

## C'est mon enfant, je sais comment je l'ai engendré : Grégoire de Nazianze (?), *Christus Patiens*, *passim*.

Certains vers sont répétés dans le Χριστὸς πάσχω. L'un d'eux est mis dans la bouche de la *Théotokos*, la Mère de Dieu, : il apparaît six fois, de façon quasi identique<sup>1</sup> et joue le rôle d'une sorte de *leit-motiv* <sup>2</sup>. Sous la forme qu'il présente lors de sa première apparition, c'est

Ἔτικτον αὐτὸν οἶδα δ' ὡς ἐγεινάμην  
*C'est mon enfant : je sais comment je l'ai engendré.*<sup>3</sup>

Je vais m'efforcer d'étudier l'usage de ce vers, non point tant pour les souvenirs euripidéens qu'il porte, mais pour le sens qu'il prend dans le *Christus Patiens*, sans négliger les réminiscences scripturaires qu'on peut y découvrir et qui en précisent le sens, ce qui me conduira à constater qu'il est en harmonie avec la pensée du Nazianzène.

\*

Dans les expressions employées, le vers comporte des souvenirs euripidéens<sup>4</sup> : à coup sûr, pour les deux premiers mots (ἔτικτον αὐτὸν), l'auteur du Χριστὸς πάσχω se souvient du début du vers 930 de *Médée* <sup>5</sup> cependant que le dernier mot (ἐγεινάμην) *peut* être un souvenir des

1 *Christus patiens*, 119, 428, 516, 769, 914, 2402.

2 Ainsi qu'il se doit pour un *leit-motiv*, le thème est annoncé dans l'ouverture (le monologue prononcé par la *Théotokos* ) mais sous une forme plus développée ( vv. 61-71).

3 *C. P.* 119, et, à l'identique, 428, 516, 2402. Sous forme modifiée (en s'adressant à la deuxième personne au Christ) 769, 914 .

4 *Médée* 930 + *Troyennes* 475 (Cf. éd. Tuilier). Double lapsus de Brambs dans son édition (p. 10 et annotations *ad locum* ) qui parle à tort respectivement de 917 et 477.

5 Chez Euripide (*Médée* 930-931), lors de sa réconciliation apparente avec Jason où elle lui confie ses enfants, Médée explique ses larmes en disant : "(930) Ce sont mes enfants (ἔτικτον αὐτούς; et quand tu leur souhaitais de vivre / (931) je me suis demandé avec pitié si ce vœu se réaliserait" (annonce du meurtre futur et de la dernière tirade de Médée en présence de ses enfants : *Médée* 1021-1080). En dépit de la banalité apparente des deux mots repris, la réminiscence est assurée par le contexte médéen fréquent dans les reprises du *Christus Patiens* : ainsi aux alentours des vers 428 et 516 du *C.P.*, on voit apparaître le vers 1031 de Médée avec tout juste une substitution du verbe φεύω au verbe φέρω, ce qui fait dire à la Vierge qu'elle a *échappé* aux douleurs de l'enfantement cependant que Médée déclarait qu'elle a *souffert* les douleurs de l'enfantement (*C. P.* 429 cf. *Médée* 1031 ; *C.P.* 513 cf. *Médée* 1031) ; reprises avec, à chaque fois, une *variatio* analogue aux alentours du vers 769 (*C.P.* 770 cf. *Médée* 1079) et du v. 914 (*C.P.* 915-919 cf. *Médée* 1032-1036 — avec introduction d'une négation au vers *C.P.* 918 cf. *Médée* 1035). Ainsi Médée n'est-elle pas un type mais un antitype de la Théotokos.

*Troyennes*<sup>6</sup>. Entre temps, l'affirmation de la connaissance par la mère du mode de génération (οἶδα δ' ὥς) est une originalité de l'auteur chrétien.

L'expression ὥς ἐγενάμην, que j'ai traduite en utilisant le verbe "engendrer", se trouve, selon les diverses occurrences de ce vers formulaire, employée dans des contextes où elle se réfère soit à l'origine divine, soit à la conception virginale, soit à la virginité *in partu* de la Mère de Dieu, soit, synthétiquement, à plusieurs de ces éléments à la fois<sup>7</sup>.

Je ne m'efforcerais pas ici de préciser la façon dont, par sa reprise en des contextes différents, le vers pourrait marquer une évolution psychologique chez la Théotokos, protagoniste du poème dramatique<sup>8</sup>. C'est une certaine permanence qui m'intéresse surtout; et je dois souligner que, si la référence à la Médée euripidéenne met en valeur les liens affectifs entre mère et enfant, le vers est toujours employé pour, en face d'une inquiétude ou d'un doute, affirmer une certitude. Au vers 119, il s'agit, en face de l'annonce de la mort prochaine de l'Enfant, du refus de cette mort et de l'affirmation qu'il est celui qui est toujours. Au vers 428, la Théotokos souligne le paradoxe du meurtre de Dieu et l'impossibilité pour la mort de triompher définitivement de lui. Le vers 516 marque la volonté de réagir contre la douleur et d'assister à la Passion. Lorsqu'elle dialogue avec le Christ (v. 769), ou lorsqu'elle s'adresse à son corps inanimé (v. 914), la mère réitère son affirmation pour demander au fils d'assister à la Résurrection du troisième jour, puis pour résister à l'appel de la mort. Après la Résurrection, le vers intervient (au v. 2402) dans les enseignements où la Mère de Dieu souligne ce qu'il y a de vain dans la tentative des Grands Prêtres d'étouffer la nouvelle de la Résurrection. Que la Théotokos se reprenne elle-même, ou qu'elle reprenne les autres, l'affirmation : *C'est (ou tu es) mon enfant, je sais comment je l'ai (ou je t'ai) engendré* est faite pour mettre en évidence que ces liens maternels

---

6 Dans les *Troyennes* d'Euripide, Hécube déclare (474 sq.) : "J'étais reine et, d'un roi, je devins l'épouse (ἐγημάμην) / (475) j'eus (ἐγενάμην) de lui des enfants excellents entre tous" et elle ajoute que nulle femme ne pourrait se vanter d'en avoir eu de pareils mais qu'elle les a vu périr. Bien que le centon possible se réduise à un seul mot qui n'est même pas au même emplacement métrique (c'est ἐγημάμην qui s'y trouverait), il n'est pas totalement absurde de supposer quelque réminiscence d'Hécube, *mater dolorosa*, chez quelqu'un qui connaît bien les *Troyennes* et qui utilise ailleurs de façon plus précise ce passage euripidéen ( C.P. 557-559 cf. *Troyennes* 474-478, avec rappel verbal évident de Tr. 478).

7 Vv. 119 : origine divine (cf. 115 sq.) ; 428 : virginité *in partu* (cf. 429) ; 516 : origine divine, conception virginale, virginité *in partu* (cf. 510-524 : mais ceci est exprimé, dit l'auteur lui-même au vers 517, de façon maladroite) ; 2402 : origine divine, conception virginale, virginité *in partu* (cf. 2393-2408 : tout ceci est présenté maintenant comme une évidence par l'analogie de la Résurrection accomplie et l'explication de la Transfiguration). Les vv. 769 et 914 ne présentent, dans leur contexte, aucune référence permettant d'explicitier le sens du vers, mais ils sont adressés au Christ lui-même.

8 Sur "La Vergine Maria come protagonista del *Christus Patiens*", voir l'article de Fr. Trisoglio, *Marianum*, 41, 1979, 199-266.

tout particuliers n'assurent pas seulement une sympathie affective, mais une certaine unité intellectuelle de la Mère et du Fils. Ainsi que le commente une fois le choeur, la Mère s'est *enrichie de Dieu* qu'elle a formé en son sein<sup>9</sup>.

\*

Ce sens des rapports de la Mère et du Fils apparaît encore plus clairement si l'on prend conscience des échos scripturaires qu'évoque l'expression : *C'est mon enfant, je sais comment je l'ai engendré*. Par là je n'entends pas les textes néotestamentaires concernant la conception du Christ<sup>10</sup>, mais deux passages vététotestamentaires<sup>11</sup> dont le souvenir me paraît probable dans l'expression même de ce vers formulaire.

Un premier texte est *II Macch.* 7, 2 2. Il s'agit d'un passage du discours de la mère à ses sept fils, lors de leur martyre, aux temps de la persécution d'Antiochos Epiphane<sup>12</sup>. Pour les encourager, s'adressant à ceux que l'on appellera les sept frères Macchabées, leur mère leur déclare : *Je ne sais pas comment (οὐδ' οἶδ' ὅπως) vous êtes apparus dans mon sein : ce n'est pas (οὐδέ) moi qui vous ai fait don de l'esprit, de la vie ...* et elle en tire comme conséquence (verset 23) que cette création en elle, qui n'est autre que la création divine de l'homme, est la garantie de la résurrection (=recréation) par Dieu de ceux qui auront été les martyrs de la Loi.

Or on sait<sup>13</sup> que l'auteur du Χριστός πάσχων aime bien adapter les textes sous forme de variation avec renversement. L'affirmation par la Théotokos **qu'elle a connaissance** du mode de génération en elle de son fils ressemble bien à l'un de ces renversements. Car le début du verset du *Deuxième livre des Macchabées* que je viens de citer est **le seul** passage biblique où l'ignorance du mode de la génération humaine<sup>14</sup> est mis à la première personne et dans la bouche d'une mère. Si l'on tient compte, de plus, du fait que, comme la mère anonyme que la tradition

---

9 Voir les commentaires du choeur aux vv. 598-604 : la vierge toute glorieuse, pour s'être enrichie de Dieu (τὸν Θεὸν πλουτήσασα) qu'elle a porté dans son sein, est plus sage (σοφωτέρα) que les hommes et peut comprendre (συνιέναι) la fin (τέλος) ; quand l'horreur saisit toute la race humaine, seule la mère peut comprendre.

10 Je ne m'attache pas non plus aux "Apocryphes du Nouveau Testament" concernant la naissance du Christ.

11 Ils sont tous deux vététotestamentaires si l'on étend la notion d' "Ancien Testament" aux "Deutérocannoniques". Si l'on préfère, *II Macch.* fait aussi partie de la Bible grecque.

12 Faut-il noter que Grégoire de Nazianze est l'auteur d'un *Eloge des Macchabées* (Or. 15) ?

13 Cf. note 5.

14 C'est un thème biblique relativement courant **lorsqu'il n'y a pas** cette expression à la première personne dite par une mère : on peut, pour les références, facilement se reporter aux lieux parallèles que citent *ad locum* éditions, traductions ou commentaires du *Deuxième livre des Macchabées*.

rabbinique appelle Anna, la protagoniste du *Christus Patiens* attend la mort et la résurrection de sa progéniture, le οἶδα ὡς qu'elle prononce me paraît un souvenir assez vraisemblable du οὐδ' οἶδ' ὅπως scripturaire.

Un second texte est le *Psaume 2, 7* : *Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui* (Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε). Dès l'époque néotestamentaire, cette parole est un *testimonium* de la génération divine du Christ ; le verset est cité en ce sens dans le discours de Paul à Antioche<sup>15</sup> et dans l'*Épître aux Hébreux*<sup>16</sup>. Depuis Justin<sup>17</sup>, on suppose que ce furent là les paroles prononcées par la voix venue des cieux lors du baptême de Jésus par Jean<sup>18</sup> et d'ailleurs le *Codex Bezae* et, semble-t-il, l'*Itala* présentent la citation dans le texte de *Luc*<sup>19</sup>. Le sens du verset psalmique est discuté dans les débats de l'arianisme.

Or on peut remarquer que la structure de ce verset comporte, comme celle de la formule du Χριστὸς πάσχω, une reduplication des rapports de filiation, la reprise évoquant précisément la génération (γεγέννηκα ἐγεινάμην). Il s'agit dans les deux cas d'une génération toute particulière. Et, dans les deux cas, la formule marque<sup>20</sup> un rapport de connaturalité entre qui engendre et qui est engendré. La différence est simplement que, dans la tradition théologique chrétienne, le *Psaume 2, 7* est utilisé pour faire admettre la participation du Fils à la divinité du Père, cette dernière étant admise par tous. Le rapport est inverse dans le vers formulaire du *Christus Patiens* où la maternité divine paraît au moins une amorce de divinisation<sup>21</sup>. Il me semble qu'il faudrait avoir bien oublié le *Ps. 2, 7* et son interprétation chrétienne pour que le *leit-motiv* que j'étudie n'en soit pas un peu un écho.

Si l'on m'a suivi dans les rapprochements scripturaires que je viens de faire, la théologie qui se dégage des emplois de la formule étudiée peut s'exprimer de façon assez nette. je la présenterai ainsi.

**Il y a parallélisme entre la génération divine du Christ, d'une part,**

**et, d'autre part sa génération ou sa naissance humaine.**

La première est pure de tout écoulement ou toute émanation ; la seconde préserve la pureté virginale<sup>22</sup>.

---

15 *Actes* 13, 33 — encadré par l'annonce de la Résurrection.

16 *Hébreux* 1, 5 — premier de la série de *testimonia* qui présente le Fils comme créateur, comme trônant avec Dieu, bref comme de nature supérieure aux anges, ce qui est le thème d'ensemble du développement.

17 Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 88 in fine.

18 *Matth* 3, 17 ; *Marc* 1, 11 ; *Luc* 3, 22. Cf. *Jean* 1, 32-34.

19 Au lieu de σὺ εἶ ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα comme *Marc* cependant que le texte de *Matthieu* est le même que *Marc*, mais à la troisième personne.

20 Sens donné au *Ps. 2, 7* par la tradition chrétienne. Sens contextuel de la formule de la Théotokos dans le *Christus Patiens*.

21 Voir le commentaire du chœur cité plus haut note 9.

22 Cf. la description de l'Incarnation aux vers 1544-1545 du *Christus Patiens* : " Car toi, la

## Le mode de l'Incarnation est le même que celui de la Résurrection<sup>23</sup>.

L'Incarnation est déjà divinisation ou amorce de divinisation<sup>24</sup>. En somme, dans l'Incarnation-Rédemption, le drame de la Passion est surtout explicitation.

\*

Le système théologique que je viens de schématiser est déjà présent dans les oeuvres dont l'attribution à Grégoire de Nazianze n'est pas contestée. La mise en parallèle de la génération éternelle du Verbe et de la génération humaine de Jésus est un thème constant chez le Nazianzène ; il utilise l'origine virginale du Christ incarné comme argument antiarien pour prouver que le Fils ne doit pas être dit *créé* par le Père mais que le processus de *génération* égalitaire n'entraîne aucune souillure corporelle en Dieu.

Dans le *Nouveau décalogue* que Grégoire compose à l'occasion du baptême<sup>25</sup>, au début de l'affirmation de foi christologique il y a écho verbal soigneusement calculé entre la description du Fils de Dieu "engendré du Père intemporellement et incorporellement (ἀχρόνως καὶ ἀσωμάτως)" et sa venue comme fils d'homme "de la vierge Marie, de façon indicible et sans souillure (ἀρρήτως καὶ ἀρυπάρως)"<sup>26</sup>.

Dans le quatrième paragraphe du *Troisième discours théologique* Grégoire répond à l'objection de ceux qui refusent le terme de génération pour décrire l'origine du Verbe car c'est là, disent-ils, introduire un *pathos* en un Dieu nécessairement impassible : comment, estiment-ils, le Père pourrait-il être Dieu puisqu'on ne rencontre point de procréation sans troubles émotionnels ? Le Nazianzène invite alors ironiquement son adversaire à une recherche inductive sur les modes de génération des oiseaux et des animaux terrestres et aquatiques. Il conclut : "Et tu ne peux même pas là former un concept englobant (οὐδ' ἐκείνο δύνασαι συνιδεῖν) ; car, celui dont la génération selon la chair est différente — οὐ

---

façon dont le Père t'engendre est éternellement exempte d'écoulement, cependant que dans la deuxième naissance que moi je t'ai donnée, j'ai conservé ma pureté. Σε γὰρ Πατὴρ γεννᾷ μὲν ἀρρεύστως αἰεὶ ἐγὼ δ' ἔπικτον αὐτὸς ἀγνεύουσ' ἔτι.

<sup>23</sup> Voir *Christus Patiens* 2393-2402.

<sup>24</sup> Cf. C.P. v. 599 τὸν Θεὸν πλουτήσασα.

<sup>25</sup> Grégoire de Nazianze, *Or.* 40, 45 : *Patrologie grecque* 36, col. 421-425 (Ou Moreschini/Gallay — S.C. 358 — pp. 304-307).

<sup>26</sup> *Ibid.* col. 424 B 1-12 : "Crois que le Fils de Dieu, le Verbe prééternel, celui qui a été engendré du Père intemporellement et incorporellement, celui-là, aux derniers jours, est devenu aussi à cause de toi fils d'homme, en provenant de la vierge Marie de façon indicible et sans souillure (car il n'y a rien de souillé là où est Dieu et en ce par quoi est le salut), totalement homme et toujours identiquement Dieu ... autant homme à cause de toi que, toi, tu deviens à cause de lui Dieu. "(la traduction est de moi).

donc, dans tes énumérations, as-tu décidé de placer la Vierge Mère de Dieu ? (ποῦ γὰρ ἐν τοῖς σοῖς ἔγνωσ Θεοτόκον Παρθένον;) —, celui-là, sa génération spirituelle aussi est toute distincte. En d'autres termes, celui dont l'être n'est pas le même engendre aussi différemment."<sup>27</sup> Plus loin dans le même discours, l'énumération allusive de textes scripturaires qui doivent s'expliquer les uns par la nature humaine du Christ les autres par sa nature divine offre un passage qui présente l'analogie des deux générations ; précisons que, dans ce passage, le texte qui renvoie à la génération divine est le *Psaume 2*, 7<sup>28</sup>.

Faut-il ajouter que la même doctrine se retrouve dans les poèmes de Grégoire de Nazianze<sup>29</sup> ? que l'image — d'origine paulinienne, il est vrai — selon laquelle l'Incarnation fournit à l'être humain la **richesse** de la divinité, présente dans le *Christus Patiens*, est présente aussi dans le discours nazianzénien *Sur la Théophanie* <sup>30</sup> ? Mais je prends le chemin des rapprochements de détail, qui ne valent que par leur multiplicité, et tel n'est pas mon objet. Je préfère souligner encore que l'usage doctrinal du thème de l'incarnation virgine que l'on trouve dans le *Christus Pariens* correspond à la doctrine nazianzénienne. Simplement, en passant des discours ou des poèmes théologiques au Χριστὸς πάσχω, on va de l'expression théologique et abstraite à l'expression psychologique et subjective.

\*

---

27 Grégoire de Nazianze, *Or.* 29, 4 : P.G. 36, 77D-80A. Gallay (*Sources chrétiennes* 250), pp. 184-185, traduction Gallay modifiée ; j'interprète un peu différemment de lui les passages cités en grec.

28 *Ibid.* 19 : 100a. Gallay, pp. 218-219 : "Il a été engendré certes, mais il avait été engendré (ἐγγεννητο : cf. *Ps.* 2, 7) ; il est né d'une femme, mais d'une vierge : 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 divinité." Paul Gallay a le premier remarqué la référence au *Ps.* 2, 7 ; elle est en effet garantie par le plus-que-parfait qui renvoie au parfait du texte de la Septante.

29 Ainsi l'insistance sur la virginité dans l'Incarnation dans le huitième des *Arcana* (=C. I, i, 9) aux vv. 39 sqq. et 64 sqq. (P. G. 37, 459-460 et 461-462. Ou : St Gregory of Nazianzus, *Poemata Arcana*, Moreschini/Sykes, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 42-43 et 44-45 ; le commentaire de Sykes aux vv. 40-41 — pp. 256-257 — note encore un parallèle nazianzénien). Si l'on est attentif aux ressemblances de l'imaginaire, on peut noter que dans le *Christus Patiens* (v. 1544) l'incorporité de la génération divine est notée par l'adverbe ἀρρεούτως, cependant qu'en C. I, i, 9, v. 67 l'absence d'union sexuelle dans la génération du Christ selon la chair est notée comme l'absence de φύσις humaine.

30 C. P. v. 599 : ἔμβρουον, ὡς φήσ, τὸν Θεὸν πλουτήσασα // *Or.* 38, 13 (P.G. 36, 325 C 5-7 : Moreschini/Gallay -S.C. 358 — pp. 134-135) : "Celui qui enrichit mendie : il mendie ma chair pour que je m'enrichisse de sa divinité (ἵν' ἐγὼ πλουτήσω τὴν αὐτοῦ θεότητα : traduction Gallay modifiée)". Cf. *II Cor.* 8, 9 "De riche, il s'est fait mendiant pour vous afin de vous enrichir de sa mendicité (ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε)". On peut remarquer que l'introduction des termes *Dieu* ou *divinité* relève de l'explicitation exégétique de l'auteur du *Christus Patiens* ou de Grégoire de Nazianze.

On voit que je suis en désaccord avec José A. de Adalma<sup>31</sup>, que la lecture des mêmes passages du Χριστός πάσχων, mais comparés à un corpus nazianzénien plus faible<sup>32</sup>, conduisait à voir des contrastes. Du point de vue de la doctrine de l'enfantement virginal, c'est l'harmonie qui me frappe. Sans doute, pour la question de l'authenticité, une harmonie ne suffit pas à prouver une attribution quand il s'agit d'un auteur aussi lu que Grégoire le Théologien<sup>33</sup> ; mais, dans le cas d'un texte qui n'est pas transmis de façon anonyme<sup>34</sup>, la charge de la preuve pèse sur celui qui conteste l'authenticité<sup>35</sup>.

Jean-Marie MATHIEU  
Université de Caen

---

31 José A. de Adalma, "La tragedia *Christus Patiens* y la doctrina mariana en la Capadocia del siglo IV", J. Fontaine et Ch. Kannengiesser (edd.), *Epektasis* (Mélanges DANIELOU), Paris, 1972, pp. 417-423. Le § consacré à la naissance virginale (pp. 418-419) porte sur le thème même du présent article. — Dans l'ensemble de son article, A. force les différences. 32 Adalma tire ses renseignements sur la mariologie de Grégoire de Nazianze de G. Soell ("Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte", *Theologische Quartalschrift* 131, 1951, 163-188; 288-319; 426-457). Se référant à la p. 298 de cet article, A. (Mélanges Danielou, p. 419, note 8) cite seulement deux textes de Grégoire de Nazianze qui évoquent la naissance virginale, le *Nouveau décalogue* du discours 40, 45 (P.G. 36, 424B) et quelques vers du poème *In laudem virginitatis* (C. I, ii, 1, vv. 189 sqq. : P.G. 37, 537). On a vu qu'il y en a d'autres.

33 Cf. J. Noret, "Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine", J. Mossay (ed.), *II Symposium Nazianzenum : Louvain-la-Neuve, 25-28 Août 1981*, Paderborn, 1983 (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Reihe 2, Forschungen zu Gregor von Nazianz*; Bd. 2), pp. 259-266.

34 Voir la démonstration d'André Tuilier aux pages 28 à 34 de l'introduction de son édition du *Christus patiens* (Grégoire de Nazianze, *La Passion du Christ* — S.C. 149 —, Paris, 1969).

35 J'avais terminé ma communication en déplorant que, même question d'authenticité mise à part, alors que les lieux euripidéens parallèles au *Christus Patiens* ont bénéficié du travail de toute une lignée d'érudits, pour les lieux parallèles scripturaires (y compris dans les *Apocryphes*) à peu près tout le travail restait à faire et que l'on manquait ainsi d'un instrument de base indispensable quand il s'agit de savoir si l'ouvrage est un témoin ou un héritier de la patristique. On a maintenant les travaux de Marek Starowieyski, en particulier, d'accès commode, "Les Apocryphes dans la tragédie *Christus Patiens*", *Apocrypha, Revue Internationale des Littératures Apocryphes, International Journal of Apocryphal Literatures*, (Brepols), 5, 1994, 269-288.