NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 3 Luglio-Settembre 1998

L'humanité du Christ selon Grégoire de Nysse

Bernard POTTIER (s.j.)

p. 353 - 369

https://www.nrt.be/it/articoli/l-humanite-du-christ-selon-gregoire-de-nysse-352

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'humanité du Christ selon Grégoire de Nysse

L'anthropologie parle de l'homme; comme telle, c'est une discipline philosophique qui s'adresse à tout homme, athée ou croyant. La christologie parle du Christ, à la fois homme et Dieu. Elle inclut donc une certaine anthropologie, inévitablement. Mais elle peut contribuer aussi à affiner ou corriger ou compléter l'anthropologie qu'elle présupposait. Nous verrons qu'elle peut même s'avérer suggestive pour une anthropologie contemporaine. Notre étude comporte quatre sections. La première et la dernière sont essentiellement anthropologiques, la deuxième et la troisième plus strictement christologiques.

La synthèse philosophique et théologique de Grégoire de Nysse (env. 335-394), assez puissante, se trouve au confluent de multiples mouvements de pensée qu'il reprend, critique et intègre d'une manière personnelle dans sa propre réflexion. Il s'inspire en particulier de Platon et d'Aristote, d'Origène et des stoïciens, mais ce qui assure le lien de tous ces apports, c'est la pensée chrétienne telle que ses devanciers et entre autres son frère Basile de Césarée (330-377) l'ont puisée aux sources bibliques. Notre étude se base sur une lecture exhaustive de l'œuvre de Grégoire[1], dont nous citons ici une bonne douzaine d'écrits.

I. - L'union de l'âme et du corps pour tout homme

1. Critique de la préexistence des âmes

Pour Grégoire, l'existence de l'âme et celle du corps ont une seule et même origine et forment une seule réalité: l'âme et le corps surgissent en même temps. Sa conception est à la fois plus

1. Cf. B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Étude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, **Namur, Culture et Vérité (diff. Cerf), 1994, en particulier p. 221-311.**

biblique que celle d'Origène, et plus aristotélicienne[2] que platonicienne. Il faut se garder, selon Grégoire, des fables d'une vie antérieure des âmes, provenant des grecs et des théories de la métempsychose. C'est ainsi que Grégoire critique ouvertement Origène († 254).

> Peut-être n'est-il pas hors de propos d'examiner la controverse qui agite les Églises au sujet de l'âme et du corps. L'un de nos prédécesseurs, à qui l'on doit le traité sur les *Principes*, pense devoir affirmer la préexistence des âmes, qui sont comme une sorte de peuple qui habiterait une cité isolée, où se trouvent aussi les modèles du vice et de la vertu. Tant que l'âme demeure dans le bien, elle ne fait pas l'expérience de l'union avec un corps; mais si elle déchoit de cette participation au bien, elle glisse dans la vie d'ici-bas, et c'est ainsi qu'elle entre dans un corps[3].

Grégoire affirme au contraire qu'âme et corps ont même origine et apparaissent simultanément dans le temps. Notre nature est double, mais il faut la considérer d'un seul regard. Une partie ne peut être antérieure à l'autre. Pour confirmer ses dires, il se lance dans des considérations très actuelles sur la semence et la vie embryonnaire. Il commence par mettre en évidence la puissance de développement qui se trouve dans le germe.

> Dans le grain de blé, ou dans tout autre semence, sont déjà contenues en puissance les caractéristiques de l'épi, l'herbe, la tige, les parties intermédiaires, le fruit, les épis; et dans l'ordre naturel il n'y a préexistence d'aucune de ces parties avant la semence, mais la nature règle l'ordre d'apparition de tout ce qui se trouve en puissance dans la semence, sans qu'une substance différente s'y introduise. De la même façon, la semence humaine doit être conçue comme possédant dès les origines du composé humain la puissance naturelle qui est disséminée en elle[4].

---

2. La théorie embryologique d'Aristote reste en tension. Si le principe hylémorphique impose une simultanéité de l'âme et du corps dès la conception, la théorie de la «succession des âmes» (végétative, sensitive, rationnelle) introduit un flottement: car l'âme rationnelle est la seule qui vienne «du dehors» (θύραθεν), mais à quel moment? Aristote parle du quarantième jour après la conception. Saint Thomas reprendra cette position, faisant exception cependant pour Adam et le Christ. Sur ces questions, voir Ph. CASPAR, *La problématique de l'animation de l'embryon*, dans *NRT* 113 (1991) 3-24, 239-255 et 400-413 et les ouvrages du même auteur sur le même sujet.

3. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme* (abréviation *Hom. op.*), trad. J.-Y. GUILLAUMIN, coll. Les Pères dans la foi, 23, Paris, DDB, 1982, p. 147 (= *PG* 44, 229B). On peut aussi trouver ce texte dans le volume 6 de la coll. Sources chrétiennes (1944).

4. ***Ibid.*, p. 153 (= *PG* 44, 236AB).**

Cette comparaison peut être appliquée à l'homme en tant qu'être naturel, mais aussi en tant qu'être doué d'une âme spirituelle. Grégoire le fait dans une de ces comparaisons dont il a le secret.

> 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[5].

Comparaison n'est pas raison, mais Grégoire suggère ainsi, au-delà du schéma temporel, une vérité métaphysique. «La simultanéité est une expression inadéquate de la pensée de Grégoire, qui lui est imposée par le contexte culturel. Il cherche à exprimer quelque chose de beaucoup plus original, la création d'une réalité unique, l'homme[6].»

Si Grégoire prend ses distances par rapport à Origène, il veut aussi se démarquer de Méthode d'Olympe († 311). Grégoire suit souvent ce critique farouche d'Origène. Mais parfois, Méthode n'a d'autre manière de critiquer Origène que d'en prendre l'exact contre-pied, ce que ne peut toujours accepter Grégoire. Ainsi Méthode prétendait, pour réfuter la préexistence des âmes, que le corps était d'abord créé, puis l'âme ensuite, interprétant ainsi la succession du second récit de la création dans la Bible (*Gn 2, 7*): Dieu façonne l'argile puis souffle dessus.

Grégoire rejette aussi la position plus proprement néo-platonicienne de la nature quasi divine de l'âme. «Pour lui, en effet, l'âme, bien que réalité spirituelle, est une réalité créée tout autant que le corps» (p. 679). «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... (Elle) vient de Dieu, mais elle n'est pas divine» (p. 685).

---

5. ID., *In Canticum canticorum* VII (abr. *Cant.*). Le texte grec se trouve dans *Gregorii Nysseni Opera* (abr. *GNO*), vol. VI, édit. LANGERBECK, Leiden, Brill, 1960, p. 240-241 (= *PG* 44, 937BC). Cf. aussi ID., *Le Cantique des cantiques*, trad. Ch. BOUCHET et M. DEVAILLY, coll. Les Pères dans la foi, 49-50, Paris, Migne (diff. Brepols), 1992, p. 174-175.

6. M. CANÉVET, *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse*, dans *NRT* 114 (1992) 686-687. L'article complet couvre les pages 678 à 695. Dans la section I de notre étude, les chiffres entre parenthèses renvoient à cet article de M. Canévet.

2. Intégration d'éléments stoïciens

Comme Clément d'Alexandrie (150-215), Grégoire soutient donc que l'homme est doté d'une âme depuis sa vie embryonnaire[7] et que cette âme unique est en symbiose irréfragable avec le corps. La sensation existe dès le début de la naissance, mais l'esprit se développe au rythme de la croissance globale pour se manifester pleinement à l'âge adulte. L'homme n'est cependant pas l'addition d'une âme nutritive, d'une âme sensorielle, puis d'une âme proprement cognitive. «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» (p. 682)[8]. «L'homme est d'abord une réalité une, en laquelle, secondairement, on peut distinguer un double aspect, l'âme et le corps» (p. 684), tous deux en croissance concomitante. «Grégoire... suppose qu'il y a un développement parallèle de l'âme et du corps, dont l'harmonie relève précisément de leur origine commune... Les activités de l'âme augmentent 'proportionnellement' (*analogôs*) à la formation et au perfectionnement du corps» (p. 692). Ni platonicienne (âme exportée) ni néoplatonicienne (âme divine), sa doctrine lui permet donc d'adopter la solution stoïcienne du développement progressif de l'animation de l'homme, tout en la modifiant dans un sens spécifiquement chrétien. Cette thèse anthropologique, bien développée dans un petit traité de Grégoire sur les enfants morts-nés[9], est capitale pour la christologie et la question de la résurrection.

3. Unité de l'acte créateur

Par delà les thèses ici présentées, «ce qui fait la force de notre auteur, c'est la cohérence de sa théologie de la création» (p. 679).

---

7. Cf. L. RIZZERIO, *Le problème des parties de l'âme et de l'animation chez Clément d'Alexandrie*, dans *NRT* 111 (1989) 389-416.

8. Cf. les chap. 8 et 14 du traité *Hom. op.*

9. Texte grec du traité *De infantibus praematurе abreptis* (abr. *Infant.*), dans *PG* 46, 161-192 = GNO III 2, édit. POLACK et HÖRNER, Leiden, Brill, 1987, p. 65-97. Trad. de Ch. BOUCHET dans BASILE DE CÉSARÉE, GRÉGOIRE DE NYSSE et JEAN CHRYSOSTOME, *Dieu et le mal*, coll. Les Pères dans la foi, 69, Paris, Migne (diff. Brepols), 1997, p. 63-96. Cf. J. DANIÉLOU, *Le traité «Sur les enfants morts prématurément» de Grégoire de Nysse*, dans *Vigiliae Christianae* 20 (1966) 159-182; E. VON IVANKA, «Eine Frage zu 'De infantibus, qui praemature abripiuntur'», dans *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium (Münster 1972)*, édit. DÖRRIE, ALTENBURG, SCHRAMM, Leiden, Brill, 1976, p. 79-82; M. HARL, *La croissance de l'âme selon le «De infantibus» de Grégoire de Nysse*, dans *Vigiliae Christianae* 34 (1980) 237-259.

La création est un geste libre de l'Incréé, qui reste totalement transcendant, mais aussi tout-puissant par rapport au créé.

«'C'est par un effet de la puissance divine, dit Grégoire, 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...' (*Or. cat.*, 33). 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» (p. 689). L'homme est à la fois un être naturel qui vit selon les lois de la nature, et un être privilégié de Dieu, qui vit avec lui une relation unique.

La théologie de la création de Grégoire de Nysse accentue deux données capitales du geste divin. «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 (*diastèma*) de la création, l'autre caractéristique est qu'un acte de Dieu est toujours posé 'une fois pour toutes' (*hapax*)» (p. 688), car les dons de Dieu sont sans repentance (*Rm 11*, 29). «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» (p. 689). Ce qui explique que la finalité est inscrite dès le début et pour toujours dans l'acte créateur, même si elle ne nous apparaît que progressivement.

> Le démiurge, écrit Grégoire, 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... Le but et le terme du parcours ainsi fait, c'est la restauration dans l'état ancien, qui n'est rien d'autre que la ressemblance avec Dieu... 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[10].

Or «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

10. Extrait du traité *De mortuis oratio* (abr. *Mort.*), *PG* 46, 520C-521A = **GNO IX, édit. HEIL, Leiden, Brill, 1967, p. 51-52, dans la trad. de CANÉVET, *L'humanité de l'embryon...* (cité *supra*, n. 6), 690.**

modalités de sa nature ne forment plus qu'un être unique» (p. 685).

«Comme l'être humain est double, explique Grégoire, 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[11].» Cette réflexion constitue le point de départ d'une théologie sacramentaire, appuyée sur une vigoureuse christologie.

II. - L'union hypostatique en Christ

Le terme technique d'union hypostatique n'existe pas dans les écrits de Grégoire, ni dans la littérature patristique de son époque. Cependant, comme on a pu le démontrer, le schéma christologique de Grégoire est déjà de type *Logos-anthrôpos*, et non plus de type *Logos-sarx*. Cette position est commune de son temps. Il existe pourtant un corollaire original que Grégoire en tire, dont il est le premier témoin dans la littérature patristique et qui s'est imposé ensuite dans la tradition théologique, grâce à Jean Damascène, Thomas d'Aquin et Ignace de Loyola.

Comme le suggère Wickham[12], la formulation de ce corollaire équivaut déjà à l'affirmation que «l'union hypostatique» est infrangible. Sans que le terme technique soit déjà forgé, la pensée qu'il exprime émerge ici. Ce corollaire consiste à affirmer qu'à la mort du Christ, le corps et l'âme sont séparés l'un de l'autre, mais que la divinité qui reste unie à chacun des composants séparés, est le principe même de la résurrection. Nous appellerons cette affirmation la double union. Pour saisir toutes les implications de ce corollaire, il est bon de faire un large détour.

---

11. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La catéchèse de la foi* (abr. *Or. cat.*), trad. A. MAIGNAN, coll. Les Pères dans la foi, 6, Paris, DDB, 1978, p. 95. Texte grec dans GNO III 4, édit. MÜHLENBERG, Leiden, Brill, 1996, p. 93 (= *PG* 45, 93A).

12. L.R. WICKHAM, «Soul and Body: Christ's Omnipresence (*De Tridui Spatio*, p. 290,18 - 294,13)», dans *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, édit. SPIRA-KLOCK, Philadelphia, 1981, p. 285.

1. Théologie et économie

La clé de voûte de la christologie grégorienne, et de toute christologie, est la distinction de la théologie et de l'économie[13], distinction claire à première vue, mais extrêmement délicate à manier et riche à méditer, car elle n'est rien d'autre que l'expression du rapport de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, de l'éternité au temps et du temps à l'éternité, ce rapport complexe se nouant soudain dans la seule personne du Christ unique.

Dieu est éternel et transcendant. Mais il est aussi créateur, librement. Voilà déjà qui ouvre un mystère insondable. Le Dieu éternel et transcendant, parfaitement immuable et auto-suffisant, se met dans un rapport de non-nécessité avec ce qui n'est pas lui, dans un rapport libre à l'autre que lui, autre qui ne peut être — puisque Dieu est tout — que sorti du néant par Dieu même (*ex nihilo a Deo*), et — puisque rien n'existe hors de Dieu — que soutenu dans l'être en Dieu (panenthéisme[14]).

Pour Grégoire, l'économie ne commence pas seulement avec l'incarnation du Fils, mais elle embrasse tout ce qui n'est pas la théologie, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas éternel. L'économie désigne toute l'activité de Dieu en rapport avec le temps, création y compris. Elle ne peut donc se réduire à la présence du Fils incarné sur terre, ni même à l'histoire sainte tout entière telle qu'écrite en la Bible, car elle doit comprendre aussi l'histoire de tous les hommes et la providence spéciale de Dieu pour chacun, avant même ou en dehors de toute révélation historique.

2. Incarnation et création

L'économie se déploie dans la successivité temporelle (le *diastèma* de Grégoire), avec en son centre l'incarnation de l'éternel, devenu homme. Comment se déroule cette incarnation? On y repère quatre temps qui, désormais, caractérisent toute vie humai-

---

13. A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, ²1978, p. 620, dit à propos du traité *Or. cat.*: pour la première fois dans la patristique grecque, la distinction théologie - économie structure clairement une œuvre, cette «grande catéchèse», qui est la présentation du dogme la mieux frappée (*geprägteste*) de l'époque des Pères.

14. Ce concept soutient toute la pensée de E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, Paris, P.U.F., 1990 (1re éd. 1932). Il est clairement grégorien: «Rien ne peut exister qui ne possède l'existence dans le sein de Celui qui est», *Or. cat.* 25, trad. MAIGNAN, p. 71 et GNO III 4, p. 63 (= *PG* 45, 65D); «rien ne peut exister hors du sein de celui qui est l'Être», *Or. cat.* 32, trad. MAIGNAN, p. 83 et GNO III 4, p. 79 (= *PG* 45, 80D).

ne: conception, naissance, mort, résurrection. Un regard trop humain ne verra que les temps du milieu, doutant de l'humanité ou de la réalité des deux temps extrêmes. Pour un regard chrétien, et pour Grégoire parmi les premiers, les deux temps extérieurs sont plus importants que les autres, car ils mettent l'homme plus intimement en contact avec Dieu[15]. Aussi verrons-nous Grégoire traiter assez abondamment de l'annonciation comme œuvre de l'Esprit, et plus encore de la résurrection. Une fois même, il consacrera un sermon à l'ascension[16].

Le Christ est conçu, naît, meurt et ressuscite: tels sont donc les quatre moments essentiels de l'incarnation du Fils, venu de Dieu et retournant à Dieu dans une sorte d'*exitus-reditus* qui expose, au centre de l'économie, le mouvement complet du créé temporel librement voulu par le Dieu éternel, et retournant librement à lui. Ce cadre conceptuel permet de rencontrer, de façon cohérente et nuancée, les difficultés que posent les rapports de l'économie et de la théologie.

Avant sa conception, l'homme Jésus n'existe pas[17]. Il commence à exister au moment de sa conception. Cet homme qui est le Verbe éternel incarné, fait partie de la création, il est une créature. Grégoire souligne plus d'une fois qu'à sa conception par l'Esprit Saint, Jésus est créé, ἐκτίσθη[18]: «étant le Créateur, il devint pour nous créature»[19]. Et puisque l'homme Jésus est, comme tout homme, composé d'un corps et d'une âme, son corps et son âme sont tous deux créés. Parce qu'il est vraiment homme, Jésus entre-

15. Pour Grégoire aussi, disions-nous. En effet, dans le traité *Infant.* Grégoire envisage le cas des avortons, des morts-nés, des enfants morts en bas-âge: toutes personnes qui ont en commun avec l'humanité ordinaire la conception, mais constituent des exceptions par rapport à la naissance et/ou à la mort. Or Grégoire leur reconnaît l'accès à la vision divine dans le temps de la résurrection. Conception et résurrection définissent donc davantage l'intimité radicale de la personne humaine, que sa naissance et sa mort.

16. Cf. la fin de la section III de cet article.

17. «L'homme venu de Marie (n'est pas) plus ancien que sa présence dans la chair», *Contre Eunome* (abr. *CE*) III 3, 49, dans GNO II, édit. JAEGER, Leiden, Brill, 1960, p. 125 (= *PG* 45, 700B).

18. *Refutatio confessionis Eunomii* (abr. *Ref.*), 110-113, dans GNO II, édit. JAEGER, Leiden, Brill, 1960, p. 358-360 (= *PG* 45, 516B-517B); *Antirrheticus adversus Apolinarium* (abr. *Antirrh.*), dans GNO III 1, édit. MUELLER, Leiden, Brill, 1958, p. 223, 30 (= *PG* 45, 1256B); *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio*, dans GNO IX, édit. GEBHARDT, Leiden, Brill, 1967, p. 291, 15 (= *PG* 46, 616B). Ce dernier sermon a été récemment traduit par Ch. BOUCHET dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le Christ pascal*, coll. Les Pères dans la foi, 55, Paris, Migne (diff. Brepols), 1994, p. 45-71.

19. *Ad Simplicium. De Fide*, dans GNO III 1, p. 63 (= *PG* 45, 137C).

tient aussi avec le Dieu transcendant le rapport de créature à Créateur, il perçoit la différence infinie qui sépare le créé de l'Incréé. Ce rapport est d'autant plus fort et pur qu'il s'agit, fait remarquer Grégoire, de l'homme nouveau, de la créature nouvelle par excellence. Le corps de Jésus, ni avant sa conception, ni après sa résurrection comme nous le verrons, n'est donc un corps éternel[20] intérieur à la Trinité ou proche d'elle, comme le prétendra Apollinaire[21]. Il n'y a aucune préexistence de l'incarnation ou de l'Homme-Jésus dans l'éternité trinitaire. Le corps de Jésus, sa personne même en union hypostatique, sont intérieurs au rapport libre de Dieu à sa création, ils sont des termes de l'économie. L'incarnation n'entraîne pas plus de changement dans la Trinité éternelle et immuable, que la création elle-même. Sur cette base, tâchons de penser ce qui concerne Jésus ressuscité.

III. - Le corps ressuscité du Christ

1. Sens de la mort humaine pour l'homme-Dieu

Certains textes de Grégoire sur la résurrection sont parfois mal compris, soit parce qu'on ne tient pas compte de tout le contexte de son œuvre, soit parce qu'on projette sur certaines de ses expressions des soupçons anachroniques de monophysisme.

La résurrection du Christ n'est pas la disparition de son humanité soi-disant absorbée dans sa divinité, elle est au contraire la preuve de sa divinité à chaque instant de son histoire humaine personnelle, révélant rétrospectivement la vérité de la double nature à la conception, à la naissance et sur la croix. Mais il est ici une particularité de la christologie grégorienne, qu'il nous faut examiner de près.

La résurrection, selon Grégoire, achève l'union homme-Dieu en Christ, «la mort et la Résurrection du Christ apportent quelque chose de nouveau à l'union de l'homme et de Dieu en lui, par rapport à l'événement de l'Incarnation»[22]. Karl Holl note le dynamisme antiochien de cette christologie: Grégoire «considérait l'unité

20. Tout ce qui est éternel est immanquablement immatériel; mais le créé, même immatériel (anges, âmes humaines), ne peut être éternel.

21. Cf. *Antirrh.*

22. M. CANÉVET, *La mort du Christ et le mystère de sa personne humano-divine dans la théologie du IV^e siècle*, dans *Les Quatre Fleuves* 15-16 (1982) 86. L'article complet couvre les pages 71 à 92. Dans la section III de notre étude, les chiffres entre parenthèses renvoient à cet article de M. Canévet.

des deux côtés du Christ historique durant toute la vie terrestre, comme une unité toujours seulement en devenir. L'union ne peut être parfaite que quand les limites de l'existence terrestre de l'humanité sont traversées dans la résurrection[23].»

Grégoire tient que «l'union des natures dans le Christ n'est complète qu'après sa mort» (p. 86) et sa résurrection. Il voit clairement qu'«il s'accomplit... dans ce mystère quelque chose qui, en toute rigueur de termes, ne caractérise pas l'union au moment de l'Incarnation» (p. 87). Nous voilà donc orientés, pour interpréter les données en présence, par une hypothèse inverse de celle dont nous partions, en croyant à tort au soupçon de monophysisme: la résurrection ne supprime pas l'humanité, au contraire, elle y ajoute et complète l'union.

«Est-ce à dire qu'il se soit accompli un progrès quelconque pendant la vie du Christ?» (p. 87). Il faudrait nuancer. S'agirait-il d'un progrès dans l'humanité, dans la divinité, ou dans l'union des deux? Proposons une première réponse. «Il est vrai, mais encore un peu simple, de dire que dans la personne du Christ la divinité reste immuable, tandis que l'humanité, transformée par son union avec le divin, progresse. Qu'en est-il de l'union elle-même...?» (p. 88). Voilà la question. Car l'union des natures pourrait varier si l'une des natures varie; et la nature humaine pourrait progresser, d'elle-même ou du fait de son union à la divinité.

Pourtant, d'un autre côté, l'union est ou elle n'est pas. En effet, «c'est justement l'absence de péché qui fait qu'à chaque instant de la vie du Christ l'union des deux natures en lui est parfaite» (p. 88). De ce point de vue, la προκοπή (progression) d'Arius et de la plupart des adoptianismes est exclue: en Christ-homme, «il n'y a pas de 'progrès' au sens où il n'y a pas de progrès dans le bien» (p. 90) comme retrait du mal. Ici l'union est constamment parfaite, car son humanité est toujours dans l'*impeccantia*.

Mais à l'intérieur même de ce point de vue, il faut envisager l'humanité du Christ soumise, comme réalité créée, au *diastèma*, à l'extension spatio-temporelle. «Si la divinité est chaque fois unie à la totalité de l'humanité du Christ, elle n'est pas, avant sa mort, unie à son humanité totale» (p. 88). Voilà l'intuition centrale de Grégoire, qui est de nature anthropologique. La divinité est présente dès l'origine, mais c'est l'humanité qui ne l'est pas tout entière! L'expérience de la mort fait partie de la vie humaine, elle achè-

---

23. K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Tübingen, Mohr, 1904, p. 234.

ve l'humanité; sans elle l'homme ne peut dire qu'il connaît l'humanité, et son être même en demeure incomplet.

Cette thèse appartient intimement à l'anthropologie de Grégoire de Nysse. Souvenons-nous de la position aristotélicienne de la concomitance constante de l'âme et du corps dans l'être humain terrestre; or non seulement ces deux composants sont toujours présents ensemble, mais ils croissent de concert et l'âme tire de la durée de vie du composé une progression morale et intellectuelle qui explique la diversité des sorts par delà la mort. Le moment de la mort et même la manière de mourir définissent en quelque sorte «le poids d'humanité» de l'homme, même si aucune mort, si prématurée soit-elle, n'est capable de lui ôter son humanité fondamentale et toujours «totale». Le cours de la vie terrestre apporte quelque chose à l'homme, corps et âme, et l'expérience de la mort est le dernier, et non le moindre, des moments structurants de l'humanité[24].

Du Christ, nous dirons donc: sa divinité est certes immuable, mais l'humanité varie dans le sens d'un achèvement. Qu'en est-il dès lors de l'union des deux? «Il y a extension progressive de l'union à la totalité de la nature humaine du Christ jusqu'aux profondeurs extrêmes du mal dans la mort. Et parce qu'il se produit dans la mort la divinisation ultime du corps du Christ qui se révèle parce que son corps ne se corrompt pas et que son âme ouvre l'entrée du Paradis, c'est là et là seulement que se révèle la surabondance de la présence divine» (p. 91). C'est dans la mort et la résurrection «que l'union de l'homme à Dieu s'opère totalement parce que le divin y assume la totalité de l'humain» (p. 91). En résumé donc, «il n'y a pas de progrès dans l'union puisque celle-ci est d'emblée parfaite... Mais il y a extension de cette union» (p. 92) à l'humanité progressivement totale du Christ.

Cette thèse anthropologique et christologique de Grégoire de Nysse n'est-elle pas parfaitement en accord avec sa doctrine spirituelle de l'épectase[25]? L'homme est doué de corps et d'âme. Ces deux composants obéissent à deux lois de progrès, différentes mais analogues. Le progrès spirituel de l'âme est de soi infini, car

---

24. Le traité *Mort.* compare la vie terrestre à la vie d'embryons attendant leur naissance à la résurrection: cf. GNO IX, p. 46-47 (= *PG* 46, 516). E. MOUTSOULAS, *Παρατηρήσεις ἐπὶ τῆς Χριστολογίας Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, dans *Theologia* (Athènes) 40 (1969) 261-262.267.270, a clairement remarqué ces thèses anthropologiques de Grégoire de Nysse.

25. Sur l'épectase, cf. par ex. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie, 2, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 291-307.

il tend vers Dieu qui est infini en lui-même: c'est précisément la loi de l'épectase. Le corps est lui aussi en évolution constante, jusqu'à ce qu'il arrive à son terme fini. Ce terme, c'est la mort et la résurrection. Depuis sa conception, le corps accompagne l'âme dans un développement progressif. Comme nous le disions, l'expérience de la mort fait partie de ce cheminement, et l'homme qui n'a pas encore vécu sa mort, n'a pas encore connu le tout de la vie humaine corporelle. Par delà la mort, Dieu achève et couronne cette évolution corporelle par la résurrection de la chair, mais il semble qu'au-delà de ce terme fini, seule l'âme continue à progresser indéfiniment, tandis que le corps connaît un état définitif qui le situe dans le *diastèma* d'une manière que nous ignorons. La pensée de Grégoire nous paraît cohérente jusqu'en ses moindres implications.

2. La résurrection appartient à l'économie

Quant à la résurrection elle-même, on peut en deviner certains aspects dans le cadre de la cosmologie chrétienne de Grégoire. Par delà la mort, la condition du ressuscité est restauration de la condition humaine projetée par Dieu avant le péché. L'extension spatio-temporelle sera transfigurée, mais le *diastèma* subsistera, car il appartient à la condition créée: même les anges ont le leur, seul Dieu est en dehors de toute extension. Ainsi l'exercice de la sexualité disparaîtra, la mort comme salaire du péché également, et l'être humain sera désormais fixé dans un progrès constant vers Dieu[26]. La «divinisation» de la résurrection ne fait donc pas échapper à la condition créée, ni ne supprime l'humanité qui en fait partie. Au contraire, «Pâques est le sommet (πέρας) de l'économie»[27], son point culminant à partir duquel le temps de la nouvelle création apparaît. Tous les attributs divins qui semblent transférés à l'humanité de l'Homme-Dieu, doivent donc être conçus dans le cadre de l'économie et non de la théologie. Lisons un texte de Grégoire, pour nous en rendre compte.

---

26. Cette thèse s'oppose explicitement et diamétralement à l'idée du κόρος (satiété) origénien: cf. B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* (cité *supra*, n. 1), en particulier p. 219-220.

27. *Oratio in diem natalem Christi*, dans GNO X 2, édit. MANN, Leiden, Brill, 1996, p. 265 (= *PG* 46, 1148B). Dans *Mort.*, GNO IX, p. 51 (= *PG* 46, 520D-521A), πέρας = σκοπός, explicite Grégoire. De même, dans *In inscriptiones Psalmorum*, GNO V, édit. MCDONOUGH, Leiden, Brill, 1962, p. 25 et 64 (= *PG* 44, 433B et 480D), πέρας = κεφάλαιον, comme nous l'indique le jeu des appositions.

À la résurrection, l'homme Jésus ressuscité «devint immortel dans l'immortel, lumière dans la lumière, incorruptible dans l'incorruptible, invisible dans l'invisible, Christ dans le Christ, Seigneur dans le Seigneur»[28]. Jésus ne semble-t-il pas recevoir à la résurrection, selon Grégoire, certains attributs proprement divins? Il devient Christ et Seigneur (cf. *Ac* 2, 36) et immortel. Mais tout cela, Jésus déjà l'était, secrètement, au cours de sa vie humaine. À la résurrection, ces attributs sont clairement manifestés. Le corps ressuscité, par ailleurs, peut être vu mais il n'est plus à proprement parler un être visible de notre *diastèma* spatio-temporel ordinaire[29]. L'adjectif ἄφθαρτος[30], quant à lui, est à entendre comme synonyme d'immortel. Le Christ ressuscité est donc incorruptible, et ce bienfait appartient aussi désormais à son humanité, qui n'en est pas supprimée ni absorbée, mais restaurée et glorifiée. Le Christ ressuscité n'est plus dans la chair considérée comme tunique de peau[31]; de cette chair-là, il est libre désormais. Mais il garde un corps, inscrit dans le *diastèma*, car appartenant pour toujours au domaine du créé. Par contre, le Verbe incarné, jamais, même ressuscité, n'est dit éternel[32]. Il cesserait d'appartenir à l'économie s'il était éternel.

L'incarnation comportait quatre temps structurants: conception, naissance, mort et résurrection. Les temps du milieu, pour tout homme, sont plus visibles que les autres. Pour le Christ, de Noël au Vendredi Saint, est révélée essentiellement son humanité; les temps extérieurs manifestent sa divinité. Mais l'union des deux natures est constamment parfaite.

Ce que nous venons d'observer en parlant de la résurrection pourrait s'éclairer encore de l'examen d'un curieux sermon sur

---

28. *CE* III 3, 44, dans GNO II, p. 123 (= *PG* 45, 697C). Texte semblable en *Ref* 179, dans GNO II, p. 387 (= *PG* 45, 548C).

29. «Après la résurrection, il est apparu librement à ses disciples; quand il le désirait, il était auprès d'eux, tout en restant invisible», *Or. cat.* 32, trad. MAIGNAN, p. 84 et GNO III 4, p. 81 (= *PG* 45, 81C).

30. L.R. WICKHAM, dans *Easter Sermons* (cité *supra*, n. 12), p. 288, verrait dans ce vocabulaire une tendance eutychéenne, même si Grégoire affirme par ailleurs la consubstantialité de notre corps et de celui du Christ.

31. Rappelons que les tuniques de peau, pour Grégoire, représentent la mortalité humaine, la perte du don préternaturel de l'immortalité, tandis que pour Origène, ces mêmes tuniques de peau signifient la condition charnelle tout entière.

32. Une seule exception, semble-t-il, dans *Antirrh.*, GNO III 1, 223, 9 (= *PG* 45, 1253B). *Or. cat.* 16 nous promet également la vie éternelle, τὴν ἀΐδιον ζωήν, alors que souvent Grégoire, plus prudent, parle de «vie pour toujours», εἰς ἀεί (*ibid.*): cf. trad. MAIGNAN, p. 57 et GNO III 4, p. 48 (= *PG* 45, 52B). C'est l'évangile de Jean qui nous a habitués à désigner la vie future comme «vie éternelle».

l'ascension[33], de cinq pages seulement. Le prédicateur commente le *Psaume 24*. Avant d'entamer la lecture du verset 7, il nous prévient: «La suite du psaume est peut-être plus élevée que l'enseignement évangélique lui-même[34].» L'Évangile nous parlait du Jésus terrestre, mais voici que David, sortant de lui-même, nous explique le dialogue tenu entre les anges hypercosmiques, qui voient monter vers eux le Seigneur, le jour de son ascension: «Portes, levez vos frontons!... Qui est-il, ce roi de gloire?» (*Ps 24*, 7).

> Puisque là où il va, celui qui contient tout en lui-même se proportionne (σύμμετρον ἑαυτὸν... ποιεῖ) à ce qui le reçoit (car il ne devient pas seulement homme parmi les hommes, mais de façon tout à fait conséquente, quand il vient chez les anges, il s'abaisse [ἑαυτὸν συγκατάγει] jusqu'à leur nature), les portiers demandent donc à celui qui apparaît: Qui est ce roi de gloire? Par ces paroles (οὗ χάριν), ils laissent entendre qu'il a puissance sur eux, et qu'il est fort au combat, celui qui vient se battre avec l'oppresseur de la nature humaine et défaire celui qui détient le pouvoir de la mort, afin que le dernier ennemi détruit, l'humanité soit rappelée à la liberté et à la paix... Nos gardiens se substituent à l'escorte et ordonnent de lui ouvrir les portes supérieures, afin qu'à nouveau il soit glorifié en elles. Et l'on fait semblant de ne pas voir qu'il est revêtu de la robe sale de notre vie, rougie au pressoir de la méchanceté des hommes[35]... Seigneur des puissances, qui fixe d'un bout à l'autre (ἐξημμένος) son pouvoir sur toutes choses et récapitule (ἀνακεφαλαιώσας) tout en lui, qui est le premier en tout et rétablit tout dans sa création première, voilà qui est ce roi de gloire[36].

Cette homélie nous confirme la place capitale du Christ incarné et ressuscité au centre de la création matérielle et spirituelle. L'allusion à la robe rougie de sang, et la question des anges qui à la fois reconnaissent et ne reconnaissent pas leur maître, suggèrent un lien particulier mais ferme du Christ de l'ascension avec le corps de son incarnation. La victoire du Christ connecte à nouveau entre eux tous les domaines du créé que le péché du démon

---

33. *In ascensionem Christi oratio* (abr. *Ascens.*), GNO IX, édit. GEBHARDT, Leiden, Brill, 1967, p. 323-327, récemment traduit par Ch. BOUCHET dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le Christ pascal* (cité *supra*, n. 18), p. 101-106 (= *PG* 46, 689-694).

34. *Ascens.*, GNO IX, p. 325, 19-20 (= *PG* 46, 692D). Nous traduisons.

35. Voici l'original de cette dernière phrase: ἀλλ' ἀγνοεῖται ὁ τὴν ῥυπαρὰν στολὴν τοῦ ἡμετέρου βίου περιβαλλόμενος, οὗ τὸ ἐρύθημα τῶν ἱματίων ἐκ τῆς ληνοῦ τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν, *Ascens.*, GNO IX, p. 326, 22-24 (= *PG* 46, 693C).

36. *Ascens.*, GNO IX, p. 326-327 (= *PG* 46, 693). On peut comparer notre traduction à celle de BOUCHET (cité *supra*, n. 33).

et des hommes avait isolés l'un de l'autre. Les créatures matérielles et spirituelles peuvent à nouveau communier dans une même louange de leur unique créateur incréé.

IV. - Condition de l'homme après la résurrection du Christ

On a parfois reproché à Grégoire sa conception «physique» de la diffusion du salut (le Christ agit comme un ferment nouveau dans la pâte humaine), ou sa conception «métaphysique» (réalisme platonicien du concept générique d'humanité). Que le lien entre l'Homme-Dieu et les autres hommes soit conçu de manière physique, morale ou métaphysique (objective, subjective ou absolue), le mystère du salut reste entier. Il est de l'ordre de la foi; les conceptions philosophiques elles-mêmes n'ont ici pour la foi que statut de symboles.

Après le long détour de nos deux sections précédentes, nous pouvons revenir à la thèse de la double union. Souvenons-nous que ce corollaire de la christologie *Logos-anthrôpos* de Grégoire, consistait à affirmer qu'à la mort du Christ, le corps et l'âme sont séparés l'un de l'autre, mais que la divinité, restant unie à chacun des composants séparés, est ainsi le principe même de la résurrection. Par là Grégoire ne prétend pas «expliquer le mécanisme de la résurrection», mais son esprit décèle une cohérence dans la manière dont il pense les choses: la double union de la divinité indivisible aide à penser, par delà toute représentation, la réunion de l'âme et du corps dans la résurrection.

De surcroît, dans son traité contre Apollinaire[37], Grégoire propose sa magnifique comparaison du roseau, pour illustrer sa conviction que la résurrection du Christ entraîne la nôtre, faisant appel, semble-t-il, à une expérience connue du botaniste. À n'en pas douter, Grégoire connaît la valeur épistémologique de ce genre d'image, comme il le fait remarquer pour commencer: l'image aide fortement l'intuition pourvu qu'on ne la contraigne pas à expliquer ou conceptualiser. Tout comme la tige de roseau, scindée en deux dans le sens de sa longueur, se recolle si l'on serre ensemble par un nœud étroit les deux parties correspondantes d'une même extrémité, ainsi le Christ en sa propre personne saisit-il les deux parties séparées du corps humain et de l'âme humaine et provoque en lui, puis progressivement dans toute l'humani-

37. Cf. *Antirrh.*, dans GNO III 1, 226, 5 - 227, 9, passage que nous résumons et paraphrasons dans la suite de notre texte (= *PG* 45, 1257D-1260C).

té, la restauration de l'homme tout entier. Le nœud, c'est la divinité indivisible. Sur cette première image, Grégoire greffe un nouvel élément. Adam et le Christ sont comme les deux extrémités du roseau; Adam ouvrit la première déchirure qui traversa toute l'humanité, Christ opéra la première suture pour réunir à nouveau, en sens inverse, tout ce que l'histoire humaine avait séparé depuis Adam. Cette conviction de Grégoire est capitale: dans sa forme la plus simple, elle affirme que la résurrection du Christ Homme-Dieu restaure tout homme dans son intégrité, corps et âme, par delà la mort, dans la résurrection.

Rappelons-nous en effet l'unité de l'acte créateur, tel que Grégoire le présentait. Dieu ne nous crée pas pour que nous soyons des embryons ou des vieillards. Le but et le terme du parcours de cette vie n'est rien d'autre que la ressemblance avec Dieu. L'âme et le corps, indissolublement liés, poursuivent ensemble dans le temps un chemin qui mène à l'achèvement que l'on espère. «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... c'est le même don de la vie qui se développe jusqu'à la vie éternelle[38].»

B - 1040 Bruxelles Bernard POTTIER, S.J.
Boulevard Saint-Michel, 24

Sommaire. — La philosophie contemporaine n'aime plus beaucoup parler de l'âme humaine. Mais les nouvelles croyances en la réincarnation remettent à l'ordre du jour les réflexions et réfutations de Grégoire de Nysse. Notre naissance est celle de deux jumeaux, le corps et l'âme, liés à tout jamais de manière unique. Sur cette base, Grégoire propose une description en quatre temps de la vie du Verbe incarné, servant désormais de règle pour chacun: conception, naissance, mort et résurrection. La mort ajoute quelque chose à notre poids d'humanité, au point que l'être de qui ne l'a pas encore goûtée, en demeure incomplet. Christ en fit l'expérience pour offrir à tout homme, par delà, la résurrection qui nous achève, en nous lançant dans une poursuite infinie de Dieu.

Summary. — Contemporary philosophy does not talk much about the human soul. But the reflections and refutations of Gregory of Nyssa have been made relevant again by the rise in belief in reincarnation. Our birth is that of twins, the body and the soul, uniquely bound together forever. Based on this image, Gregory proposes a description in four stages of the life of the incarnate Word, which would serve as a rule for everyone: con-

---

38. M. CANÉVET, *L'humanité de l'embryon selon Grégoire de Nysse* (cité *supra*, n. 6), 693.

ception, birth, death, and resurrection. Death adds something to our human experience, to such a degree that the human being who has not yet tasted death remains that much incomplete. Christ underwent this so that the resurrection could be offered to every human being; a resurrection which makes us perfect by starting us on an infinite pursuit of God.