

Le dépassement des genres chez les Cappadociens et chez Grégoire de Nazianze en particulier. À propos de la *Métaphysique des sexes* de Sylviane Agacinski

L'ouvrage de Sylviane Agacinski consacré à la «métaphysique des sexes» du christianisme ancien¹ signe avec fracas le triomphe des *gender studies* dans la patristique française. Dans le christianisme des cinq premiers siècles, nous dit l'auteur, «la théologie s'est développée comme philosophie» via l'exégèse allégorique, mais «l'imaginaire ne disparaît jamais complètement de la philosophie et les concepts n'effacent pas les images»². L'androcentrisme de la lettre scripturaire, renforcé par l'héritage philosophique grec³ et les catégories mentales du droit romain, s'est ainsi trouvé modifié, mais non affaibli, dans la philosophie chrétienne. Il s'y présente sous trois aspects principaux : une masculinité divine «métasexuelle» – «genre» métaphysique – dotée d'une fécondité autonome corrélée hiérarchiquement à la fémininité de la Vierge Marie comme pourvoyeuse de la chair du Christ dans l'Incarnation du Fils⁴; une masculinité physique et spirituelle présexuelle dans l'image adamique de Dieu que l'altérité féminine introduite par celui-ci pour lui donner une auxiliaire sur le plan corporel, mais qui représente sa faillibilité, entraînera par le désir dans sa chute et fera entrer avec elle, désormais

1. S. AGACINSKI, *Métaphysique des sexes. Masculin/féminin aux sources du christianisme*, collection “La librairie du XXI^e siècle”, Paris, 2005. Selon H. LEGRAND, «Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? Sondages dans les énoncés de quelques Pères grecs», *Nouvelle revue théologique*, 128/2, 2006, p. 214-239; p. 231-235, Basile de Césarée et surtout Grégoire de Nazianze font exception à l'androcentrisme général en répondant positivement, mais sans pour autant remettre en cause la soumission sociale et ecclésiale de la femme.

2. S. AGACINSKI, *op. cit.*, p. 50-51.

3. Traité p. 19-40.

4. *Ibid.*, p. 83-111.

sa servante, dans le temps de la mort et de la reproduction⁵; un idéal éthique masculin, virilité des saintes ou de l'esprit fait pour commander à l'âme féminine en la soustrayant à l'attraction du corps⁶, cette virilité spirituelle subsistant seule dans l'état angélique, c'est-à-dire asexué, des sauvés, à moins que leur corps glorieux ne conserve son sexe sans l'usage⁷. Quant à l'universalisme paulinien du fameux «ni mâle ni femelle» de Ga 3, 28, s'il «peut s'entendre [...] comme l'abolition d'un monopole masculin de l'alliance avec Dieu», il relève d'un dépassement spirituel de la condition sexuée qu'abolira la résurrection sans remettre en cause la hiérarchie des sexes ici-bas que ce dépassement assume comme indifférente. Il ne vaut, autrement dit, que d'un point de vue spirituel et eschatologique qui préserve au contraire cette hiérarchie dans le «temps qui reste» de l'intervalle messianique⁸. Ainsi en est-il chez tous les auteurs chrétiens anciens, dont aucun «n'a vu chez Paul l'idée d'une égalité des sexes»⁹.

Or les auteurs convoqués dans cet ouvrage étaient pleinement conscients des procédés que mettait en œuvre leur exégèse spirituelle, comme de l'usage rhétorique qu'ils faisaient des références scripturaires. La question est dès lors de savoir si leur discours et leur pensée même assumaient, comme l'affirme Agacinski¹⁰, l'androcentrisme de la lettre scripturaire, ce qui supposerait déjà qu'ils emportent comme un reste connoté de la lettre biblique la catégorie de «genre». En tout cas, si Sylviane Agacinsky trame habilement une tapisserie de l'androcentrisme dans le tissu des textes chrétiens des premiers siècles, elle le fait dans une perspective généalogique achronique autant qu'anachronique où ces textes valent comme origine figée d'une tendance idéologique lourde grevant dès l'origine l'universalisme spirituel du christianisme. Une autre perspective, dynamique, donnerait au contraire à celui-ci tout son relief historique sur le fond d'un androcentrisme antique massif qu'il subvertit tout de même, allant parfois jusqu'à dénier – chez les Cappadociens¹¹ – toute pertinence aux genres dans la sphère métaphysique du divin: de Dieu, mais aussi des «dieux», c'est-à-dire des anges, et de la nature spirituelle «divine» des êtres humains, nature appelée à se réaliser dans la divinisation eschatologique.

Mentionné en passant comme contemporain de Basile de Césarée et de Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze n'a pas été retenu par Sylviane Agacinsky parmi les auteurs chrétiens majeurs des cinq premiers siècles éclairant le sujet. Le corpus

5. *Ibid.*, p. 139, 263-264.

6. *Ibid.*, p. 143-166.

7. *Ibid.*, p. 247-252.

8. *Ibid.*, p. 65-79. Citation p. 67.

9. *Ibid.*, p. 65.

10. *Ibid.*, p.10.

11. Voir V. E. F. HARRISON, «Male and Female in Cappadocian Theology», *The Journal of Theological Studies*, 41/2, 1990, p. 441-471, dont nous rejoignons et complétons les analyses.

étudié était déjà considérable, mais cette lacune y est d'autant plus regrettable que celui que la tradition byzantine appelle, dès qualité, Grégoire le Théologien, aurait sans doute mieux joué le rôle d'exception à la règle de l'androcentrisme dévolu par l'auteur au seul Ambroise de Milan¹². C'est pourquoi le présent article, consacré aux Cappadociens, privilégie l'œuvre du Nazianzène.

I. – LE FILS DE NONNA ET LA TYRANNIE PATERNELLE¹³

Cette exception, sans s'y réduire – loin de là –, a sans doute une dimension personnelle sous-jacente : les récits autobiographiques de Grégoire de Nazianze montrent une relation privilégiée avec sa mère Nonna et des relations difficiles avec son père, Grégoire l'Ancien, évêque de Nazianze, ainsi qu'une estime au moins aussi grande pour elle que pour lui.

Ce que la tradition présente comme l'éloge funèbre de Grégoire l'Ancien par son fils est en fait, chose exceptionnelle, celui d'un couple : il fusionne les discours funèbres consacrés par leur fils à chacun de ses parents, certains passages évoquant Nonna au présent témoignant qu'elle occupait déjà une place importante dans l'éloge funèbre de son mari. Et pour cause : quoiqu'il soit devenu l'évêque de Nazianze, ce n'est pas Grégoire l'Ancien qui donne à sa famille ses quartiers de noblesse spirituelle chrétienne. Ancien hypsistarien, c'est-à-dire fidèle d'un culte monothéiste syncretique combinant des éléments juifs et iraniens, il doit à l'ascendant de sa femme, chrétienne de naissance, ou à celui des parents de celle-ci, sa conversion au christianisme : sans doute imposée comme condition de l'union, elle rencontra l'opposition de sa propre mère, qui envisagea de le déshériter. Nonna, la « femme forte » (*gunaika andreian*) de Prov. 31, 10, nous dit Grégoire, « quoi-qu'elle jugeât que la meilleure des choses fût d'être soumise à l'homme selon la loi du mariage, n'eut pas honte de s'offrir elle-même comme maître de piété (*tēs eusebeias ... didaskalon*)»¹⁴. Il inverse sciemment, ce faisant, le rapport traditionnel, dans le couple idéal de l'Antiquité tardive, philosophique, qui fait du mari le maître spirituel de son épouse, et dépasse la quasi-parité à laquelle la femme pouvait atteindre dans ce couple harmonieux¹⁵. Dans un autre passage consacré

12. *Ibid.*, p. 196-197.

13. Voir J. McGUCKIN, *Saint Gregory of Nazianzus. An intellectual biography*, Crestwood, New York, 2001, p. 11-26 ; F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses », vol. 114, Turnhout, 2002, p. 257-267. Sur la famille antique et la *patria potestas* en particulier, voir les contributions de G. Sissa, et surtout Y. Thomas et A. Roussel dans *Histoire de la famille*, t. I : *Mondes lointains*, A. Burguières *et al.* (dir.), Collection « références », Paris, 1986, aujourd'hui reprises dans G. SISSA-Y. THOMAS-A. ROUSSELLE, *La Famille dans la Grèce antique et à Rome*, Collection « Historiques », Bruxelles, 2005.

14. Disc. 18, 5-8 ; citations : 7 et 8, PG 35, 992 D et 993 B, respectivement.

15. Cf. P. BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1988, p. 34-38. Les sarcophages des II^e-III^e siècles évoqués par Peter

au couple de ses parents, lequel passage insiste aussi sur le fait que Nonna, née de parents « libres », c'est-à-dire chrétiens, fut la cause de la conversion de son mari, Grégoire écrit précisément : « Il fut pour elle ‘le bon pasteur’ qu’elle avait souhaité et à qui elle avait montré le chemin, et c’est d’elle qu’il apprit à bien mener le troupeau [...] ils ont dans leur couple le même rang, le même esprit, la même âme¹⁶. »

D’autre part, la vocation « monastique » de Grégoire Fils, entendons par là celle d’une vie consacrée impliquant le célibat, mais non exclusive du sacerdoce dans lequel son père devait souhaiter le voir lui succéder à la tête de son évêché, se joue dans le ventre maternel, par une consécration *in utero* à la prière de Nonna : prière à laquelle il doit son sexe et l’interdiction d’en user ; et consécration qui, par une « aliénation » de type juridique, le soustrait aux droits paternels pour faire de lui, dès l’enfance, le serviteur et le protégé du Christ¹⁷. C’est aussi Nonna qui assurera sa première éducation religieuse, lui remettant les Écritures dont elle était probablement plus familière que son époux. Grégoire confirmara à l’âge de raison le choix maternel de la « vie angélique » à laquelle deux figures virginales féminines, Pureté et Continence, l’appelèrent dans une visiteation onirique qui résolut son « (Edipe » dans la sublimation¹⁸.

Tandis que Nonna fut pour lui une mère spirituelle dont il accomplit le vœu de son plein gré, les relations de Grégoire avec son père, face à la colère duquel il avoue avoir été « sans courage »¹⁹, furent conflictuelles. Lorsque celui-ci signa le credo homéen de Constance II, Grégoire déserta pourtant l’Église paternelle qu’il ne réintégra pas sans critiquer vertement le manque de compétences théologiques et le style de pouvoir autoritaire que son père manifesta à cette occasion. La figure paternelle est chez lui étroitement liée à la « tyrannie »²⁰ que celui-ci, puis son ami

Brown à ce propos montrent précisément le mari dans l’attitude du didascale, main droite levée, qui est par excellence celle du Christ Philosophe.

16. Disc. 8, 4-5, citation 5, trad. M.-A. Calvet-Sébasti, *SC* 405, p. 255. Cf. Poème 2, 1, 1, v. 117-134. Au vers 134, Grégoire écrit : « je ne saurais contester qu’il y a entre eux une compétition » (pour l’excellence chrétienne), trad. J. Bernardi, *Grégoire de Nazianze, Œuvre poétique*, t. I. *Poèmes personnels*, II, 1, 1-11, Paris, 2004, p. 11, qui souligne que Grégoire « met sa mère sur le même plan que son père, malgré la double supériorité de l’homme et de l’évêque »; Poème 2, 1, 11, v. 57-58 : « ma mère [...] était apparée à un tel homme [...] comme son contre-poids infléchissable ». V. E. F. HARRISON, *op. cit.*, p. 464, note quant à lui, qu’en Disc. 18, 8, « Nonna’s husband is praised for his acquiescence in a passive role, a behavior that Hellenistic culture generally condemned in men ».

17. Poème 2, 1, 11, v. 68-92, éd. Tuilier et Bady, Paris, 2004, p. 60-61 et Poème 2, 1, 1, v. 424-466, *ibid.*, p. 29-32.

18. Poème 2, 1, 45, v. 191-269, *PG* 37, 1367-1372.

19. Poème 2, 1, 11, v. 493-494, p. 78.

20. *Ibid.*, v. 345, 392.

Basile, cet «autre père, bien plus pesant»²¹ pour lui, en tant que métropolite de Cappadoce, exercèrent sur lui : ordonné par le premier dans le clergé de Nazianze, promu évêque de Sasimes par le second avec l'appui de l'autre, et finalement auxiliaire épiscopal de Nazianze, il n'eut le choix, jusqu'à ce que, sur le tard, on l'appelât providentiellement à la tête de l'Église nicéenne de Constantinople, qu'entre deux positions ecclésiastiques locales subalternes – et, pour la seconde, fort ingrate. De plus, son père comptait sur lui pour la gestion des domaines familiaux, un véritable boulet pour lui dont les ambitions étaient surtout intellectuelles et littéraires. Ses fuites dans la solitude après ces ordinations témoignent ainsi moins d'un refus du ministère motivé par sa vocation monastique que d'une ambition contrariée et du désir d'échapper à une sujexion humiliante pour un homme conscient de ses talents oratoires exceptionnels et qui ne pouvait accepter d'être instrumentalisé, comme il s'en plaint de la part de Basile dans ce que l'on appelle «l'affaire Sasimes»²². Le choix de la vie «solitaire», *i. e.* monastique, était en effet à l'époque le seul moyen avouable pour l'individu d'échapper aux obligations sociales profanes, en particulier familiales, qui l'enserraient de toutes parts²³ et de vivre pour lui-même. Mais ce n'est que sous sa forme érémitique qu'elle pouvait vraiment soustraire Grégoire, dès lors qu'il était ordonné, à l'autorité épiscopale. En se réfugiant dans la montagne, lui qui pourtant n'était pas favorable à ce mode de vie sauvage et ne s'y est jamais fixé durablement, sut montrer sa détermination face aux diktats de ses «pères» et affirmer son indépendance, garantie et guidée par le libre souffle de l'Esprit.

Selon le droit et les coutumes patriarchaux de l'époque, le fils restait soumis à la formidable *patria potestas*²⁴ de son père tant qu'il vivait, dans une situation de minorité peu éloignée de celle des femmes à l'égard de leur époux et que l'exceptionnelle longévité de Grégoire l'Ancien prolongea pour son fils jusqu'à la cinquantaine. L'autorité épiscopale obéissait à ce même modèle autoritaire contre lequel Grégoire s'élève en préconisant le doux pouvoir de la persuasion pastorale selon un idéal proche de celui de l'époux philosophe dans le stoïcisme. Si Jean Bernardi souligne que Grégoire «met sa mère sur le même plan que son père, malgré la double supériorité de l'homme et de l'évêque»²⁵, c'est quant à lui l'autorité du père et de l'évêque cumulées en la personne de Grégoire l'Ancien

21. *Ibid.*, v. 390, p. 73 ; Disc. 11, 3.

22. Disc. 43, 59.

23. P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1978, p. 163-174, voit ainsi dans l'anachorète égyptienne le moyen de se soustraire aux obligations et mesquineries de la vie villageoise, cas particulier de la «société du face-à-face» qui caractérise la vie sociale de l'Antiquité tardive (*ibid.*, p. 26-27).

24. Dont il faut rappeler que, dans le droit romain, elle impliquait jusqu'au droit de vie et de mort.

25. Nous renvoyons le lecteur aux quelques pages d'Aline Rousselle sur «Les modifications chrétiennes» de l'éthique familiale antique (p. 350-356) dans l'article cité *supra*, n. 13.

qu'il eut à subir. Ayant en outre pu apprécier en sa mère, en sa sœur, en la sœur et la mère de Basile également, des femmes émancipées par leur piété, autant qu'il était pensable à l'époque²⁶, il sympathisa ainsi tout naturellement, comme on le verra, avec la cause des femmes.

II. – DIEU LE « PÈRE » ET LA TRINITÉ CHEZ GRÉGOIRE LE THÉOLOGIEN

L'arien Eudoxe de Constantinople défendait un monothéisme strict dans lequel le Christ était créé et non à proprement parler, selon le mot de l'Écriture (Ac 13, 33 = Ps 2, 7; He 1, 5), «engendré», en avançant les implications anthropomorphiques d'ordre social et sexuel – à ce compte, Dieu aurait un pénis! – de cette génération²⁷. À l'inverse de cette argumentation, les Pères cappadociens écartaient ces implications indignes de la transcendance divine afin de conserver une «génération» d'un ordre tout différent, dont la notion, mystérieuse pour nous, soit au maximum tenue à l'écart de la «création»: contrairement à celle-ci, cette «relation» interne à l'être divin garantissait la pleine divinité du Fils en tant qu'hypostase de la nature ou de la «substance» (*ousia*) divine. Sa signification spirituelle, qu'il exprime aussi le couple d'appellations «Père» et «Fils» et la dénomination de ce dernier comme «Image» parfaite – identique à son modèle – du Père, accessible par analogie avec la génération du vivant, entre autres humaine, consiste dans la seule transmission de nature ou d'essence²⁸. S. Agacinski retient de cette relation que «le père est *celui qui produit la ressemblance*» et que le christianisme, ici comme avec la création d'Adam selon l'image et la ressemblance spirituelles, fait de cette paternité spirituelle le privilège de Dieu selon «un schéma d'engendrement paternel 'pur'» qui «exclut toute altérité sexuelle»: triomphe métaphysique, semble-t-elle vouloir dire, de la toute puissance du Père, du genre masculin, au moment même où sur le plan terrestre «le principe patriarchal antique» se voit ainsi subverti²⁹. Est-ce si sûr? Les mystères de la «génération» du Fils et de la création spirituelle s'expriment certes dans ce registre, mais l'effet de sens ainsi produit est-il vraiment le sens «intenté»? N'est-il pas au contraire

26. Comme Nonna, Gorgonie, la sœur de Grégoire, fait figure de chef spirituel de sa maisonnée qu'elle transforme en un monastère domestique après avoir imposé à son époux de la suivre dans la continence comme elle le fera dans le baptême (Disc. 8, 8, 11-14, 20), cf. F. GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Turnhout, 2002, p. 319. La sœur de Basile, la grande Macrine, après avoir perdu son fiancé, s'émancipe en choisissant, contre l'avis de ses parents, de «vivre pour elle-même» (*Vie de Macrine*, 5, 4 s.) en embrassant la vie virginal sous la seule tutelle du Christ. Elle entraîne sa mère, auprès de qui elle était demeurée, à transformer la maisonnée en monastère domestique et, sans doute après la mort de son époux, à s'établir avec elle à la tête d'un véritable couvent de moniales sur le domaine familial d'Annési.

27. Cf. R. VAN DAM, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphie, 2003, p. 121 et sa note 15.

28. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Disc. 29, 16; 31, 11. S. AGACINSKI, *op. cit.*, p. 96, définit bien ainsi l'orthodoxie nicéenne.

29. S. AGACINSKI, *op. cit.*, p. 97-100; citations: p. 97, 100 et 99, respectivement.

révoqué, comme paradoxe signifiant, par cela même qu'il signifie: la transcendance de ces relations à l'égard de la catégorie de genre ? Telle est la thèse que nous entendons étayer en nous situant résolument à l'écart du procès d'intention, du côté de l'intention, c'est-à-dire de la pensée même des Pères cappadociens dans sa dimension dynamique, dans son geste exégétique et sa visée spéculative. Cette pensée, en effet, ne réside pas dans les «images» scripturaires empruntant aux catégories «terre à terre» du genre que travaillent leur discours, elle s'élabore dans leur dépassement interprétatif qu'exige le sens divin des Écritures et que celles-ci indiquent précisément par leur usage paradoxal, manifestement déplacé. S'arrêter à la «langue de l'ontologie» et à son «vocabulaire sexué» comme le fait Sylviane Agacinski c'est tout bonnement aplatis sur la lettre dont ils s'affranchissent les textes de nos auteurs, faire de cette lettre qu'ils pensaient – c'est-à-dire «pesaient» – avec le plus grand soin pour en *extraire* la pensée divine, un impensé qu'elle n'était en aucun cas pour eux. C'est, autrement dit, selon la distinction établie par Benveniste, confondre le sémiotique et le sémantique, la langue et le discours, les signes et le sens «intendé» dans leur articulation³⁰.

La théologie trinitaire de Grégoire de Nazianze en est une éclatante illustration. Certes, lorsqu'il dit que «le Père est véritablement père et beaucoup plus véritablement, bien sûr, que ce qui se passe chez nous (cf. Ep 3, 15)»³¹, on trouve chez lui, non l'idée d'un privilège divin de la paternité, mais du moins celle que la paternité divine est archétypale. Elle l'est entre autre parce que ce Père l'est comme «solitaire [célibataire] car il ne l'est pas par accouplement», que sa paternité, pour parler comme Agacinski, est métasexuelle. Mais ce n'est pas pour autant selon une «masculinité métasexuelle», comme elle le dit de la fécondité du Verbe³²: car la catégorie du «genre», pour les anciens, n'a pas de pertinence hors la sexuation si ce n'est, on le verra, grammaticale. Ce que Grégoire souligne là comme dans les autres traits de la paternité divine – son absence d'antécédent, son autosuffisance et sa plénitude, son caractère originel et atemporel –, c'est qu'elle a un mode propre et singulier, sans (presque) rien de commun avec la paternité humaine, en tout cas pas une masculinité quelle qu'elle soit³³. L'idée d'une sexualité divine est si peu crédible qu'elle ne peut être imputée à l'adversaire arien que selon l'argument du «à ce compte», comme caricature de la temporalité et de la passibilité que l'arianisme associe à la «génération» du Fils. Mais cette caricature n'est pas sans fondement: telle que la conçoivent les ariens, la «génération» du Fils, assimilée à une création première, enjambe ainsi la limite séparant la réalité divine éternelle et immuable de sa création et situe déjà le Fils du côté de cette dernière, d'un ordre successif qui est entre autres celui des générations charnelles. Il s'agit au contraire de dépasser l'image scripturaire de la «génération» ou de la relation père-fils, de

30. É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris, 1974, p. 64.

31. Disc. 25, 16, trad. J. Mossay, SC 284, p. 197.

32. S. AGACINSKI, *op. cit.*, p. 100 et cf. p. 110-111 pour l'idée appliquée à la filiation divine.

33. Disc. 25, 16.

la laisser en arrière comme point d'appui et de départ terrestre à partir duquel l'intelligence s'élève jusqu'au sens spirituel, au-delà de toute comparaison et de toute représentation³⁴. Or si cette « génération » divine transcende les implications temporelles liées à celle que nous pouvons connaître ici-bas, elle ignore *a fortiori*, c'est un des traits distinctifs de la transcendence de la Paternité divine, la dualité des genres qui nous divise³⁵. Ainsi, l'archétype divin, et cela vaut aussi de la filiation du Fils en regard de notre filiation adoptive, n'est archétypal que dans sa transcendance à l'égard de ce dont il est l'archétype dans l'ordre de la création, y compris la distinction masculin/féminin.

Selon Agacinski, cependant, on pourrait voir là le mystère d'une absolutisation du genre masculin qui le conserverait sans son autre, le genre féminin, sur le plan métaphysique. Sur le trajet inverse, celui qui, de la paternité humaine, remonte vers la « paternité » divine archétypale dont elle est le paradigme sensible, le Discours 31 montre pourtant bien que la propriété du « Père » ne se confond pas avec une quelconque « paternité » susceptible de renvoyer au genre masculin :

« ... le Fils est ‘Fils’ selon une relation d’ordre plus élevé, puisque nous ne pouvons pas exprimer autrement qu’il vient de Dieu et qu’il est consubstantiel; dès lors nous devons regarder comme indispensable d’appliquer à la divinité dans un sens métaphorique les mots d’ici-bas, en particulier ceux qui désignent chez nous la parenté. À ce compte, tu nous imaginerais peut-être que Dieu est mâle, puisqu’on le nomme ‘Dieu’ (*Théos*) et Père (*Patèr*); et la divinité (*tēn théotēta*), femelle, d’après le genre des mots (*tais klēsesi*); et l’Esprit (*to Pneuma*, neutre), ni l’un ni l’autre, puisqu’il n’engendre pas³⁶! »

L’analogie entre la relation de parenté humaine père-fils, et celle du « Fils » au « Père » doit faire abstraction des caractères propres à l’ordre du créé que véhiculent ces « mots d’ici-bas » : la finitude, le *diasistema* temporel et spatial, la corporeité et bien sûr le sexe. Mais aussi le genre, fût-il métaphysique : dans le cas de l’être transcendant, le genre grammatical est arbitraire, insignifiant, parce que sans référence au genre sexuel – quel qu’il soit – avec lequel il ne doit pas être confondu. Le « genre » n’est donc que le versant fantasmatique, trompeur, de signifiants humains impropre à dire le rapport des deux hypostases divines concernées, mais qui néanmoins, dans la métaphore de la paternité ou de la filiation, par un déplacement de sens qui est aussi dépassement, disent quelque chose

34. Ce que Grégoire dit, Disc. 28, 13, des qualités exprimées par les noms divins, à savoir qu’elles sont incomparables, et irreprésentables dans leur unité substantielle, quoique pensables à partir des images qui pourtant ne sauraient les représenter, vaut des relations trinitaires, intrasubstantielles et indivisives, et en particulier de la « génération » du Fils par le Père. Car « la Trinité [...] est au-dessus du monde, au-dessus du temps [...], incompréhensible, seule à connaître l’ordre qui réside en elle-même » (Disc. 6, 22, trad. M.-A. Calvet Sébasti, *SC* 405, p. 177); Dieu « dépasse toute idée de temps et de nature » (Disc. 38, 7, trad. P. Gallay, *SC* 358, p. 117).

35. Disc. 29, 4-5.

36. Disc. 31, 7, trad. P. Gallay, *SC* 250, p. 289.

de leur relation métaphysique, c'est-à-dire ni créaturelle ni créationnelle³⁷: la relation d'origine et la communauté de nature³⁸ à laquelle le sens de la métaphore doit être réduit.

La distinction des hypostases au sein de l'*ousia* commune, d'ailleurs, se ramène à leurs corrélations, plus précisément celles du Fils et de l'Esprit à leur commune *archè*. Or la doctrine trinitaire du Nazianzène interdit d'identifier la « paternité » de Dieu le Père à cette qualité d'*archè* où s'origine leur consubstantialité. Le Théologien distingue en effet la relation de l'Esprit au « Père » ou « Principe » de la « génération » propre au Fils en la définissant comme « procession », ce qui illustre bien le caractère tout abstrait et pour ainsi dire technique de ces relations à un même Principe dont la « paternité » ne coïncide pas avec son statut princiel³⁹ mais qu'il faut distinguer pourtant l'une de l'autre pour ne pas confondre ou considérer comme des doublons les hypostases du Fils et de l'Esprit. D'ailleurs, Grégoire avertit de ne pas chercher à savoir le « comment » de la « génération », et de la « procession », cachées dans le mystère de la Trinité⁴⁰, et insiste sur le fait que la première est « au-dessus du *logos* » (langage et raison), et « ineffable »⁴¹, qu'elle doit « être honorée en silence »⁴².

Pour éclairer cette consubstantialité, Grégoire recourt plus loin à la comparaison avec le trio Adam-Ève-Seth, l'un façonné, l'autre prélevée, le dernier seul engendré, mais, nous y reviendrons, tous trois d'une même essence humaine, et précise :

« Et je parle de la sorte non parce que j'attribue à la divinité d'être façonnée ou prélevée ou affectée par rien de corporel [...] mais je contemple dans ces choses, comme sur une scène de théâtre, ce que l'intelligence perçoit, car aucune de nos comparaisons (*tōn eikasmazomenōn*) n'est de nature à atteindre toute la vérité dans sa pureté⁴³. »

L'accent n'est donc pas mis sur la génération, mais, *exemplum* scripturaire à l'appui, sur le fait que l'identité d'essence soit compatible avec des modes de production différents, pour lesquels ont été d'ailleurs évoqués auparavant divers genres de reproduction du règne animal ignorant la dualité sexuelle. La connaissance partielle (cf. 1 Co 12, 13) recelée dans la comparaison n'éclaire le mystère de la consubstantialité trinitaire qu'épurée des traits que véhiculent les images, lorsque celles-ci s'effacent en tant que telles, sous le regard perspicace de l'intellect, pour livrer une analogie purement noétique. Dans ce recul comparable à celui qui, des

37. Ainsi Basile insiste-t-il sur le fait que la relation du Père au Fils est « au-delà de tout », entre autres de la temporalité (*pantōn epekeina*, *Contre Eunome*, I, 20).

38. Disc. 29, 16.

39. Disc. 2, 38; Disc. 29, 2; Disc. 39, 12.

40. Disc. 20, 9-11; Disc. 29, 8; Disc. 25, 16.

41. Disc. 29, 4 et 5.

42. *Ibid.*, 8.

43. Disc. 31, 11, trad. P. Gallay, *SC* 250, p. 297.

décors peints en trompe-l’œil du théâtre antique, livrait au spectateur une vision formelle vraisemblable par l’effacement du détail matériel des taches contrastées pour n’en retenir que la part lumineuse⁴⁴, la différence des sexes impliquée par le cas de Seth est si négligeable qu’elle n’est qu’un détail parmi d’autres de la part matérielle qu’offre l’image du trio humain.

Le passage du *De Trinitate* d’Augustin (XII, v, 5 - VII, 12) étudié par Agacinski⁴⁵ confirme notre lecture à la manière d’un négatif photographique tiré d’un positif original. Augustin critique en effet l’usage de la famille comme métaphore de la Trinité, du fait de la hiérarchie que cette métaphore implique : l’inégalité entre l’homme, dont le corps est à l’image de Dieu et qui ne doit pas se voiler, et la femme, pour laquelle ce n’est pas le cas quoiqu’elle soit également image de Dieu en tant que créature spirituelle⁴⁶, rend cette image inadéquate par rapport à l’égalité des trois personnes de la Trinité. Il faut donc s’en tenir au symbole trinitaire biblique des trois hommes de la théophanie de Mambré. Sans doute cette critique vise-t-elle la comparaison de Grégoire qu’on vient d’évoquer : Augustin fait encore écho au Discours 31 du Théologien quand il ironise sur la confusion des genres grammatical et sexuel : « Va-t-on dire que la Sagesse [un des noms du Fils] est du sexe féminin, parce que le mot qui la désigne, en latin *comme en grec*, est du genre féminin⁴⁷? » En termes de méthode d’illustration, le procédé d’Augustin est bien inverse de celui de Grégoire : le premier adapte l’image, dans sa valeur imaginaire propre ainsi conservée, au sens spirituel, le second en conserve les imperfections pour les neutraliser par le commentaire comme quantité négligeable pour l’entendement du vrai spirituel. L’un craint de projeter l’ombre des genres et de leur inégalité dans la théologie, l’autre néglige résolument dans l’image la différence des genres, selon une conception théologique de l’anthropologie qui, nous le verrons, le conduit à s’opposer à l’androcentrisme. Mais c’est fausser le propos d’Augustin que d’y voir, comme le fait S. Agacinski, une exclusion du féminin au profit du masculin dans la Trinité quand il s’agit simplement d’une exclusion de la hiérarchie signifiée par la différence des sexes au sein de la famille, et du genre au niveau transcendant de la divinité.

44. Cf. Disc. 30, 17, où la « peinture d’ombre », *skiagraphia* du Parménide 165 c-d sert d’image pour l’esquisse du Dieu Un qu’au mieux le théologien pourra former, en une synthèse des qualités divines telles qu’il peut se les représenter à travers ses noms imaginés, comme l’« ombre portée » de sa substance.

45. P. 101-103.

46. Augustin met en relation Gn 1, 26-27 et 1 Co 11, 7, relation centrale dans tout le débat sur la femme image de Dieu.

47. *De Trinitate*, XII, v, 5, trad. P. Agaësse, BA 16, Paris, 1955 (nous soulignons).

III. – MARIE ET LA DOUBLE GÉNÉALOGIE DU CHRIST CHEZ LE MÊME

Le *De uita sua* désigne le Christ comme «issu d'un Père célibataire et d'une mère célibataire» (*ton ek monou Patros te kai métros monês*)⁴⁸:

«... il s'est vidé
de la gloire divine éternelle, Fils sans mère du Père
qui s'est manifesté à nous comme un extraordinaire fils sans père (cf. He 7, 3)⁴⁹.»

Où l'on peut comprendre, sans confusion des ordres et de façon asymétrique, qu'à la «génération» transcendante du Fils, sans mère divine, répond une maternité charnelle, mais miraculeuse puisque virginal, de Jésus, le Christ dans lequel le Fils s'incarne. Selon Agacinski, cette filiation hors norme désexualise la génération mais conserve «la trace de ce qui est relevé, c'est-à-dire du couple sexué, avec sa dissymétrie et sa hiérarchie» – elle les absolutise même –, en assignant à la femme «un rôle subordonné», instrumental: donner chair au Fils de Dieu. En elle, dit en effet Grégoire, le Fils «s'est vidé de sa gloire», s'est arraché à sa transcendance absolue pour se manifester à nous. Mais, précisément, cet effet de sens de la conception virginal du Christ n'est qu'une incidence fallacieuse de l'«inhumanisation» (*enanthropèsis*)⁵⁰ de Dieu le Fils, et Marie est tout autant le vecteur de l'autre versant de l'incarnation: la «divinisation» de l'homme qui s'opère en son sein dans la personne du Christ. Grégoire, le premier, lui donne régulièrement le titre prestigieux de *Theotokos*, «Mère de Dieu» que consacrera la théologie byzantine. Il échappe d'ailleurs au schéma christologique *Logos/sarx* auquel se réfère Agacinski⁵¹: selon lui, «Le verbe s'est fait chair» du Prologue johannique est une synecdoque pour «l'inhumanisation» du Verbe, l'union divinisatrice de l'homme et du Verbe opérant entre l'intellect divin et un intellect humain déjà uni à l'âme et à la chair et qui a besoin, le premier en tant qu'hégémonique et responsable du péché, d'être sauvé et donc assumé⁵². D'autre part, il insiste sur la distinction, selon la double nature du Christ, entre ce qui, dans les Évangiles, concerne son humanité et ce qui est dit de lui en tant que Dieu⁵³, principe exégétique qu'il applique d'abord au domaine la génération :

«Au commencement il était sans cause – car la cause de Dieu, quelle est-elle ? –; mais plus tard il est né grâce à une cause. Cette cause, c'était que tu sois sauvé [...] Il a été engendré, certes, mais il avait été engendré; il est né d'une femme, mais d'une vierge:

48. Carm 2, 1, 11, v. 650.

49. Poème 1, 1, 9, v. 39-41, PG 37, 459A-460A.

50. *Lettres théologiques*, I, 46 et 50; II, 4, 8 et 12.

51. S. AGACINSKI, *op. cit.*, p. 107-111.

52. *Lettres théologiques*, I, 32-59; II, 24-28.

53. Disc. 29, 18. Les *Lettres théologiques*, qui visent plus spécifiquement l'apollinarisme, quand les discours théologiques ont pour cible l'arianisme, insistent quant à elles sur l'union intime de ces deux natures, cf. I, 18-21.

voilà des traits, les uns humains, les autres divins. Il est sans père ici-bas, mais sans mère là-haut : tout cela est le fait de la divinité⁵⁴.»

Ainsi, dans le chiasme de sa double généalogie, l'absence de père – géniteur – humain du Christ, si elle signale, en tant que « trait divin », l'origine divine de son incarnation comme événement économique, ne renvoie pas directement à sa filiation transcendante en tant que Fils divin, laquelle appartient à une sphère séparée : « Il est sans père *ici-bas*, mais sans mère *là-haut*⁵⁵. » Elle ne complète pas la maternité virginal de Marie par la Paternité divine, mais les deux se croisent selon une inversion qui marque l'écart entre elles au lieu même de leur croisement temporel, l'Incarnation. Autrement dit, la rhétorique paradoxale des genres dont Grégoire use pour signifier le mystère de l'Incarnation déconnecte la maternité de Marie, comme la « génération » théologique du Fils en tant que Dieu, de la complémentarité des genres, déconnection transcendante que la première, par sa modalité « extraordinaire », réplique – conserve et signale – en chiasme sur le plan de l'économie :

« Celui dont la génération selon la chair est d'un genre à part (*diaphôros*) – car où as-tu connu chez les tiens la Vierge Mère de Dieu (*theotokon parthenon*) ? – celui-là a aussi une génération spirituelle incomparable. En d'autres termes, celui dont l'être n'est pas le même que le nôtre engendre aussi différemment⁵⁶. »

Cette déconnection n'est pas surmontée par la conjonction dans le Christ du Fils de Dieu et du fils de Marie, puisque justement la conception de Jésus est d'un ordre tout à fait distinct de la « génération » du Verbe, celui de l'économie de l'Incarnation, de l'entrée dans le temps d'un Fils engendré avant tous les temps. L'une et l'autre portent la trace de la complémentarité terrestre des genres, mais à son degré zéro, comme signe d'une double absence qui réfère dans l'ontologie non à une privation, mais à une perfection métaphysique dans un cas, surnaturelle dans l'autre : la première étant hors genre pour que rien ne manque à la divinité du Fils et ne pouvant donc trouver son pendant dans la féminité maternelle de Marie en vertu de laquelle rien ne manque à l'humanité de Jésus, au contraire caractérisé comme Christ par ce que sa conception échappe au défaut d'une origine sexuelle.

Si, dans *La passion du Christ*, Grégoire fait dire à Marie : « J'ai été fiancée/mariée à Dieu »⁵⁷, ce n'est pas au Père en tant que tel – inséparable de la Trinité –,

54. Disc. 29, 19, trad. P. Gallay, *SC* 250, p. 217-219. Cf. *Lettres théologiques*, I, 13-14; Poème 1, 2, 2, v. 62-64, *PG* 37, 406 A.

55. *Ibid.* (nous soulignons).

56. Disc. 29, 4, trad. P. Gallay, *SC* 250, p. 185.

57. (*tô theô mnêsteuomai*) éd. Tuilier, v. 557, *SC* 149, p. 172. L'attribution de ce centon d'Euripide au Cappadocien est contestée, mais les arguments de A. TUILIER, *Grégoire de Nazianze, La passion du Christ. Tragédie*, *SC* 149, Introduction, et de F. TRISOGLIO, *San Gregorio di Nazianzo e il Christus Patiens. Il problema dell'autenticità gregoriana del dramma*, Florence, 1996, nous semblent assez forts pour l'admettre.

mais c'est qu'elle est le prototype de la vierge consacrée, dont la consécration est assimilée à un mariage spirituel avec le Christ⁵⁸. Aussi bien la conception du Christ est elle décrite comme acte du Fils qui « prit pour mère » Marie⁵⁹ puisque « Dieu voulut naître de la femme, devenir homme tout en conservant sa dignité »⁶⁰, c'est-à-dire en n'étant pas engendré dans les passions de la chair. Quant à l'asymétrie opérant au sein du chiasme liant les deux versants de cette généalogie, non seulement elle ne signifie pas, dès lors, une hiérarchie entre les genres qui n'ont de validité qu'ici-bas, mais la généalogie terrestre du Christ, fils de David du point de vue de la paternité légale, joue « en faveur des femmes » parce que Marie a été élue pour lui donner naissance selon une modalité extraordinaire. La conception du Christ, « mortel autoconstruit » – *autopagès*, terme évoquant la « coagulation » du sperme formant l'embryon selon les conceptions antiques, mais précisément exclue dans le cas du Christ – « dans les saintes entrailles d'une femme ignorante du mariage »⁶¹, « race de David » mais, en tant que Verbe, « modeleur d'Adam »⁶², dépasse notre entendement parce qu'elle est l'œuvre du Verbe. Sans géniteur humain, lequel, pour les Anciens, donnait forme à la matière intra-utérine et transmettait ainsi sa race et sa ressemblance à son rejeton, elle laisse la place libre pour une filiation charnelle uniquement matrilinéaire qui remonte à Aaron⁶³. Mais il ne peut-être question de transmission d'un *genos* ni d'un *eidos* entre le Père et le Fils : s'ils sont consubstantiels via la « génération », Dieu, en son essence, est sans *eidos*, même intelligible⁶⁴.

Dire, comme le fait Agacinski, que, par sa virginité, Marie « ne réalise pas une perfection féminine » au motif que cette virginité consacrée la soustrait « à la sexualité et, d'une certaine façon, à son sexe »⁶⁵ ne se peut évidemment que d'un point de vue féministe moderne, non de celui des Pères. Pour Grégoire, au contraire, elle est La perfection féminine : une perfection sans égale puisqu'elle conjoint à la virginité consacrée, forme de vie supérieure au mariage, la fécondité charnelle qui permet à la femme mariée d'occuper le second rang en tant que pourvoyeuse de vierges⁶⁶.

58. Poème 1, 2, 2, v. 597, PG 37, 567.

59. *La passion du Christ*, v. 520, trad. A. Tuilier, SC 149, p. 169.

60. *Ibid.*, v. 580-582, p. 175.

61. Poème 1, 1, 9, v. 69 et 46-47, PG 37, 460 et 462, respectivement.

62. Poème 1, 1, 2, v. 62-63, PG 37, 406.

63. Poème 1, 1, 18, v. 36 s., PG 37, 483.

64. Disc. 37, 2; Poème 1, 1, 8, v. 73 = Poème 1, 2, 1, v. 95. Cf. Disc. 38, 10 : son essence est inconcevable, car cela supposerait une limitation, un « contour » intelligible.

65. S. AGACINSKI, *op. cit.*, p. 119. Quant à l'idée qu'elle échappe par sa sainteté à la faiblesse propre à son sexe, parce que la vertu – la continence – serait par essence virile, nous en ferons justice plus loin.

66. Disc. 37, 10.

IV. – L’HYPERBOLE DE LA VIRGINITÉ CHEZ GRÉGOIRE DE NYSSE

Dans le *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse, on lit que l’idée de virginité accompagne « celle du Père incorruptible, car c’est un paradoxe que la virginité soit trouvée chez un Père qui possède un Fils et l’a engendré sans passion »⁶⁷. Sylviane Agacinski met cette « paternité virginal de Dieu » en regard de la « maternité virginal de Marie » et parle d’une « fécondité [...] indépendante de la sexualité mais non de toute distinction masculin/féminin »⁶⁸. Nous voyons au contraire dans ce texte une confirmation de nos analyses sur le Nazianzène, dont son homonyme et ami partage les convictions néo-nicéennes et, contre l’anoméisme néo-arien, l’insistance sur la transcendance solidaire des hypostases trinitaires à l’égard de nos catégories de pensée. Grégoire de Nysse, familier de l’apophatisme théologique, insiste souvent sur l’inédaquation radicale des noms divins, en particulier celui de Père, à traduire la réalité divine⁶⁹ et il souligne à ce propos que le divin n’est ni mâle ni femelle, si bien que le Père peut aussi bien être désigné comme « Mère », ainsi qu’il le comprend dans son exégèse de Ct 3, 11⁷⁰.

La fécondité virginal de Marie par laquelle se réalise l’incarnation du « Fils », miracle dans l’ordre temporel du biologique, implique bien la féminité, mais, mentionnée plus loin, joue sur un tout autre plan que la « paternité » du « Père » et la filiation du « Fils »⁷¹, qui se rapportent à une « génération » transcendance, hors du temps et « sans passion ». C’est ce dernier caractère qui appelle l’analogie, dans l’ordre humain, avec la virginité. La valeur de l’argument est en fait tout entière conditionnée par le genre littéraire de l’ouvrage où il s’inscrit, un éloge de la virginité écrit dans l’intention (*skopos*) d’inciter les jeunes gens à la vie monastique⁷². C’est explicitement en tant qu’« hyperbole » – trope privilégié de l’éloge particulièrement adapté aux fins parénétiques – de la virginité que Grégoire de Nysse s’emploie, dans les deux premiers chapitres de son traité, à hausser cette vertu au rang de qualité divine en l’assimilant à l’« incorruptibilité » de Dieu (cf. Rm 1, 23). Il s’appuie pour ce faire sur l’usage courant d’« incorruptibilité » (*to aphorion*) comme synonyme ou éponyme de la virginité signalant l’excellence

67. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité ou de la perfection*, II, 1, 1-4, trad. M. Aubineau, SC 119, p. 263.

68. S. AGACINSKY, *op. cit.*, p. 222.

69. Voir M. CANEVET, *Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Collection des Études Augustiniennes, Paris, 1983, et, sur l’appellation de Père en particulier, p. 38, 170-173.

70. *Comm. in Cant.* 7, cité par V. E. F. HARRISON, *op. cit.*, p. 441.

71. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, II, 1, 7-8, p. 265.

72. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, Préface, 1, 1-2, p. 247 et 2, 24, p. 253.

de cette vertu⁷³; et surtout sur Ep. 5, 27 où Paul « a celé sous quelques mots toutes les hyperboles possibles des éloges » en lui accolant les épithètes de « saint[e] » et « immaculé[e] » (*hagia kai amômos*), en propre réservées à Dieu⁷⁴.

À son sens, l’Apôtre a ainsi voulu recommander la virginité en montrant que cette grâce venant de Dieu « nous divinise en quelque manière » par participation⁷⁵. Grégoire annonce donc la couleur: l’assimilation hyperbolique de la virginité à l’incorruptibilité qu’il développe n’est pas à prendre au pied de la lettre, mais à entendre figurativement et pour la part de vérité qu’elle recouvre⁷⁶. Il s’emploie alors – dans le paragraphe dont l’auteur tire sa citation –, à montrer que « l’hyperbole de cette grâce [l’incorruptibilité, hyperbole de la virginité] accompagne l’*epinoia* (*sunepinoitai*) » des trois hypostases de la Trinité: on la trouve dans le Père et dans le Fils par la « génération » qui les lie, mais aussi « dans la pureté essentielle et incorruptible du Saint-Esprit »⁷⁷, ce qui la dissocie clairement de la paternité. Et il conclut l’envol rhétorique ouvrant son éloge d’une façon qui confirme qu’il y a bien là hyperbole. Son éloge de la virginité, avertit-il, naviguera entre deux écueils : celui de ne pas être à la hauteur de son sujet mais aussi, inversement, celui d’« attenter à la magnificence du principe en rendant pour ses auditeurs la gloire qui l’environne [sa propre gloire divine] inférieure à celle qui en émane [la divinité participée] »⁷⁸; danger sur lequel il avertissait dans l’exorde

73. *Ibid.*, I, 4-11, p. 259. Grégoire joue sur la polysémie du terme *huperbolē*. Comme ailleurs dans le traité (III, 10 : excès, comble ; X, 1 : surcroît ; XV, 1 : excellence), il a bien le sens de supériorité ou d’excellence que M. Aubineau lui donne ici, mais c’est bien du trope rhétorique qu’il est question, car c’est par l’hyperbole – les qualificatifs hyperboliques d’« incorruptible », « sainte » et « immaculée » – que cette excellence est signifiée. C’est au sens d’hyperbole que le terme doit être compris dans la référence à Ep. 5, 27, mais aussi, contrairement à ce qu’a compris Aubineau, en II, 1, 2, p. 264. Sur la définition et la fonction de l’hyperbole dans l’éloge, voir L. PERNOT, *La rhétorique de l’éloge dans le monde gréco-romain*, Collection des Études Augustiniennes, Paris, 1993, p. 403-410.

74. *Ibid.*, I, 4-16, p. 257. C’est en fait à l’Église, épouse du Christ, que l’Épître aux Éphésiens applique ces épithètes, Grégoire les transférant à la vierge par l’intermédiaire de 2 Co 11, 2 : « Je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ. »

75. *Ibid.*, 16-24, p. 257-259. Une des fonctions de l’éloge, à travers l’hyperbole, est justement parénétique, cf. L. PERNOT, *op. cit.*, p. 710-724.

76. Cf. L. PERNOT, *op. cit.*, p. 407.

77. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, II, 1, 1-11, p. 263-265. Nous corrigons la traduction d’Aubineau qui porte « l’excellence de cette grâce »; voir *supra*, n. 67. Les *epinoiai*, dans le langage des Pères, sont les idées que l’on peut se faire de Dieu à travers les noms divins. L’incorruptibilité figure dans les listes d’attributs divins communs aux trois hypostases, avec Sg 12, 1 pour appui scripturaire concernant l’Esprit, cf. V. DRECOLL, « Le substrat biblique des attributs divins dans les *Opera minora* de Grégoire de Nysse », dans *Grégoire de Nysse : la Bible dans la construction de son discours. Actes du colloque de Paris, 9-10 février 2007*, M. Cassin-H. Grelier (éd.), Collection des Études Augustiniennes, Paris, 2008, p. 133-146: p. 138, 141, 142.

78. *Ibid.*, p. 264, l. 19 s., notre traduction: *Ê̄ pôs ou phobeisthai chrê, mē dia tês tōn epainôn spoudês luménêtai tis tō megaleiō tou axiōmatos, elattô tēn peri autou doxan tês proeilēmmenê̄s*

en expliquant «que l'exagération des éloges dans le dessein de magnifier rend suspecte» la louange⁷⁹. Il peut dès lors faire de cette image théologique un usage typologique pour recommander la virginité au nom de l'*imitatio dei* sans pour autant lui accorder la même valeur factuelle qu'à cet autre type qu'est la virginité humaine, féminine, de Marie : la «paternité» et la «virginité» du «Père» ne sont que des figures mystérieuses de la vérité.

Restituée dans son contexte littéraire, un morceau de bravoure de la rhétorique ecclésiastique qui combine hyperbole parénétique, exégèse et théologie, la signification *prima facie* de la «virginité» de Dieu doit être prise avec précautions. En toute rigueur, c'est d'incorruptibilité ou de pureté qu'il faudrait parler, et ce poussées à la perfection absolue, loin des connotations par trop physiques de la virginité telle qu'elle se rencontre – encore n'est-ce que par la grâce divine – chez les humains ; du reste, c'est à «la nature incorporelle», les anges, que la virginité elle-même, dans sa perfection, appartient «en propre et par privilège»⁸⁰. L'hyperbole de la «virginité» se lit ainsi dans deux sens, selon les lieux scripturaires où elle se rencontre : le premier, théologique, pousse l'idée de «virginité» impliquée par les noms trinitaires de Père, Fils et Saint Esprit à un comble qui la transcende en l'arrachant non seulement au sexe, mais même à la logique des genres, pour en faire l'équivalent métaphorique de la gloire divine, Pureté, Sainteté ou Incorruptibilité transcendante commune aux Trois qu'elle signifie. Notons d'ailleurs que cette gloire qui, sous la forme des anges en général et plus particulièrement sous celle d'une puissance, «Virginité», n'est pas l'essence de Dieu, mais son émanation : elle demeure près de lui, «dansant en chœur avec les puissances hypercosmiques»⁸¹, autrement dit, elle l'accompagne sur le plan ontologique comme, sur le plan sémiotique – si tant est qu'on doive distinguer ce qu'une pensée de type platonicien assimile –, son idée accompagne celle des hypostases trinitaires et de la divinité qui leur est commune. Le second lieu, éthique et économique, selon une exégèse inverse suivant son rayonnement de grâce, voit en elle le reflet de ces qualités proprement divines dans les natures sexuées qui les assimile à leur source en les détachant, non du genre ou de la sexuation, mais de son usage, et les fait ainsi «communier à la gloire de Dieu»⁸². C'est ici que la conception virginale du Christ dans le sein de Marie trouve son sens économique pour les chrétiens : «source de l'incorruptibilité» pour nous, il

tois akroatais empoiésas. Ce passage exprime plus que l'usuelle manière de souligner la difficulté d'être à la hauteur du sujet déjà formulée dans la phrase précédente – auquel cas on voit mal comment le zèle pourrait constituer un obstacle.

79. *Ibid.*, p. 261, l. 29-30.

80. *Traité de la virginité*, II, 2, p. 266, l. 5-6; cf. *Vie de Macrine*, 11 et 22, sur l'isangélie de celle-ci, un thème largement développé dans la suite du *Traité de la virginité*. On notera le parallèle, sans confusion, avec ce qui est dit de la sainteté par rapport à Dieu.

81. *Traité de la virginité*, II, 3, p. 268, l. 1-3.

82. *Ibid.*, I, p. 259, l. 22-23.

«n'est pas entré dans le monde par un mariage, afin de montrer par le mode de son inhumanisation ce grand mystère, que seule la pureté est capable d'accueillir la présence et l'entrée de Dieu»⁸³. Et la perfection de la virginité elle-même, entre les deux, ne se rencontre que là où il n'y a pas de corps, ni de genre : dans la nature angélique qui, on le verra, est aussi pour Grégoire de Nysse la nature primordiale et essentielle de l'homme générique, appelée à réaliser sa plénitude chez tous dans l'eschatologie.

V. – GENRE HUMAIN ET GENRES CHEZ LES PÈRES CAPPADOCIENS

S. Agasinski (p. 97) signale que le même terme *adam*, employé comme nom commun pour la création du premier homme, vaut par contre comme nom propre du premier homme dans le récit de la création d'Ève : une identification dont l'androcentrisme s'imposerait, avec l'autorité du texte sacré, aux juifs comme aux chrétiens. Mais un fait majeur semble lui avoir échappé : quand elle utilise (p. 121-122) la récente traduction française de Frédéric Boyer et Jean L'Hour⁸⁴ qui, d'après l'hébreu conserve partout *adam* comme nom commun, les Pères grecs s'appuyaient sur la version grecque des Septante. Or, seul le second récit de la Genèse y était susceptible de fonder l'androcentrisme. En Gn 1, la LXX a en effet compris le terme hébreu dans son sens générique. Aussi l'a-t-elle rendu par *anthrōpos* :

«(26) Et Dieu dit : ‘Faisons un homme (*anthrōpon*) selon notre image et selon notre ressemblance.’ (...) (27) Et Dieu fit l'homme (*ton anthrōpon*), selon l'image de Dieu il le fit, mâle et femelle. (28) Et Dieu les bénit en ces termes : ‘Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre...’⁸⁵»

Pour le récit de Gn 2, qui imposait d'individuer le premier *adam/homme* en tant que mâle dont est tiré la première femme, la LXX fait par contre d'«Adam» un nom propre sauf pour les premières occurrences, traduites par *anthrōpos* :

«(7) Et Dieu façonna l'homme (*ton anthrōpon*), poussière prise à la terre [...] (8) Et le Seigneur planta un jardin en Edem au levant et là il plaça l'homme (*ton anthrōpon*) qu'il avait façonné [...] (18) Et le Seigneur Dieu dit : ‘Il n'est pas bon que l'homme (*ton anthrōpon*) soit seul. Faisons-lui une aide qui lui corresponde.’ [...] (21) Et Dieu jeta un égarement sur Adam et il l'endormit ; et il prit un de ses côtés et il substitua de la chair à sa place. (22) Et le Seigneur Dieu édifica le côté qu'il avait pris à Adam pour en faire une femme et il l'amena à Adam. (23) Et Adam dit : ‘C'est maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair, et celle-ci sera appelée femme parce que c'est de son homme qu'elle aura été prise.’»

83. *Ibid.*, II, 2, p. 266, l. 11-15.

84. *Bible*, Paris, Bayard, 2001.

85. Nous utilisons la traduction de Marguerite Harl pour la collection « La Bible d'Alexandrie », Paris, 1986.

Enfin, en Gn 5, 1-2, la Bible grecque, si elle le traduit d'abord par *anthrōpos* pour introduire la généalogie adamique, conserve néanmoins le nom «Adam» comme nom commun au premier mâle et à la première femme de la race humaine :

«(1) Voilà le livre de la génération des hommes (*anthrōpōn*). Le jour où Dieu fit Adam, selon l'image de Dieu il le fit. Mâle et femelle il le fit et il les bénit. (2) Et il leur donna le nom d'Adam, le jour où il les fit.»

Dans *La création de l'homme*, Grégoire de Nysse, non sans relever la différence entre les textes de Gn 1 et 2, donne résolument la primauté au premier récit :

«Quand l'Écriture dit : ‘Dieu créa l'homme’, par l'indétermination de cette formule, elle désigne toute l'humanité. En effet, dans cette création Adam n'est pas nommé, comme l'histoire le fait par la suite : le nom donné à l'homme créé n'est pas ‘un tel’ ou ‘un tel’, mais celui de l'homme universel [...] par la prescience et par la puissance divine, c'est toute l'humanité qui, dans cette première institution, est embrassée⁸⁶.»

Pour lui, ce récit correspond à une première création de l'homme : celle d'un prototype humain universel, sans aucune particularité, tandis que la division sexuelle dont parle Gn 2 appartient à une seconde étape :

«... autre chose est ce qui est à l'image, autre chose ce que nous voyons maintenant dans le malheur. ‘Dieu fit l'homme’, dit l'Écriture. ‘Il le fit à l'image de Dieu.’ La création de celui qui est selon l'image a dès lors atteint sa perfection. Puis l'Écriture reprend le récit de la création et dit : ‘Dieu les fit mâle et femelle.’ Tous savent, je pense, que cet aspect est exclu du prototype : ‘Dans le Christ Jésus, en effet, comme le dit l'Apôtre, il n'y a ni mâle ni femelle.’ (cf. Ga 3, 28) Et pourtant l'Écriture affirme que l'homme a été divisé selon le sexe. Donc double est en quelque sorte la création de notre nature : celle qui nous rend semblable à la Divinité, celle qui établit la division des sexes [...] division étrangère aux attributs divins. [...] entre deux extrêmes opposés l'un à l'autre, la nature humaine tient le milieu, entre la nature divine et incorporelle et la vie de l'irrationnel et de la brute. En effet [...] le composé humain participe de deux ordres : de la Divinité il a la raison et l'intelligence qui n'admettent pas en elles la division entre mâle et femelle ; de l'irrationnel, il tient sa constitution corporelle et la division du sexe. Tout être qui participe de la vie humaine possède l'un et l'autre caractère dans leur intégralité⁸⁷.»

Contrairement aux exemples retenus par S. Agacinski, le premier homme n'est ici ni mâle ni androgyn, mais asexué et la différenciation sexuelle intervient comme sexuation de l'humanité, non par la création d'un second sexe, féminin. Comme elle l'est à Dieu, la différence sexuelle⁸⁸ est ainsi étrangère à l'essence distinctive de l'humanité commune aux deux sexes, leur être «à l'image» de Dieu,

86. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, XVI, trad. J. Laplace, SC 6, Paris, 2002, p. 159-160.

87. *Ibid.*, p. 154-155.

88. Dieu l'introduit pour compenser par la procréation animale, le jour venu, la mortalité survenue à l'homme par le péché, sans lequel la multiplication de l'humanité se serait néanmoins faite sur le mode inconnu de nous de la nature angélique (XVII).

leur nature intelligente et rationnelle. Ils sont non seulement identiques en tant que créés d'après un même prototype, mais encore égaux dans ce qui les distingue après la création seconde, puisque leur sexuation relève d'une commune participation à l'irrationalité animale. L'interprétation que donne Grégoire de l'anthropogenèse biblique désamorce ce que sa lettre pouvait comporter d'androcentré, dévaluant la différence sexuelle, inessentielle, au niveau inférieur de notre humanité et situant au contraire notre «perfection» sur un plan d'où elle est exclue.

Une telle neutralisation était sans doute bien difficile à exprimer, et l'on a beau jeu de reprocher aux Cappadociens, qui ne distinguaient pas le sexe du «genre» (sauf grammatical), d'avoir, par exemple, vanté la philosophie de chrétiennes en recourant au paradoxe de la femme «virile»⁸⁹. Ce n'était pas rien, après tout, de reconnaître le rang de philosophe à des femmes. N'était-ce pas même, au-delà de l'effet rhétorique, une façon de subvertir l'idée reçue d'une inéluctable supériorité masculine colportée par le terme grec d'*andreia* (la virilité / le courage) mais aussi d'exprimer la neutralité métasexuelle d'un genre angélique, statut supérieur des spirituels⁹⁰?

De la même manière, le Nazianzène, Carm 1, 1, 8 (*Peri psukhès*), v. 60 s., évoque la création de l'homme selon Gn 1, 26-28, sans parler d'Adam, et en le concevant comme prototype de l'humanité, puisqu'il parle d'une «race» participant des ordres mortels et immortels (v. 64-65) et emploie une première personne générique (v. 71, 76-77). Il conclut alors son propos sur le mélange du corps et de l'esprit:

«Ainsi donc fut engendrée primitivement la liaison du mortel (=l'homme). Mais ensuite
Le corps vint depuis la chair, l'âme y est mêlée de façon invisible,
Tombant de l'extérieur dans le modelage de poussière⁹¹.»

La suite insiste sur la double continuité, physique et psychique, de la génération depuis le premier homme : les corps – y compris celui d'Ève – proviennent du premier, et c'est une même âme qui est distribuée dans les corps successifs⁹². Ainsi, l'identité générique de l'humanité distribuée sous forme successive ne fait pas acceptation de la différence sexuelle, pas même du côté du corps puisqu'il s'agit d'«une unique poussière», d'«un corps de même dignité»⁹³. Dans ce contexte, l'emploi de l'adjectif *andromeos*, «humain» – mais dérivé d'*anér* qui signifie d'abord l'homme de sexe mâle et par extension l'«humain» – aux v. 85 et 88 n'implique certainement aucun reste de l'androcentrisme grec.

89. S. AGACINSKI, *op. cit.*, p. 143-153.

90. Cf. V. E. F. HARRISON, *op. cit.*, p. 445-448. Ce paradoxe remonte aux Grecs et aux livres bibliques tardifs (2 Mc 7, 21), cf. par ex. U. MATTIOLI, *'Ασθένεια e ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Parme, 1983.

91. Poème 1, 1, 8 (PG = 1, 1, 7 Sykes), v. 78-80, PG 37, 452-453.

92. Cf. Disc. 37, 5.

93. Disc. 37, 6 et 7.

Cette remarque lexicologique nous incite à commenter un passage de l'ouvrage d'Agacinsky consacré à Augustin, plus précisément au chapitre XVII du livre II de *La cité de Dieu*. Notant qu'Augustin, évoquant l'appel des chrétiens à la perfection dans le Christ d'Ep 4, 10-16, propose d'entendre *uir*, dans l'expression «in *uirum perfectum*» (Ep 4, 13) au sens d'*homo*, l'auteur y voit un «coup de force interprétatif» visant à instituer l'«extension [...] du masculin au général» qu'elle tient pour celle du français et à définir «l'homme parfait» comme «à la fois viril et neutre (universel)»⁹⁴. Mais Augustin pense sans doute au texte grec, qui porte *teleios anér*, où le terme rendu par *uir* dans les bibles latines, *anér*, comme le permet la langue grecque, désigne, de même qu'en d'autres endroits de la Bible (par exemple Ps 84, 6 et 111, 1), non pas le sexe mâle, mais l'être humain. Son objectif est au contraire d'établir que, sans qu'il y ait pour autant abolition des sexes, il n'en sera pas fait acceptation dans le corps mystique du Christ, cet «Homme parfait» collectif qui comprendra hommes et femmes dans une même perfection humaine. Aussi lève-t-il la difficulté que présente le texte latin en donnant un exemple scripturaire («Bienheureux l'homme qui craint le Seigneur!», Ps 111, 1) où ce qui est dit de l'homme mâle (*uir*) vaut tout aussi bien, d'évidence, pour la femme.

Quoi qu'il en soit, Grégoire, lui, est si peu suspect d'androcentrisme qu'il dénonce celui régissant le droit romain – qui ne punissait que l'adultère féminin – en matière d'adultère et plaide, en présence de l'empereur Théodose, l'égalité des devoirs et droits matrimoniaux des époux sur la base de l'égalité spirituelle entre homme et femme :

« La question (posée au Christ sur la répudiation, Mt 19) me paraît concerner l'honneur qu'il faut rendre à la chasteté et réclame une réponse empreinte d'humanité, – la chasteté au sujet de laquelle je vois que la plupart des hommes ont des idées erronées, et que leur loi est injuste et inégale. Pourquoi donc ont-ils châtié la femme et laissé l'homme impuni? L'épouse qui a déshonoré le lit de son mari est adultère, et la conséquence en est pour elle les dures sanctions des lois; au contraire, l'homme qui est infidèle à sa femme n'encourt aucune peine. Je n'accepte pas cette législation; je n'aprouve pas cette coutume. Ce sont des hommes (*Andres*) qui ont légiféré de la sorte; voilà pourquoi cette législation est dirigée contre la femme; ils ont placé aussi les enfants sous l'autorité des pères, et ils ont négligé les intérêts du sexe faible. Dieu n'agit pas ainsi; mais il dit: 'Honore ton père et ta mère' (Ex 20, 12) – tel est le premier commandement, assorti de promesses – 'pour qu'il t'advienne du bien' (Ep 6, 2); ensuite: 'Celui qui maudit son père ou sa mère, qu'il meure de mort!' (Ex 21, 17) (...) Et encore: 'La bénédiction d'un père affirmit les maisons des enfants; mais la malédiction d'une mère déracine les fondations.' (Sir 3, 11) Remarquez l'égalité de la législation: un unique créateur de l'homme et de la femme (Gn 1, 27); une unique poussière qu'ils sont tous les deux (Gn 3, 19); une image unique (Gn 1, 26-27), une loi unique, une mort unique (Gn 3, 19), une résurrection unique (1 Co 15, 21-23).

94. S. AGACINSKI, *op. cit.*, p. 256-257.

Nous sommes nés à la fois de l'homme et de la femme ; unique est la dette des enfants à l'égard de ceux qui les ont engendrés⁹⁵. »

Certes, s'il n'admet que l'adultère consommé comme motif de répudiation de la femme, il soumet sa conduite au contrôle marital et c'est encore comme législateur pour sa femme que l'époux ne saurait être libertin sans lui donner par son exemple « le libertinage pour loi »⁹⁶. L'idéal stoïcien du couple philosophique est présent, qui fait de l'épouse la disciple zélée de l'époux – encore a-t-on vu que la relation est inversée dans l'éloge funèbre que Grégoire consacre à ses parents –, et cela surtout pour exiger du mari qu'il se montre « philosophe », c'est-à-dire patient et indulgent, si son épouse se conduit mal. Certes, encore, le devoir de respect mutuel fondé sur la comparaison du couple Christ-Église au couple conjugal implique asymétrie, la sollicitude d'un côté, l'obéissance de l'autre⁹⁷. Mais en dépit de tout cela, le Nazianzène fait figure de féministe en son temps.

Il faut remarquer que Grégoire, en tenant les inégalités juridiques – esclavage et liberté, pauvreté et richesse – entre les hommes pour « inventions » du péché contraires à la loi naturelle et divine⁹⁸, nous invite à relativiser l'ordre hiérarchique des sexes, sur le respect duquel Paul insistait tant. Or, avec l'éloignement des temps messianiques, l'attitude paulinienne face aux inégalités juridiques – assumées dans leur factualité mais comme non-pertinentes du point de vue spirituel duquel elles sont assumées, ainsi que l'a bien montré Giorgio Agamben dans *Le temps qui reste*⁹⁹ –, attitude que Sylviane Agacinski tient pour le dernier mot de la philosophie chrétienne antique, était devenue problématique, comme l'illustre la position des Cappadociens sur la question de l'esclavage¹⁰⁰. Si, comme le dit Sylviane Agacinski, « les chrétiens sont égaux au regard de Dieu et dans leur commun détachement [...] de leur condition personnelle », ce détachement qui interdit au dominé de s'affranchir doit par contre conduire celui qui en a le pouvoir juridique à ne pas faire usage de son droit de maître et propriétaire, mais à anticiper au contraire l'abolition eschatologique des inégalités de condition. Regardant en outre l'esclavage comme contre-nature et caractéristique de l'ordre

95. Disc. 37, 6, trad. P. Gallay, *SC* 318, p. 283-285. Sur ce Discours, voir avant nous V. E. F. HARRISON, *op. cit.*, p. 461-463.

96. Disc. 37, 8.

97. *Ibid.*, 6, cité *infra*.

98. Disc. 14, 25-26. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Hom. in ecclesiasten* 6, PG 44, 708; JEAN CHRYSOSTOME, *In epistulam I ad Tim.*, 12, 4, PG 62, 562-564; *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, 71, SC 188, p. 173.

99. *Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, 2004, p. 39-54. Tout le chapitre de l'ouvrage de Sylviane Agacinski consacré à Paul : « Ni mâle ni femelle. Paul et l'universel », fait fond sur les analyses de Giorgio Agamben, auquel il se réfère aux notes 27 et 29.

100. Sur la question de l'esclavage chez les Cappadociens, voir P. GRAMSEY, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin (Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine)*, traduit par A. Hasneioun, Paris, 2004.

post-lapsaire, les Pères Cappadociens traitaient leurs esclaves – juridiquement assimilés à des biens mobiliers – fraternellement, quand ils ne les affranchirent pas, conformant leur éthique sociale avec leurs vues spirituelles tout en restant en pratique dans les limites des idées pauliniennes¹⁰¹. Seul Jean Chrysostome, sans contester le droit d'esclavage, prêcha l'affranchissement des esclaves¹⁰², mais si Grégoire de Nazianze délégitimise l'institution de l'esclavage comme invention du péché, Grégoire de Nysse est encore plus net: il le dénonce comme péché contre l'«image de Dieu» et contre Dieu lui-même¹⁰³.

D'autre part, la christianisation de l'Empire changeait la donne: on pouvait attendre d'un empereur chrétien qu'il christianise le droit, sinon en tout point selon l'idéal spirituel, du moins là où sa contradiction avec celui-ci était trop flagrante¹⁰⁴. C'est pourquoi, même si son argumentation garde la trace de l'androcentrisme lorsqu'il s'agit de l'autorité morale du mari sur sa femme, l'égalitarisme spirituel assumé par le Nazianzène comme principe d'ordre supérieur impose sa loi éthico-religieuse au droit civil matrimonial sur ces points essentiels que sont le divorce et l'autorité parentale. Ici, la logique paulinienne du «comme non» spirituel céde la place à une contestation frontale de la loi grâce à de solides appuis scripturaires, dont la réponse du Christ aux pharisiens en Mt 19: une réponse au présent, ni eschatologique ni messianique, et qui n'autorise pas à invoquer contre elle le péché originel dans sa responsabilité ou ses conséquences.

Grégoire évoque bien ailleurs «les trompeurs conseils féminins» comme incitation d'Adam au péché, «les paroles séductrices» d'Ève, «le piège de la femme, aussi bien celui dont elle fut victime parce qu'elle était plus faible que celui qu'elle présenta parce qu'elle était persuasive»¹⁰⁵. Faiblesse d'âme, semble-t-il, que celle du «sexé faible» ici. Or dans la suite de l'argumentation sur le droit conjugal, au contraire, le lieu commun du «sexé faible» est clairement dépouillé de toute idée d'infériorité spirituelle et de culpabilité particulière:

101. Chez Basile, ce «conservatisme» par relativisation de l'ordre mondain post-lapsaire concerne aussi l'inégalité juridique entre hommes et femmes en matière d'adultère, cf. V. E. F. HARRISON, *op. cit.*, p. 452-453.

102. *In Mattheum*, 40, 5 (PG 61, 354).

103. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies* IV sur Ecclésiaste 2.7, cité et commenté dans P. GRAMSEY, *op. cit.*, p. 117-123.

104. Selon J. BERNARDI, *La prédication des Pères cappadociens. Le préicateur et son auditoire*, Paris, 1968, p. 220, Grégoire demande à Théodose une réforme de la loi. C. MORESCHINI, SC 318, p. 54-55, émet des réserves: «Que Grégoire, dans cette admonition, invite l'empereur à modifier la loi, comme le pense Jean Bernardi, me paraît douteux. Ou du moins il me semble qu'il ne pouvait pas s'illusionner sur le succès que pouvaient obtenir de telles paroles: l'important est, comme souvent dans la prédication, la proclamation du principe.» Il est bien sûr difficile de trancher, mais on doit rappeler que le Nazianzène jouit alors de la faveur de Théodose, qui l'a installé sur le trône épiscopal de Constantinople.

105. Respectivement : Poème 1, 1, 7, v. 113; 2, 1, 1, v. 458; Disc. 38, 12.

« Comment, étant un corps de même dignité, légifères-tu de manière inégale ? Si tu regardes le mauvais côté des choses, la femme a péché, mais Adam aussi : le serpent les a trompés tous les deux (Cf Gn 3, 6.12-13) ; un parti ne s'est pas trouvé plus faible, ni l'autre plus fort. Songes-tu au bon côté des choses ? Le Christ les sauve tous les deux par ses souffrances [...] Il reçoit son nom d'après sa descendance de David (cf. Rm 1, 3) : tu crois peut-être que c'est un honneur pour l'homme ? Mais il est engendré d'une vierge (Mt 1, 23), et cela est en faveur des femmes.

‘Ils seront donc, dit-il, deux en une chair unique’ (Gn 2, 24) : que l’unique chair ait donc le même honneur ! Et Paul prescrit la chasteté par cet exemple. Comment et de quelle façon ? ‘Ce mystère est grand ; je veux dire par rapport au Christ et à l’Église’ (Ep 5, 32). Il est beau pour la femme de respecter le Christ à travers son mari ; il est beau pour le mari de ne pas mépriser l’Église à travers sa femme. ‘Que la femme, dit-il, ait la crainte de son mari’ (Ep 5, 33), et, de fait, (l’Église) l’a du Christ ; mais aussi que le mari entoure de soins sa femme ; et, de fait, le Christ entoure de soins l’Église (Ep 5, 28-30)¹⁰⁶. »

C'est, encore après le péché, au lieu privilégié de l'exercice de la domination masculine : l'union charnelle et procréatrice, que Grégoire revendique l'« égalité d'honneur » de l'homme et de la femme, honneur qui tient au fait que le corps modelé (*plasma*) d'Ève, tout comme celui d'Adam, l'a été de la main de Dieu et leur différence sexuelle en vue de la procréation¹⁰⁷. Ce qui compte avant tout, c'est une identité de nature, qui implique aussi le corps en tant qu'humain, mais abstraction faite de la différence sexuelle, inessentielle :

« Qu'était-ce donc qu'Adam ? Un être façonné par Dieu (Gn 1, 27). Et Ève ? Une part prélevée sur cet être façonné (Gn 2, 21-23). Et Seth ? Un être engendré par les deux (Gn 4, 25). Ne crois-tu pas que, façonné, prélevé et engendré, ils sont la même chose ? Comment ne le seraient-ils pas ? Sont-ils des êtres consubstantiels, ou que sont-ils ? Comment ne le seraient-ils pas ? [...] Ève et Seth ne viennent-ils pas du même Adam ? Ou de qui d'autre ? Et sont-ils tous les deux engendrés ? Pas du tout ! Mais que sont-ils ? Ève est prélevée, Seth est engendré ; et cependant ils sont tous les deux identiques l'un à l'autre, car ils sont des êtres humains¹⁰⁸. »

Cela n'exclut pas une certaine faiblesse *physique* en raison inverse de laquelle Grégoire vante les veilles ascétiques de sa sœur Gorgonie, manifestation de sa force d'âme, comme supérieures à celles des ascètes mâles :

106. Disc. 37, 7, trad. P. Gallay, *SC* 318, p. 285-287.

107. Sur ce point, et sur l'inscription de la sexuation en vue du mariage dans la création selon le Nazianzène – il n'admet pas la théorie origéniste de la double création de Grégoire de Nysse –, voir A. RICHARD, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*, Collection des Études Augustiniennes, Paris, 2003, p. 276 *sqq*. Il nous semble que, chez le Théologien, le péché originel a consisté à se laisser fasciner par le corps dans sa différence sexuelle, au détriment de l'identité générique des deux sexes et d'être ainsi tombé dans la *porneia*, le désir honteux, cf. F. GAUTIER, « La retraite et le retour au monde chez Grégoire de Nazianze », Thèse de doctorat en histoire et anthropologie religieuse, EPHE, Paris, 2001, p. 24-25.

108. Disc. 31, 11, trad. P. Gallay, *SC* 250, p. 295-297. Cf. Disc. 39, 11 ; Poème 1, 1, 3, v. 37-40, d'Ève et de Seth, issus d'Adam sous des modalités distinctes et cependant de même nature comme le sont le Fils et l'Esprit par rapport au Père.

« Ne croyez pas [...] qu'elle coucha à terre, alors que d'autres passaient la nuit debout, prouesse qui est plutôt le fait des hommes (*andrôn*) qui pratiquent la vie philosophique. Ne croyez pas qu'elle s'est montrée la plus courageuse (*andrikôtera*) des femmes seulement, mais bien des hommes les plus valeureux.

[...] Ô nature féminine qui as surpassé la nature virile dans le combat commun pour le salut et as montré que la différence entre le féminin (*to thêlu*) et le masculin (*to arren*) relève du corps et non de l'âme ! [...] Ô goût amer (Cf Gn 3, 6), Ève, mère (Cf. Gn 3, 20) du genre humain et du péché, serpent trompeur (Cf Gn 3, 1), et mort (Cf Gn 2, 17; 3, 19), qui êtes vaincus par son empire sur elle-même¹⁰⁹ ! »

Basile de Césarée avait fait au contraire de cette endurance ascétique supérieure non un fait moral d'exception, mais une caractéristique naturelle du genre féminin qu'il semble relier à la maternité :

« ‘Et Dieu créa l’homme à son image.’ [...] Pour que personne, par ignorance, ne prenne la dénomination d’‘homme’ (*tou anthrôpou*) du seul masculin (*epi tou andros*). L’Écriture a ajouté : ‘Homme et femme il les créa’ (Gn 1, 27; 5, 2). La femme aussi possède, comme le mari, le privilège d’avoir été créée à l’image de Dieu. Également honorables sont leurs deux natures, égales leurs vertus, égale leur récompense et semblable leur condamnation. Que la femme ne dise pas : je suis faible. La faiblesse n’est pas dans la chair ; dans l’âme réside la force. Puisque assurément l’image de Dieu comporte le même honneur, qu’égalemenr honorables soient chez tous deux la vertu et la manifestation des bonnes œuvres. Il n’y a aucun recours pour qui veut invoquer l’excuse de la faiblesse du corps. En vertu de quoi serait-il simplement délicat ? Mais par compassion il est endurant dans les épreuves et résistant dans les veilles. La nature de l’homme (*anthrôpou phusis*) est-elle jamais capable de rivaliser avec la nature de la femme, qui passe sa vie dans les épreuves ? Est-il capable, lui, l’homme, d’imiter l’endurance des femmes dans les jeûnes, leur ardeur à la prière, l’abondance de leurs larmes, leur diligence aux bonnes œuvres ?

[...] La femme vertueuse possède ce qui est à l’image. Ne prête pas attention à l’homme extérieur (2 Co 4, 6; Rm 7, 22), c’est l’enveloppe modelée (*periplasma*). L’âme siège à l’intérieur sous le voile et le corps délicat ; âme, certes, et l’âme a un égal honneur ; dans les voiles est la différence¹¹⁰. »

Sylviane Agacinski¹¹¹ surinterprète de façon flagrante ce texte lorsqu’elle écrit : « Le corps féminin [...] cache l’âme de la femme et l’image de Dieu qu’elle serait, elle aussi, *si elle n’avait pas ce corps*. Quant au corps masculin, il ne cache rien, ne voile rien. Il faut croire que ce corps mâle, bien que sexué, ne trahit pas l’homme intérieur ni l’image de Dieu. Au contraire [...] il est le corps naturel de l’âme. » Car « les voiles », au pluriel, ce sont les corps masculin et féminin, modelés autour d’une même image de Dieu, une âme humaine de même rang. Or, cette différence physique implique si peu une infériorité dans la capacité de

109. Disc. 8, 13-14, trad. M.-A. Calvet-Sébasti, *SC* 405, p. 273-277. Cf. Poème 2, 1, 1, v. 119 (de Nonna) : « avec un cœur viril sous des dehors de femme », trad. J. Bernardi, *op. cit.*, p. 10.

110. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l’origine de l’homme*, I, 18, trad. A. Smets et M. Van Esbroeck, *SC* 160, Paris, 1970, p. 213-215, modifiée.

111. *Op. cit.*, p. 162 (italiques dans le texte).

vertu que Basile, qui fait dire à la martyre Julitte que les femmes étant «de la même pâte que les hommes», «à l'image de Dieu comme eux» par la chair et l'os, leurs égales «quant à la solidité, à la force et à la patience» (l'endurance), sont «capable[s] de vertu autant» qu'eux¹¹², va ici – ce qui diminuerait plutôt leur mérite dans l'ascèse! – jusqu'à leur attribuer une constitution plus résistante, liée sans doute dans son esprit aux «épreuves» qu'impliquent leurs fonctions procréatrices, maternelles et domestiques.

CONCLUSION

L'universalisme messianique et spirituel de Paul, dont l'ouvrage de Sylviane Agacinski fait en quelque sorte l'arbre qui cache la forêt de l'androcentrisme du premier christianisme, fut au contraire fondamental pour nos Cappadociens, en particulier pour Grégoire de Nazianze. Loin de se limiter à la cité céleste, il valait aussi pour Adam et Ève tels qu'ils avaient été créés, chair et esprit, et donc encore, dans l'intervalle, dans la mesure où l'inégalité physique que le péché avait instituée entre eux était négligeable au regard de leur égale dignité spirituelle et de leur commune destination. Auxiliaire de l'homme pour la reproduction dont elle pouvait s'émanciper pour mener la vie supérieure, «philosophique» ou monastique, la femme n'en était pas moins son égale non seulement sur le plan spirituel mais encore en tant que corps ou chair d'égale dignité. Les femmes pouvaient d'ailleurs se montrer plus courageuses dans l'ascèse (selon le Nazianzène) ou plus endurantes (selon Basile) que leur congénères mâles, assertions d'autant plus remarquables qu'elles allaient contre le préjugé androcentré véhiculé par l'appartenance du courage (*andreia*) au registre sémantique de la virilité (*anér*). Il faut prendre en compte la haute estime dans laquelle les Cappadociens tenaient ces femmes de leur famille, de grandes dames, qui s'étaient émancipées par et dans la piété, ces femmes philosophes comme Macrine ou qui étaient les maîtres spirituels de leur neveu (Macrine encore¹¹³), leurs fils (Nonna) ou leur mari (Nonna et Gorgonie).

D'autre part, et plus fondamentalement du point de vue théologique – puisque notre essence, spirituelle, consiste dans notre être à l'image de Dieu et notre salut dans l'accomplissement de notre assimilation à lui, que le Nazianzène appelle «divinisation» –, la divinité transcende les genres comme tous les caractères liés à la matière et à la temporalité. Le paradoxe métaphysique de la «génération» divine ne la situe pas, dans sa transcendence, seulement au-delà des sexes, mais aussi au-delà des genres. C'est d'ailleurs à cette condition que la parole de Paul est susceptible de se réaliser pleinement lorsque, à la fin des temps, tous seront en Christ, et lui en eux. À peine pourrait-on parler, pour Grégoire, de «fécondité» du Père, dans la mesure où il récuse, pour la production *ad intra* du Fils et de l'Esprit,

112. Passage de *l'Homélie sur le martyre de Julitte*, PG 37, 237B, relevé et traduit par H. LEGRAND, *op. cit.*, p. 233-234.

113. *Vie de Macrine*, 12.

un «débordement de bonté [...] une génération forcée et une sorte de surplus naturel et incoercible qui ne convient pas du tout à nos idées sur la divinité»¹¹⁴.

Selon S. Agacinski : «Aucun des auteurs chrétiens anciens n'a vu chez Paul l'idée d'une égalité des sexes» car «la neutralisation paulinienne de la condition sexuée concerne l'égalité de tous en Jésus-Christ, c'est-à-dire devant la grâce ; elle signifie l'effacement des sexes *dans la foi*, dans la vie spirituelle. Mais elle n'engage pas l'abolition de l'ordre social et de la subordination conjugale des femmes tels qu'ils existent à l'époque»¹¹⁵. Or, au contraire, Grégoire de Nazianze plaide, sur la base de l'égalité spirituelle, l'égalité entre homme et femme en matière de droit conjugal. Féministe en son temps, il illustre ainsi la pression que, selon Louis Dumont, l'idéal supramondain du christianisme exerce sur l'élément antithétique mondain qu'il enserre, jusqu'à en rejeter la valeur relative et plier le droit positif à sa loi¹¹⁶.

Francis GAUTIER
École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses
Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (UMR 8584)

RÉSUMÉ: Dans sa *Métaphysique des sexes* (2005), S. Agacinsky traque l'androcentrisme dans tous les aspects doctrinaux de la littérature patristique des cinq premiers siècles. Elle l'y débusque sous trois formes principales : une masculinité divine «métasexuelle» ; une masculinité physique et spirituelle présexuelle dans l'«image» de Dieu que l'altérité féminine compromet ; un idéal éthique de virilité spirituelle qui s'accomplit dans l'état eschatologique – asexué ou asexuel. Quant à l'universalisme paulinien de Ga 3, 28, il ne remet pas en cause la hiérarchie des sexes ici-bas, spirituellement indifférente. Seul Ambroise de Milan aurait fait exception à cet androcentrisme massif.

Cet article, une étude du dépassement des genres chez les Pères cappadociens, conteste cette vision. Il s'intéresse tout particulièrement à Grégoire de Nazianze, que l'ouvrage d'Agacinsky ignore et qui fut pourtant un féministe en son temps. Dans la théologie cappadocienne, la divinité transcende non seulement les sexes, mais les genres. Sur le plan anthropologique et sotériologique, il y a une égalité totale de l'homme et de la femme, tant charnelle que spirituelle, avec une responsabilité partagée dans la chute originelle. Quant à la capacité éthique à mener la vie vertueuse, ascétique, la femme est même plus courageuse ou endurante. Enfin, sur la base de cette égalité spirituelle, le Nazianzène défend même l'égalité des droits des deux sexes en matière matrimoniale.

114. Disc. 29, 2, trad. P. Gallay, *SC* 250, p. 181, l. 18-24.

115. *Op. cit.*, p. 65

116. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, collection «Esprit», Paris, 1991, p. 46. Louis Dumont (*ibid.*, p. 49 et 57-58, respectivement) en trouve le principe chez Origène et le développement chez Augustin, appliqué à l'esclavage.

ABSTRACT: In her *Métaphysique des sexes* (2005), S. Agacinsky tracks the androcentrism in all the doctrinal aspects of the patristic literature from the five first centuries. She drives it out under three main shapes: a “metasexual” divine masculinity; a physical and spiritual presexual masculinity in the “image” of God that the feminine alterity compromises; an ethical ideal of spiritual virility that the – asexual or sexless – eschatological state fulfills. Regarding the paulinian universalism of Gal 3, 28, it does not question the hierarchy of the sexes here below, which is spiritually indifferent. Ambrose of Milan would have been the only one exception to this massive androcentrism.

A study of the surpassing of the genders by the Cappadocian Fathers, this paper contests such a vision. It especially considers the case of Gregory of Nazianzus, which Agacinsky’s work ignores, but who has been a feminist in his time. In the Cappadocian theology, the divinity transcends not only sexes, but even genders. At the anthropological and soteriological level, we find a complete equality between man and woman, carnal as well as spiritual, with a shared responsibility in the original Fall. Regarding the ethical ability to live the virtuous, ascetic, life, the woman is even more courageous or enduring. Last but not least, the Nazianzen advocates the equality of rights for both sexes in matrimonial matter.