

À propos du témoignage de Grégoire de Nazianze sur le concile de Constantinople (mai-juillet 381) aux vers 1750-1755 du *De uita sua*

Peu après son investiture comme évêque de la capitale par le concile de Constantinople, Grégoire de Nazianze, du fait du décès subit de Méléce – qui présidait en tant que doyen d'âge – et en sa qualité d'hôte du concile, en assumait la présidence. Ce fut pour voir bientôt ses avis ignorés, puis son investiture épiscopale contestée pour cause de transfert et l'offre de démission qu'il fit alors acceptée avec empressement. Dans le *De uita sua*, il déplore, avec les ralliements opportunistes à Nicée auxquels il a ouvert la porte, l'accord théologique selon lui factice auquel la recherche du consensus le plus large a conduit le concile¹. Ses réserves, puisque pour le reste le credo de Nicée y a été confirmé², portent sur la formule choisie pour en étoffer la profession de foi en l'Esprit : « le Seigneur, le vivificateur, qui procède (ἐκπορευόμενον) du Père, qui est adoré et glorifié avec le Père, qui a parlé par les prophètes³ ». Le Nazianzène s'emploie ensuite à s'affranchir de la responsabilité qu'impliquait sa présidence en invoquant son manque d'autorité réelle dans les débats et la maladie qui l'aurait tenu à l'écart des séances⁴. Ce désaveu laisse entendre que son offre de démission n'avait pas visé à couper court à l'infamie d'une déposition, mais

1. P. 2, 1, 11, v. 1703-1732 et 1733-1738 (cf. 1756-1759), respectivement. Saluons l'édition critique de d'A. Tuilier et G. Bady récemment publiée aux Belles Lettres, traduite et annotée par Jean Bernardi. Quant aux passages auxquels on se réfère dans cet article, cette édition ne diverge que très marginalement, et sans incidence significative, de celle de Chr. Jungck, *Gregor von Nazianz, De uita sua* (Carmen 2, 1, 11), Heidelberg, 1974.

2. *Les conciles œcuméniques de Nicée à Latran*, vol. 2, *Les Décrets*, dir. G. ALBERIGO et alii, éd. française, Paris 1994, p. 72-73 ; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 11, Rome, 1975, p. 538-539, n. 33. Quant aux deux premiers articles, une seule précision fut apportée à Nicée : « le règne du Christ n'aura pas de fin » (Lc 1, 33).

3. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum : symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, 1996, p. 150. *Lettres théologiques*, II, 2-3 atteste de ces réserves.

4. P. 2, 1, 11, v. 1739-1744 et 1745-1749, respectivement.

– motif infiniment plus honorable – aurait tenu à un désaccord de fond sur le consensus théologique qui se dessinait.

C'est alors que Grégoire excuse certains évêques ("pneumatophiles", c'est-à-dire attachés à la divinité de l'Esprit Saint) d'avoir souscrit au troisième article, dans un passage passablement obscur dont la traduction est inséparable de l'interprétation⁵ :

- 1750 τινές μὲν ἦσαν οἱ βία μὲν καὶ μόγῃς,
ἀλλ' οὖν συνῆλθον, οἷς τι μετῆν παρρησίας,
ἄσοις ἄγνοια τοῦ κακοῦ συνήγορος
τῆ διπλῆ κλαπεῖσι τῶν διδαγμάτων
τό τ' ἐν μέσῳ κήρυγμα εὐσεβῶς ἔχον,
1755 τόκος τεκόντων παντελῶς ἀλλότριος.⁶

5. Qu'on en juge par les divergences entre les traductions : A. M. RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965, p. 255-256 : « Nun gab es einige (unter den Synodalen), die nur gezwungenermaßen und widerwillig (an den Sitzungen) teilnahmen und wenigstens noch über einen Anflug von Parrhesia verfügten. Ihnen allen kann die Unkenntnis des Bösen zur Entschuldigung dienen. Denn sie ließen sich täuschen durch die Doppeldeutigkeit der Lehren und meinten, daß die vermittelnden Lehraussagen nicht gegen den rechten Glauben verstießen, obwohl doch das Kind in nichts seinen Erzeugern glich. » ; Chr. JUNGCK, *op. cit.*, p. 139 : « Es waren da zwar einige, die nur gezwungen und ungerne, aber immerhin den Versammlungen beiwohnten, von denen man ein freies Wort erwarten konnte. Sie entschuldigt die Unkenntnis des Unheils, denn sie wurden durch die Zweideutigkeit der Lehren getäuscht, auch verstieß, was öffentlich verkündigt wurde, nicht gegen den rechten Glauben, ein Erzeugnis, das mit seinen Erzeugern nicht zu tun hatte » ; C. WHITE, *Gregory of Nazianzus, Autobiographical Poems*, Cambridge, 1996, p. 139 : « Some men there only took part under pressure and unwillingly, yet did so nevertheless : they were quite openminded, but their ignorance of the problem was an excuse, for they were deceived by the enigmatic nature of the teachings and by the fact that the official line, being moderate, seemed orthodox, despite being an offspring completely unlike his parents » ; A. LUKINOVITCH, *Grégoire de Nazianze, Le dit de sa vie*, Genève, 1997, p. 241 : « Il y avait, c'est vrai, des gens qui, même forcés et de mauvais gré/ étaient néanmoins venus, des gens dotés d'une certaine liberté de parole, que leur ignorance du mal excuse de s'être laissé tromper par l'ambiguïté des commentaires ; il y avait aussi, conforme à la vraie foi, la proclamation officielle : / enfant qui ne ressemblait en rien à ses parents » ; J. BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze, Œuvres poétiques. T. I : Poèmes personnels*, II, 1, 1-11, Paris, 2004, p. 128 : « Il y en avait qui s'étaient joints à moi ; ils l'avaient fait par force/ et avec peine, mais ils l'avaient fait et ils avaient l'habitude de parler librement./ Leur ignorance du mal les excuse, car ils s'étaient laissé prendre au double langage des enseignements professés : / ce qui était proclamé publiquement était conforme à la piété, mais le fruit était tout différent de ceux qui lui avaient donné le jour. »

6. P. 2, 1, 11, v. 1750-1755, éd. Chr. JUNGCK, p. 138. Seule divergence, sans grande incidence, au vers 1751, l'édition d'A. TUILIER et G. BADY, *op. cit.*, p. 128, opte pour la leçon du *Parisinus gr.* 1277 et du *Laurentianus pluteus* VII, 2 : οἷς μετῆν παρρησία.

Les deux premiers vers n'offrent pas de problème particulier en dehors du sens précis à donner à *συνῆλθον*. Les quatre derniers, par contre, offrent une double difficulté : il faut déterminer le référent des *διδάγματα* dont l'ambiguïté a abusé les évêques de bonne foi (v. 1752-1753)⁷ et celui du *τό ἐν μέσῳ κήρυγμα* dont Grégoire semble admettre la "piété" (*εὐσεβῶς ἔχον*, v. 1754), c'est-à-dire l'orthodoxie⁸, tout en conciliant les jugements divergents portés sur l'un et l'autre. Qui sont, par ailleurs, les « pères » (*τεκόντων*), c'est-à-dire les auteurs de cette proclamation auxquels, quelle que soit la façon exacte dont on voudra traduire *ἀλλότρισος*, le Nazianzène oppose leur "pieux" « enfant » ?

Les *διδάγματα* dont l'ambiguïté avait, selon Grégoire, abusé les évêques pneumatophiles sont à coup sûr les « enseignements » du troisième article. Ils étaient effectivement ambigus, puisque l'*ἐκπορευόμενον* emprunté à Jean 15, 26 « s'applique beaucoup mieux à l'envoi du Saint Esprit en mission dans le monde qu'à son statut ontologique » et que l'expression « il est adoré et glorifié avec le Père » n'impliquait pas nécessairement sa divinité⁹, non plus que l'appellation de « Seigneur ». Seule sa volonté de voir reconnaître explicitement la divinité de l'Esprit a pu valoir à Grégoire d'être traité d'« innovateur » (*ὁ καινόδοξος*, terme valant imputation d'hérésie) par certains de ses collègues du synode, comme il le rapporte dans la suite de notre passage¹⁰. Or, on a tenu jusqu'à ce jour que le *κήρυγμα* du vers 1754 se référait à la proclamation officielle des conclusions conciliaires, d'où une difficulté évidente pour comprendre comment Grégoire pourrait reconnaître la "piété" d'un kérygme dont il stigmatise dans le même temps l'ambiguïté maligne (v. 1752-1753). Doit-on pour autant suivre Christopher Jungck lorsqu'il rejette l'identification des *διδάγματα* et de ce *κήρυγμα* en raison même de la contradiction qu'elle introduirait et au motif qu'aux vers 1754-1755, la critique vise des personnes et

7. Il s'agit des évêques auxquels le vers 1751 reconnaît la, ou du moins une certaine (cf. note précédente) *παρρησία*, à rapprocher de celle, entière, avec laquelle Grégoire se vante d'avoir proclamé la Trinité (P. 2, 1, 11, v. 1658-1660) ou la divinité de l'Esprit (P. 2, 1, 30, v. 3-8) à Constantinople.

8. Ce sens des termes « piété » (*εὐσέβεια*) et « pieux » (*εὐσεβής*) est bien attesté dans le corpus nazianzène, par ex. : D. 2, 37 ; D. 6, 11 ; D. 25, 15 et 18 ; D. 27, 2 ; D. 42, 8 et 14 ; *Lettres théologiques*, II, 8 et 16 ; III, 19 et 22 ; P. 2, 1, 11, v. 657 ; J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1951, p. 274.

9. J. BERNARDI, *Saint Grégoire de Nazianze*, p. 222-227. Cf. Id., *Saint Grégoire de Nazianze*, Poèmes personnels, *op. cit.*, n. 328 (p. 398-399). Selon cet auteur, qui suit A.-M. RITTER, *op. cit.*, p. 258-260 en voyant dans l'attachement de Grégoire à la cause pneumatophile la raison déterminante de sa démission, ce serait plus exactement la consubstantialité de l'Esprit que Grégoire défendit. Francis GAUTIER, *op. cit.*, p. 389-394, le conteste sur ce point.

10. P. 2, 1, 11, v. 1760 s. ; J. BERNARDI, *ibid.*, p. 226. Notons (cf. note précédente) que la proclamation explicite de la divinité de l'Esprit souhaitée par Grégoire constituait – à soi seule – une innovation par rapport aux Écritures et au credo de Nicée.

non des points dogmatiques¹¹ ? Outre que l'on ne voit pas bien alors ce que seraient les διδάγματα en cause¹², ce serait aller contre l'évidence. Ce serait aussi tenir pour pure fiction apologétique les déclarations où Grégoire dit avoir refusé de risquer son salut en avalisant la formule proposée¹³, se vante de la franchise avec laquelle il proclama la divinité de l'Esprit et de l'opposition infamante que cela lui valut de la part de ses amis¹⁴, ou s'inquiète que son successeur soit aussi zélé que lui dans la défense de la Trinité¹⁵. Pourtant, sa prédication constantino-politaine plaide en faveur de la véracité de tels propos¹⁶.

Adolf Martin Ritter nous semble plus convaincant lorsqu'il interprète notre ἐν μέσῳ dans le même sens, très précis, que le qualificatif μέσοι appliqué, v. 1710, aux évêques qui « professent ce qui plaît au pouvoir » : comme allusion à la conciliation avec les pneumatomaques voulue par Théodose, laquelle déterminait la formulation minimaliste du troisième article¹⁷. Mais, pour le reste, sa

11. Chr. JUNGCK, *op. cit.*, comm. *ad locum*, p. 223. Il n'y a d'ailleurs là aucune exclusive : les personnes en cause, fût-ce d'un point de vue éthique, peuvent l'être pour leur conduite dans des délibérations dogmatiques.

12. Chr. JUNGCK, *ibid.*, ne donne aucune hypothèse au sujet de ces διδάγματα. S'il traduit le terme par « enseignements » (*Lehren*), A. LUKINOVITCH, en préférant « commentaires » (cf. *supra*, n. 5), semble tirer les conséquences de son analyse – qu'elle suit dans sa note 219 au vers 1753 : cette traduction ne pourrait désigner le credo de Constantinople, que Grégoire reconnaîtrait « conforme à la vraie foi », mais certaines interprétations qui auraient été données de son troisième article durant les débats.

13. P. 2, 1, 11, v. 1760-1780. Cf. D. 42, 24, 14, où il s'agit, cette fois-ci, du salut des fidèles.

14. P. 2, 1, 30, v. 3-10 ; D. 42, 14 ; P. 2, 1, 12, v. 831-833.

15. P. 2, 1, 11, v. 1852-1853 ; D. 42, 25, 11-17 et 27, 16-20 ; P. 2, 1, 12, v. 818-819.

16. Il y prêche, avec une autorité croissante, la divinité de l'Esprit qu'il avait défendue dès le début de sa carrière (D. 2, 36-38 ; D. 6, 12-13 et 22) : D. 22, 12 ; D. 32, 5 et 21 ; D. 25, 15-17 ; D. 41, 7-8 ; D. 34, 8-15 ; D. 23, 3-4 ; 6-12 ; D. 29, 2-3 ; D. 20, 5-7 et 11-12 ; D. 33, 16-17 ; D. 39, 11-12 ; D. 40, 41-43 ; D. 41, 9 ; D. 21, 33-34 (pour cet ordre chronologique et l'exclusion des D. 31 et 42 de cette période, voir J. BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens*, p. 143-144, 147, 148-19, 165-166, 171 (et n. 174), 176-177, 180, 181-184, 188-190, 192-194, 199-205 ; Id., *SC* 384, p. 16-17, Cl. MORESCHINI, *SC* 358, p. 16-22 et nos discussions : F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, p. 364-365, 368-369, 373-375, 383-385 et 394).

17. SOCRATE, V, 8 ; SOZOMÈNE, VII, 7, 2 ; A.-M. RITTER, *op. cit.*, p. 79-81, p. 81, n. 1 et p. 260-261 ; M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 530-531. Les pneumatomaques – « ceux qui combattent l'Esprit » – reconnaissent la divinité du Fils, mais non celle de l'Esprit qu'ils tenaient, comme les ariens radicaux le Fils, pour une créature. Ce parti théologique, auquel Épiphane consacre la notice 74 : Κατὰ πνευματομάχων de son *Panarion Haeresis* (circa 374), est identifié pour la première fois, en Égypte et en milieu nicéen, par la troisième des *Lettres à Sérapion* d'Athanase (circa 360) sous le nom de « tropiques » (mais, 605B, πνευματομαχοῦντες). Il fut surtout représenté chez les homéousiens d'Asie Mineure, en particulier dans la mouvance de Macédonios de Constantinople, ce qui valut aux pneumatomaques l'appellation générique de « Macédoniens ».

traduction du vers 1754 : « et (ils) considéraient [à tort – *nous explicitons*] que les déclarations dogmatiques conciliantes n’allaient pas contre la piété », sollicite le texte grec de façon très discutable et affiche une bonne dose de surinterprétation¹⁸. Aussi avais-je proposé une solution quelque peu différente¹⁹ : la “piété” que Grégoire, tout en déplorant que le concile se soit contenté d’enseignements (διδάγματα) *scripturaires* ambigus, reconnaît *lui-même* au kérygme vaudrait en fait, non pour celui-ci, mais très précisément pour ces enseignements pris en vérité et spirituellement, dans le sens de la divinité de l’Esprit. Dans leur « ignorance du mal » – autant dire leur innocence –, les évêques qu’excuse Grégoire n’auraient, selon lui, pas même envisagé la possibilité d’une autre interprétation²⁰. Alors qu’il évoque le cours des débats, ajoutais-je, Grégoire ne pouvait par ailleurs évoquer comme telles les conclusions du concile. Aussi avais-je rendu τὸ ἐν μέσῳ κήρυγμα par « le kérygme débattu », que j’identifiais aux enseignements scripturaires finalement retenus, alors simplement proposés au concile pour constituer le troisième article. Les « pères » de cette proposition, des pneumatomaques ou, plus probablement, les conseillers de Théodose, décidés à réunir le consensus maximal en ne rebutant ni ceux-là, ni les littéralistes, étaient bien dès lors étrangers à la “piété” de son sens spirituel.

J’aurais pu m’épargner, ainsi qu’à mes lecteurs, la présente palinodie, si – piètre excuse pour un chercheur – je ne m’étais laissé prendre au piège paradoxal de *La lettre volée* d’Edgar A. Poe. Alors que je déplorais, dans un autre contexte, que les biographes du Nazianzène aient ignoré l’édit théodosien du 10 janvier 381²¹, j’aurais dû moi-même penser que le vers 1754 pouvait s’y rapporter. Il s’agit bien d’une proclamation officielle – τὸ ἐν μέσῳ = δημόσιον κήρυγμα, comme l’entendait Chr. Jungck²² – et sa “piété” aux yeux de Grégoire ne fait aucun doute. Cet édit professe en effet « une Trinité de substance indivise que les Grecs appellent justement οὐσία » et reconnaît explicitement la divinité de l’Esprit²³. Dès lors, la contradiction entre le jugement

18. Voir la traduction originale, *supra*, n. 5. Mais la construction du participe n’admet aucune nuance de subjectivité qui pourrait en faire l’expression du jugement des évêques de bonne foi, et, comme l’a compris Christopher Jungck, *op. cit.*, comm. *ad locum*, p. 223, εὐσεβῶς ἔχον = εὐσεβέως ὄν.

19. F. GAUTIER, *ibid.*, p. 390-395.

20. L’expression est à rapprocher de la σύμπνοια κακῶν du v. 1770 (voir *infra*, n. 29). Notre passage s’inscrit dans la thématique qui, dans le corpus nazianzène, oppose la duplicité, diabolique, à la simplicité adamique et à la puissance de l’Esprit.

21. F. GAUTIER, *Grégoire de Nazianze, la retraite et le sacerdoce*, p. 385, n. 1 et p. 393.

22. Chr. JUNGCK, *op. cit.*, comm. *ad locum*, p. 223. P. 2, 1, 12, v. 504, la même expression désigne la proclamation publique de la dignité du candidat dans l’investiture épiscopale (B. MEIER, *Gregor von Nazianz, Über die Bischöfe* (Carmen 2, 1, 12), “Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums”, 2 Reihe, Bd. 7, Paderborn 1989, comm. *ad locum*, p. 128). Cf. également κήρυγμα, P. 2, 1, 11, v. 524 et 1724.

23. *Cod. Théod.*, XVI, 5, 6 ; M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 453.

positif de Grégoire sur le κήρυγμα et sa critique concernant l'ambiguïté des « enseignements » pneumatologiques du credo disparaît. De plus, l'édit impérial cautionnait officiellement l'interprétation de ces « enseignements » dans le sens de la divinité et de la consubstantialité de l'Esprit chères à Grégoire. Son existence plaide donc, conjointement avec leur « ignorance du mal » – τό τ'έν μέσῳ κήρυγμα étant grammaticalement sur le même plan que ἀγνοια τοῦ κακοῦ (sujet) –, en faveur des évêques de bonne foi qui ont avalisé la formule du concile. Car c'est bien leur ralliement à celle-ci que notre passage excuse, mentionnant pour commencer leurs réticences et les pressions (à n'en pas douter impériales) qui s'exercèrent sur eux : οἱ βίᾳ μὲν καὶ μόγις / ἀλλ' οὖν συνῆλθον. Le terme συνῆλθον, en effet, ne saurait viser leur participation aux assemblées ni leur venue au concile²⁴, ce dont il n'y aurait pas à les excuser. Dans cette hypothèse, les « pères » du κήρυγμα sont les auteurs de l'édit : les conseillers de Théodose (on imagine mal que celui-ci, toujours au pouvoir à l'époque où parle Grégoire, soit visé), dénoncés comme impies pour avoir imposé au concile un troisième article dont la formulation consensuelle reniait l'édit parfaitement "pieux" qu'ils avaient pourtant inspiré.

Nous sommes maintenant en mesure de proposer une traduction qui "colle" le plus possible au texte tout en intégrant nos acquis interprétatifs dans sa précision :

- 1750 « il y en avait certes quelques-uns qui, quoique contraints et de mauvais gré, s'étaient tout de même ralliés, dotés d'une certaine liberté de parole, tous ceux que leur ignorance du mal excuse d'avoir été abusés par l'ambiguïté des enseignements, et [qu'excuse] aussi l'édit public, qui était pieux,
- 1755 enfant tout à fait différent de ses parents. »

24. Contrairement à l'interprétation la plus courante (voir les traductions *supra*, n. 5), et *a fortiori* avec la leçon des manuscrits *Parisinus gr.* 1277 et *Vindobonensis theol. gr.* 43 au vers 1750 : τινές παρήσαν, une expression avec laquelle ce terme ferait redondance. La récente traduction de Jean Bernardi offre une lecture nouvelle, mais quelque peu contournée à nos yeux. Il rend συνῆλθον par « qui s'étaient joints à moi » (nous soulignons) et l'explique, n. 325 (*op. cit.*, p. 198), dans un sens concret et figuré à la fois : « Voilà donc un Grégoire malade, alité sans doute, qui ne paraît plus au concile et qui est allé habiter un peu plus loin. Il reçoit néanmoins quelques visites d'évêques qui se présentent comme ses partisans. Avec le recul, Grégoire ne les juge pas fiables puisque leur ralliement s'est fait βίᾳ μὲν καὶ μόγις... » Or, si ces évêques, dont il vante la franchise, partageaient les inquiétudes de Grégoire envers tout compromis sur la divinité de l'Esprit (*a fortiori* s'il s'agissait de sa consubstantialité, comme le veut Jean Bernardi), on les voit mal, ralliés à sa personne au moment où il prenait ses distances avec l'orientation contraire des débats conciliaires, faire preuve par après d'autant d'ingénuité. Il s'agit d'excuser des amis orthodoxes, dira-t-on, non de vraisemblance. Mais alors, *quid* du βίᾳ μὲν καὶ μόγις, même entendu comme rétrospectif ? C'est leur ralliement même à Grégoire qui serait désigné comme non fiable, parce que forcé, et l'accusation de duplicité jouxterait l'excuse de la naïveté !

Nous pouvons aussi dégager, brièvement, les implications de cette révision quant à la politique de Théodose à l'occasion du concile, ainsi qu'au rôle qu'y joua Grégoire – ou au sort qui lui fut fait.

Si Grégoire se plaint que « les assemblées alors appartenaient à qui elles appartenaient », c'est Théodose, sans nul doute, qui, sans participer aux débats, fut le véritable maître du concile²⁵, même si le Cappadocien préfère incriminer « l'anarchie » et le « pouvoir de la foule »²⁶. C'est Théodose qui, certainement en vue d'un consensus maximal, convoqua les évêques pneumatomaques et fit proposer une formule qui ne les heurtât pas. C'est encore lui qui, alors que les débats s'enlisaient, invita – subitement (ἤλθον ἐξαπίνης κεκλημένοι), nous dit Grégoire – des évêques égyptiens et de Macédoine dont l'arrivée tardive au synode, jusque-là composé exclusivement d'Orientaux, ne pouvait, en raison d'un antagonisme séculaire, contribuer à la paix²⁷. On a généralement estimé qu'il s'agissait de contraindre les deux camps opposés sur la question du siège d'Antioche à s'entendre là où Grégoire avait échoué à faire adopter un compromis²⁸. Mais, d'autant que le concile laissera cette question en suspens, l'on peut aussi imaginer qu'il s'agissait d'écarter un président que son intransigeance pneumatophile rendait encombrant. Même si elle ne fut pas programmée dès cette convocation, ni – on peut en douter – inspirée par lui, Théodose donna sans aucun doute son aval à la mise en procès de l'investiture du Nazianzène dont les nouveaux venus prirent aussitôt l'initiative. Dans le *Sur*

25. A.-M. RITTER, *op. cit.*, p. 43-44.

26. P. 2, 1, 11, v. 1741-1744.

27. *Ibid.*, v. 1797-1817, où Grégoire souligne par l'ironie l'incongruité de cette convocation et évoque comme première initiative des Occidentaux – il s'agit, plus précisément, du représentant de Rome, Ascholios de Salonique – contre les Orientaux la mise en cause de son investiture au nom de lois « mortes depuis longtemps » (le quinzième canon de Nicée, resté lettre morte en Orient) « qui d'évidence ne [le] concernaient aucunement ». Rappelons que les évêques égyptiens avaient déjà tenté, en vain, de consacrer Maxime évêque de Constantinople avant que Grégoire, qui n'exerçait que *de facto* la direction pastorale de la communauté nicéenne de Constantinople, puisse faire valoir ses labeurs pastoraux et recevoir l'investiture épiscopale régulière (*ibid.*, v. 736-1112).

28. Voir A.-M. RITTER, *op. cit.*, p. 97-102, qui juge cette hypothèse douteuse et, faisant fi pour une fois du témoignage de Grégoire, suppose cette convocation planifiée de longue date ; M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 533-534. La rivalité entre les deux évêques orthodoxes d'Antioche : Paulin, l'homme des Occidentaux, et l'Oriental Méléce, prenait fin avec le décès de ce dernier. Contre ceux des Orientaux qui voulaient lui donner un successeur en la personne du prêtre Flavien et maintenir ainsi la division de l'Église antiochienne, Grégoire proposa, comme le voulaient les Occidentaux, de reconnaître provisoirement, jusqu'à sa mort, Paulin comme seul évêque d'Antioche, mais il ne fut pas entendu (P. 2, 1, 11, v. 1560-1702 ; A.-M. RITTER, *op. cit.*, p. 62-68). Si Théodose échoua finalement à imposer sa volonté sur ce point, il n'en fut pas de même pour la prééminence du siège épiscopal de sa capitale, après celui de Rome, qui rencontrait l'approbation des Orientaux dans la mesure où on subordonnait Alexandrie (A.-M. RITTER, *op. cit.*, p. 92-96).

les évêques, le Théologien suggère en tout cas qu'il fut visé en tant qu'obstacle au consensus doctrinal souhaité par l'empereur en disant de ses confrères :

« ils me congédièrent au loin avec joie, ces chers amis,
comme un balast d'un navire surchargé
me jetant par dessus bord ; car l'homme de bon sens est un fardeau pour les
méchants.
Et ils vont maintenant lever les mains vers Dieu comme des innocents,
présenter des sacrifices purificateurs
et purifier le peuple par des discours mystiques,
eux qui m'ont congédié par malignité,
mais non contre mon gré. Car ce serait une grande honte
d'être un de ces trafiquants de la foi²⁹. »

Après la démission de Grégoire, qu'il ne chercha pas à retenir³⁰, Théodose le fit remplacer par son candidat³¹ : Nectaire de Tarse, *praetor urbanus* de la capitale, un laïc même pas baptisé contrairement aux exigences du deuxième canon de Nicée³², qui fit entériner sans tarder le credo que Grégoire incrimine.

On pourra s'étonner que l'empereur ait poussé, sur l'Esprit Saint, à une formule si en retrait sur l'édit qu'il venait de publier peu auparavant. Mais il s'agissait pour lui, avant tout, de faire confirmer Nicée, et de garantir la paix de "son" Église. D'ailleurs, c'étaient les évêques qui assumaient la décision, lui-même ne se rétractait pas. Il ne se trouvait pas non plus en conflit doctrinal avec l'Église d'Orient ainsi pacifiée, puisque la formule retenue était susceptible d'une interprétation conforme aux termes de son édit. Celui-ci, comme l'indique notre passage, servit même à apaiser les scrupules des pneumatophiles envers la formule voulue par le pouvoir : il leur fournissait une licence et une caution précieuses que le Nazianzène lui-même mit d'ailleurs à profit pour défendre non seulement la divinité, mais encore la consubstantialité de l'Esprit³³.

Quant à notre Théologien, peut-on admettre les (trop nombreuses) raisons qu'il donne à une offre de démission dont il se dit offensé que ses collègues l'aient acceptée avec empressement³⁴ : son désir de solitude³⁵, son dévouement à

29. P. 2, 1, 12, v. 145-153. Cf. *ibid.*, v. 350 : « ils lièrent aussi la langue à plus éloquent qu'eux par une loi. » Qu'on ait attendu de sa présidence une attitude plus coopérative est d'ailleurs tout à fait explicite aux vers 1766 s. du *De uita sua* : en lui accordant la prééminence, ceux qui conspiraient au mal (οἱ γνήσιοι μὲν, εἰς δὲ σύμπνοιαν κακῶν) attendaient de lui qu'il collaborât en toutes choses, mais il refusa de trahir la parole de Dieu et son salut, l'orthodoxie donc.

30. P. 2, 1, 11, v. 1871-1904 ; A.-M. RITTER, *op. cit.*, p. 106-107.

31. SOZOMÈNE, VII, 8, 1-8.

32. Le peu de cas qu'on en fit montre bien le caractère d'opportunité politique du procès fait au Nazianzène, et, *a contrario*, l'agrément de l'empereur à ce procès.

33. Dans le fameux Discours 31, en D. 42, 15-16 et dans les *Lettres théologiques*, I, 66-68 ; II, 1-3.

34. P. 2, 1, 11, v. 1868-1870.

la paix de l'Église³⁶ et son refus de compromettre son salut en souscrivant à un credo qui taisait la divinité de l'Esprit³⁷ ? Je crois avoir amplement montré que le premier motif est peu crédible, et le caractère avant tout rhétorique du second³⁸. Mais qu'en est-il du dernier, qui touche de plus près à notre passage et à la question des positions de Grégoire durant le concile ? Le lien entre son offre de démission et la mise en procès de son investiture est trop évident pour qu'on ne voie pas dans celle-ci la raison décisive (plutôt que le « prétexte » comme l'auteur veut le faire accroire³⁹) de celle-là. Par ce geste, Grégoire espérait peut-être couper court à son procès en étant confirmé sur son trône ou, plus probablement, éviter simplement une déposition infamante. Cependant, si l'on suit notre reconstitution de la politique de Théodose, le refus par Grégoire de jouer le jeu du consensus doctrinal *a minima* sur l'Esprit serait bien à l'origine de ce procès lui-même : le Théologien serait donc de bonne foi quand il donne à sa démission un motif doctrinal.

Francis GAUTIER
PARIS, École pratique des hautes études, V^e Section
CNRS UMR 8584

35. *Ibid.*, v. 1818-1822 et 1919 s. ; D. 42, 24, 14-16 ; P. 2, 1, 12, v. 803-808. Cf. P. 2, 1, 11, v. 1671-1677 : rapportant son intervention sur la question d'Antioche, Grégoire dit préférer « une vie sans trône (...) dans la solitude » à un refus du compromis qu'il propose. *Ibid.*, v. 543-555 et 607-608 et P. 2, 1, 12, v. 71-90 (cf. *ibid.*, v. 598-601), il présente sa venue à Constantinople comme sacrifice de la solitude contemplative.

36. P. 2, 1, 11, v. 1827-1851. Aux vers 1525-1565, Grégoire prétend n'avoir accepté le trône épiscopal de Constantinople que pour servir la paix de l'Église, déchirée par les ambitions personnelles. Il poursuit cette thématique avec la question d'Antioche (v. 1566-1679) sur laquelle, déjà, il aurait agité la menace de sa démission pour la cause de la paix – répondant aux soupçons d'intérêt personnel. L'apologie de son activité constantinopolitaine en D. 42, 19-22 et P. 2, 1, 12, v. 142-143, 792-803, 823-825, obéit au même motif.

37. Cf. *supra*, n. 13.

38. F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce ...*, p. 364-373, 377-378, 380-383, 388-390, 399-402.

39. P. 2, 1, 11, v. 1823-1826.

RÉSUMÉ : En tant qu'évêque de la ville, Grégoire de Nazianze présida un temps le concile de Constantinople (381) qui l'avait nommé, avant d'être contraint à démissionner de son trône épiscopal. Dans le *De uita sua*, il critique manifestement les décisions conciliaires concernant le troisième article du credo. Comment pourrait-il donc déclarer, comme on l'a admis jusqu'à ce jour, de ce même symbole qu'il était "pieux" (orthodoxe), et ce précisément dans un passage (v. 750-755) dans lequel il accuse les « enseignements » du concile d'avoir abusé les évêques pneumatophiles par leur ambiguïté ? Plutôt que de déployer des trésors d'ingéniosité pour résoudre cette contradiction, il semble plus raisonnable d'admettre que l'expression τὸ τ' ἐν μέσῳ κήρυγμα εὐσεβῶς ἔχον se rapporte à l'édit théodosien du 10 janvier 381. On dispose dès lors de meilleures bases pour apprécier la politique de Théodose, le rôle du Nazianzène durant le concile et les raisons de sa démission.

ABSTRACT : As bishop of the city, Gregory of Nazianzus presided for a time over the council of Constantinople (381), that enthroned him, before being forced to resign his episcopal throne. In the *De uita sua*, he obviously criticizes the conclusions of the council regarding the third article of its creed. Up to now, scholars have taken for granted that Gregory declares this very same creed to be "pious" (orthodox). But how could it be the case, as in the same passage (v. 750-755) Gregory blames the ambiguity of the council's « teachings » for having misled the bishops devoted to the divinity of the Holy Spirit ? Instead of expending boundless ingenuity in order to remove this inconsistency, we should more reasonably assume that the phrase τὸ τ' ἐν μέσῳ κήρυγμα εὐσεβῶς ἔχον refers to the Theodosian edict of January 10th, 381. Such an approach will provide us a firmer basis for grasping Theodosius's policy, Gregory's role during the council, and the reasons for the latter's resignation.