Voir, lire et connaître selon Grégoire le Grand

Autor(en): **Mariaux, Piere-Alain**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1994)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870547

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

VOIR, LIRE ET CONNAÎTRE SELON GRÉGOIRE LE GRAND

«Les peintures sont la lecture de ceux qui ne savent pas leurs lettres.» C'est par ces mots que Grégoire le Grand admoneste Serenus, l'évêque de Marseille qui, enflammé d'un «zèle honnête mais imprudent», avait ordonné la destruction des images de son église. De l'avis unanime, la théorie occidentale de l'image repose sur ce témoignage de Grégoire, qui justifie l'image chrétienne par son rôle essentiellement didactique : elle serait, par conséquent, la lettre des illettrés. Mais lues dans la perspective de ses *Morales sur Job* et ses *Homélies sur Ezéchiel*, les deux lettres de Grégoire s'éclairent singulièrement : la lettre et l'image sont la même substance sous deux formes différentes.

La théorie occidentale des images semble reposer sur deux lettres de Grégoire le Grand composées autour de 600 et adressées à Serenus, évêque de Marseille[1]. La première des deux lettres, très brève, contient l'essentiel du reproche formulé par le pontife à Serenus : détruire les images et les jeter hors de l'église est certes une bonne chose, car on ne peut adorer ce qui est fait de main d'homme, et Grégoire loue le zèle de l'évêque. Pourtant, il n'eût pas fallu briser ces images, car celles-ci doivent être placées dans les églises afin que ceux qui ne savent pas les lettres lisent toutefois en regardant sur les parois ce qu'ils ne peuvent

---

1. Sur ces lettres fameuses, voir entre autres Lawrence G. DUGGAN, «Was Art Really the "Book of the Illiterate"?», *Word & Image*, 5, 3 (1989), p. 227-51 et Celia M. CHAZELLE, «Pictures, Books, and the Illiterate: Pope Gregory I's Letters to Serenus of Marseilles», *Word & Image*, 6, 2 (1990), p. 138-53. Cette contribution, qui reprend et complète une étude parue précédemment (voir *infra* note 11), présente quelques fruits d'une recherche en cours sur les métaphores oculaires (leucome, glaucome, voile, taie) dans la littérature patristique.

pas lire dans les livres[2]. Dans la seconde lettre, écrite plus d'une année après alors qu'il semble très vraisemblable que Serenus n'ait pas adhéré aux douces injonctions de Grégoire, le ton est de loin plus tranché et la pensée affinée : Grégoire blâme l'évêque de Marseille, lui adressant le sévère reproche de se croire seul, parmi les frères, à être sage et saint, et de faillir à son rôle de pasteur.

> Autre chose est en effet d'adorer une peinture, dit Grégoire, et autre chose d'apprendre par une scène représentée en peinture ce qu'il faut adorer. Car ce que l'écrit procure aux gens qui lisent, la peinture le fournit aux analphabètes qui la regardent [...]. Ce à quoi tu aurais dû prêter attention [...] pour éviter d'engendrer le scandale dans les âmes barbares par cette flambée d'un zèle honnête, mais imprudent.[3]

Il est très probable que Grégoire eut connaissance des agissements de Serenus par le truchement de ce que Augustin, envoyé en mission en Angleterre dans le but de convertir les Angles, a pu lui rapporter et qui fit vraisemblablement halte à Marseille à l'occasion de ses voyages de 596 et 600. Grégoire, toujours préoccupé des reliquats de paganisme qu'il entrevoyait dans les pratiques de quelques-uns de ses contemporains et contre lesquels il s'opposait avec une douceur ferme, se tient alors dans l'attente d'un succès de la mission d'Angleterre et ne peut rester insensible aux événements de Marseille. Gardons ces faits présents à l'esprit car, dans le cas de Serenus, l'attention de Grégoire porte sur des fidèles récemment convertis ou dont les mœurs, sous un voile chrétien, cachent encore les restes de coutumes moins nobles[4].

Lorque Serenus brise les images qui ornent son église, il refuse de reconnaître le fait que celles-ci servent aux *idiotae* au même titre que le texte, lequel sert aux gens qui lisent, et agit tel un diviseur du troupeau, non comme un authentique pasteur. L'auteur de la *Regula pas-*

---

2. Ep. IX, 209 (Ep. = *S. Gregorii Magni Registrum Epistularum* [CChr.SL 140-140A], éd. Dag Norberg, Turnhout : Brepols, 1982, vol. 2, p. 768).

3. Ep. XI, 10 (éd. citée, vol. 2 : p. 873-76). Je cite ici la traduction française donnée par Daniele MENOZZI, *Les images: L'Eglise et les arts visuels*, Paris : Cerf, 1991, p. 75-7.

4. Voir Robert A. MARKUS, «Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy», in *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith* (Studies in Church History, 6), éd. G. J. Cuming, Cambridge : Cambridge University Press, 1970, p. 29-38. A ce sujet, cf. Ep. XI, 56, lettre dans laquelle Grégoire relève qu'il ne faut pas détruire les temples païens mais les amener progressivement au statut de temples chrétiens sans déranger l'habitude de la multitude; amener *peu à peu, par petits pas*, le fidèle à la connaissance de Dieu est une préoccupation centrale chez Grégoire.

toralis ne peut être que sincèrement heurté par la démarche de Serenus : celui-ci ne fait pas preuve de *consideratio*, c'est-à-dire qu'il rompt l'équilibre subtil entre les faces spirituelle et physique de la vie humaine et manque gravement dans sa *cura pastoralis,* dont le but ultime est de s'occuper à la fois du spirituel et du temporel[5]. Grégoire défend donc l'image, car celle-ci joue un rôle didactique, mais en aucun cas il ne tolère que le fidèle lui porte de l'adoration : «Que si quelqu'un veut faire des images, garde-toi de le lui défendre ; mais évite à tout prix qu'on adore des images[6].»

La thèse est certes connue, mais il vaut la peine d'y revenir un instant, car trop souvent les auteurs y reconnaissent les fondements d'une idée qui, chez Grégoire, est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît : l'image serait la «lettre des illettrés», la «Bible des analphabètes[7]». Cela signifierait qu'il existe une relation de dépendance de l'image au texte, qui se mesurerait dans leur différence qualitative essentielle : ainsi l'image serait un pas vers la connaissance du texte qui seul peut transmettre le mystère divin. A supposer que cela soit vrai pour Grégoire, nous pourrions montrer à l'œuvre dans sa pensée les effets de sa volonté de présenter précisément le texte (la Bible) et l'image (les *picturae* de l'édifice) dans un rapport de hiérarchie. La lecture de ses *Morales sur Job* et des *Homélies sur Ezéchiel*, entre autres écrits, nous invite au contraire à reconnaître le statut particulier de l'image comme du texte.

---

5. Sur le rôle du pasteur, voir RP (RP = GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle pastorale* [SC 381-382], éd. et tr. Bruno Judic, Paris : Cerf, 1992). Cf. G. R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge : Cambridge University Press, 1986, p. 19-25.

6. Ep. XI, 10. L'argument didactique n'est pas une contribution originale de Grégoire: l'évêque Hypatios d'Ephèse notamment en avait fait usage vers 531-538, dans une lettre adressée à Julien d'Adramytium son suffragant (voir D. Menozzi, *Les images*, p. 84-87). On pourrait citer aussi Minucius Felix, Paulin de Nole, Grégoire de Nysse, etc.

7. A propos de l'image comme «lettre des illettrés», voir par exemple Hans Georg THÜMMEL, «Annuncio della Parola ed immagine nel primo Medioevo», *Cristianesimo nella storia*, 14, 3 (1993), p. 505-33. L'auteur a certes raison de distinguer deux types d'images — les représentations de personnages sacrés vers lesquel(le)s peut se porter l'adoration; les scènes narratives dont le contenu est informatif —, mais il se méprend lorsqu'il affirme que Grégoire ne considère que les secondes et défend l'idée selon laquelle l'image est la «Bible des analphabètes» (p. 527-28). A ce sujet, voir Lawrence G. Duggan, «Was art...», et Herbert L. KESSLER, «Diction in the "Bibles of the Illiterates"», in *World Art: Themes of Unity in Diversity*, éd. Irving Lavin, University Park : Pennsylvania State University Press, 1989, vol. 2, p. 297-308.

Selon Grégoire, l'objet principal de la connaissance humaine est constitué d'un ensemble de réalités intérieures, invisibles, qui se manifestent à travers les réalités extérieures, visibles : toute manifestation extérieure en effet, telle la lettre ou l'image, est une enveloppe qui cache un contenu intérieur. Parvenir à l'*interna intelligentia*, ou en d'autes termes atteindre Dieu, c'est suivre un itinéraire qui va précisément de l'extérieur à l'intérieur[8]. La connaissance de toute chose passe, selon Grégoire, par les sens. Ceux-ci ne sont certes pas condamnables, car le Christ incarné, c'est-à-dire le Verbe fait chair, est le véritable objet de notre connaissance, par lequel on atteint le Père : «Celui qui m'a vu a vu le Père. [...] Je suis dans le Père et le Père est en moi», répond le Christ à Philippe qui lui demandait, au nom des apôtres, de leur montrer le Père[9]. En ce sens, l'image est l'une des étapes sensibles qui mène le fidèle à la connaissance de Dieu. Mais ce qui est vrai de l'image l'est aussi du texte[10]. Image et texte s'adressent aux sens, dans le but de susciter chez le fidèle un désir d'imitation, et c'est ce désir seul qui importe, car il marque la volonté d'aller au-delà du sensible, vers la connaissance ultime de Dieu. Selon Grégoire donc, on peut connaître Dieu par l'image comme par le texte[11].

---

8. Sur la théorie grégorienne de la connaissance, voir Claude DAGENS, *Saint Grégoire le Grand: culture et expérience chrétiennes*, Paris : Etudes Augustiniennes, 1977, p. 205-46.

9. Jn XIV, 8-14. A propos du rôle fondamental des sens, cf. entre autres Hom. II, v, 5, où Grégoire explique la largeur de vingt-cinq coudées de la porte : «Quinque enim carnis sensibus praediti sumus, videlicet visu, gustu, olfactu, auditu atque tactu. Idem vero quinarius numerus, per semetipsum multiplicatus, ad vigesimum et quintum numerum surgit. Operari autem exterius quiddam de mandatis caelestibus sine istis corporeis quinque sensibus non valemus. [Notre corps est doué de cinq sens, la vue, le goût, l'odorat, l'ouïe et le toucher. Ce nombre cinq multiplié par lui-même s'élève à vingt-cinq. Exécuter intérieurement l'un quelconque des commandements célestes, nous ne le pouvons pas sans les cinq sens corporels.]» (Hom. = *S. Gregorii Magni Homeliae in Hiezechihelem prophetam* [CChr.SL 142], éd. Marc Adriaen, Turnhout: Brepols, 1971, p. 278; la traduction française est citée d'après GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel* [SC 327, SC 360], éd. et tr. Ch. Morel, Paris : Cerf, 1986-1990, vol. 2, p. 233).

10. La seconde lettre à Serenus est explicite, qui pose un rapport de stricte équivalence : «ce que l'écrit procure aux gens qui lisent, la peinture le fournit aux analphabètes qui la regardent.» (Ep. XI, 10) Voir aussi, par exemple, Mor. I, XXI, 29 et Mor. II, I, 1 (Mor. = *S. Gregorii Magni Moralia in Iob* [CChr.SL 143-143A-143B], éd. Marc Adriaen, Turnhout : Brepols, 1979-1985); et Hom. I, X, 1.

11. Les termes utilisés par Grégoire vont dans ce sens; ainsi, *legere*, peut très bien signifier ici «recueillir par les yeux *et* par les oreilles», donc lire et voir en même temps. Pour une démonstration plus explicite, voir Pierre-Alain MARIAUX, «L'image selon Grégoire le Grand et la question de l'art missionnaire», *Cristianesimo nella storia*, 14, n° 1 (1993), p. 1-12.

Si l'on peut en déduire, à ce moment de l'analyse, que le mot parlé (ou écrit) et le signe visuel sont deux expressions d'une même forme, il reste un passage obscur de la seconde lettre de Grégoire qu'il convient, sinon de résoudre, du moins d'éclairer. Il s'agit du statut des *idiotae*, ou en d'autres termes de la catégorie de chrétiens auxquels s'adresse l'image.

I. Pictura, imago

Grégoire ne semble pas *a priori* distinguer la peinture de l'image. Dans ses lettres à Serenus, les deux termes valent l'un pour l'autre : l'adoration se rapporte indifféremment à l'image comme à la peinture, et la destruction les menace toutes deux. Pourtant, Grégoire est très économe dans son emploi du mot *pictura*[12]. On le retrouve essentiellement dans les *Homélies sur Ezéchiel*, toujours associé aux palmes peintes qui figurent sur les pilastres du vestibule (II, v, 22 ; Ez XL, 16) et que Grégoire oppose aux palmes sculptées du Temple (II, VII, 14 ; Ez XL, 26). Comme les pilastres sont les œuvres qui se voient à l'extérieur (II, v, 12), l'opposition est évidemment significative : pour Grégoire, la palme peinte signifie «représentation du miracle», tandis que la palme sculptée symbolise «les œuvres bonnes offertes au regard». Dans la description des portes du Temple, il souligne encore le fait que la porte de l'Orient, qui symbolise la foi, est ornée de palmes peintes tandis que celles de l'Aquilon (l'espérance) et du Midi (la charité) présentent ces mêmes palmes sculptées. Il s'agit, là encore, de figurer ce mouvement de connaissance de l'extérieur vers l'intérieur tout en distinguant les fidèles :

> il arrive souvent que les simples commençants ne s'exercent pas encore aux œuvres solides et généreuses, tandis que ceux qui reviennent de l'iniquité à la vertu, désireux de cacher leurs fautes aux yeux du Dieu tout-puissant, s'exercent aux œuvres généreuses. Quant à ceux qui par la ferveur de l'esprit ont déjà grandi dans les vertus, ils flambent comme le Midi par leurs actions saintes. Ainsi, à la porte

12. Un décompte rapide nous donne les résultats suivants : 18 occurrences de *pictura*, dont 9 dans les *Homélies sur Ezéchiel* et 6 dans les lettres à Serenus. Quant à *imago* et ses multiples formes, il apparaît dix fois plus fréquemment ; ce sont 180 occurrences au total, dont un peu moins des deux tiers dans les *Morales sur Job*. Mais il faut compter ici toutes les apparitions de Gn I, 27 (création de l'homme à l'image de Dieu).

> de l'Orient, la peinture, à celles de l'Aquilon et du Midi, la sculpture : visible dans les commençants, le signe de la victoire [la palme] est possédé de façon plus ferme et plus vigoureuse par ceux qui reviennent à Dieu et par les fervents[13].

Dans l'opposition métaphorique de la peinture et de la sculpture, Grégoire met en évidence d'une part un trait fondamental de la conversion, qu'il emprunte à Augustin : c'est par la foi que l'on arrive aux vertus, et non l'inverse[14], et souligne d'autre part que les signes sont à la portée de chacun selon ses capacités propres. Cette même idée est implicite dans son commentaire du *Cantique des cantiques*, où le parallèle entre texte et image est plus saisissant :

> Car l'Ecriture sainte s'exprime dans des mots et des significations, de même que la peinture le fait dans des couleurs et des sujets: et c'est faire preuve de trop de sottise que de s'attacher aux couleurs de la peinture au point d'ignorer les choses qui y sont peintes. Quant à nous, en effet, si nous embrassons les mots prononcés au-dehors en ignorant leur signification, nous en restons seulement aux couleurs, en ignorant pour ainsi dire les choses qui y sont peintes[15].

Si, dans le parallèle esquissé par Grégoire, la peinture s'exprime en couleurs et choses ou sujets (*in coloribus et rebus*) et l'Ecriture sainte en mots et significations (*in verbis et sensibus*), il devient clair que les choses peintes valent, par analogie, les significations véhiculées par les mots. En ce sens, la peinture peut jouer le rôle de la lettre. Comme elles sont toutes deux tournées vers l'extérieur (les couleurs de la première, les mots de la seconde), elles autorisent l'accès, par leurs «composants internes» (les choses ou les sujets de la première, les significations de la seconde), à l'*interna intelligentia*, qui seule importe.

---

13. Hom. II, VII, 14, p. 328 (tr. citée, vol. 2, p. 359) : «[...] quia contigit saepe ut hi qui adhuc inchohantes sunt, necdum se in operibus solidis ac magnis exerceant, hi vero qui post iniquitates ad virtutem redeunt, plerumque, ut culpas suas ante omnipotentis. Dei oculos tegere valeant, in magnis operibus exercentur. Et qui iam fervore spiritus in virtutibus excreverunt, quasi Meridies in sanctis actibus inardescunt. In Orientis ergo porta pictura est, in Aquilonis vero et Meridiei caelatura, quia signum victoriae quod in inchohantibus ostenditur, hoc in revertentibus atque ferventibus iam solidius et robustius tenetur.»

14. Voir Hom. II, VII, 9, p. 323 (tr. citée, vol 2, p. 343).

15. In Cant. cant. 4, p. 72-73 : «Sic est enim scriptura sacra in verbis et sensibus, sicut pictura in coloribus et rebus : et nimis stultus est, qui sic picturae coloribus inheret, ut res, quae pictae sunt, ignoret. Nos enim, si verba, quae exterius dicuntur, amplectimur et sensus ignoramus, quas ignorantes res, quae depictae sunt, solos colores tenemus.» (In Cant. cant. = GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le* Cantique des cantiques [SC 314], éd. et tr. R. Bélanger, Paris : Cerf, 1984).

Imago recouvre un champ plus large, qui déborde sur les fantasmes de l'imagination et désigne alors une apparence, une illusion, etc.[16] Mais l'image peut également désigner des manifestations extérieures, visibles : qualifiée de feinte, elle renvoie dès lors aux représentations factices à caractère idolatrique qui sont comme la contrefaçon des vertus divines[17]. A travers elles parle la voix de la chair, qui peut égarer l'âme du fidèle et provoquer sa souffrance : ce sont en un mot des images *corporelles*[18]. Mais vivre charnellement ne signifie pas vivre dans le péché ou l'erreur, car «la chair nous est tantôt aide pour l'œuvre bonne, tantôt séductrice pour le mal[19]»; c'est pourquoi les simples, les faibles dans la foi, les ignorants ont toujours besoin de la chair, car c'est à travers elle qu'ils peuvent espérer connaître Dieu.

En opérant le passage de l'extérieur à l'intérieur, qu'il peut accomplir par le truchement de l'image, l'*idiota* pourra enfin reconnaître la vérité de l'incarnation du Christ. En effet, l'image corporelle vaut ici comme métaphore extérieure de la *vera icona* qu'est le Christ. C'est à travers elle seule que l'ignorant connaît. Car le Christ incarné participe des deux natures, divine et humaine. Selon Grégoire, l'incarnation, acte de bonté pure[20], est le signe manifeste de la volonté divine de nous introduire dans la foi et de nous ramener à Lui pour la vision de sa beauté (Hom. II, I, 16): «[...] si le Dieu co-éternel au Père avant tous les siècles ne s'était fait homme dans le temps, quand donc l'homme, sujet du

---

16. Voir par exemple RP I, 9, vol. 1, p. 159; III, 17, vol. 2, p. 365; III, 28, vol. 2, p. 467; etc.

17. In Cant. cant. 17, p. 96-97: «fictas [...] imagines».

18. Voir par exemple Hom. I, VIII, 13, p. 108 (tr. citée, vol. 1, p. 293) : «et quod volentes foris egimus, hoc interius patimur inviti, ut quaedam cogitationum phantasmata mentem *per imagines corporeas* dispergant, ne stricte totam in oratione se colligat. Haec quoque vox carnis est. [Ce que nous fîmes de plein gré au-dehors devient souffrance au-dedans, malgré nous : je ne sais quels fantasmes égarent notre âme dans un monde d'images, l'empêchant de se recueillir pleinement tout entière dans l'oraison. Cela aussi, c'est la voix de la chair]» (je souligne).

19. Hom. II, VII, 19, p. 332 (tr. citée, vol. 2, p. 367) : «Et caro nobis aliquando adiutrix est in bono opere, aliquando autem seductrix in malum.»

20. Voir à ce sujet Hom. II, IV, 20, p. 272 (tr. citée, vol. 2, p. 221-23) : «Caro enim factus est nos faceret spiritales faceret, benigne inclinatus est ut levaret, exiit ut introduceret, visibilis apparuit ut invisibilia monstraret, flagella pertulit ut sanaret, opprobria et irrisiones sustinuit ut ab opprobrio aeterno liberaret, mortuus est ut vivifaceret. [Il s'est fait chair en effet pour nous rendre spirituels, il s'est incliné avec bonté pour nous relever, il est venu au-dehors pour conduire au-dedans, il est apparu visible pour montrer l'invisible, il a enduré les coups de fouet pour guérir, il a supporté les humiliations et les moqueries pour délivrer de l'humiliation éternelle, il est mort pour vivifier.]»

temps, pourrait-il goûter les biens éternels ? La descente de la Vérité est devenue la montée de notre bassesse[21].» Grégoire est explicite : notre ascension, garantie par la vision de Dieu incarné, passe précisément par une reconnaissance sensible (l'humanité du Christ) qui aboutit à la pleine vision interne (divinité du Christ).

Bien plus, la venue du Christ nous renvoie à notre propre image. En effet, notre âme, «chassée des joies du paradis par la faute des premiers hommes, a perdu la lumière de l'invisible, et s'est répandue tout entière dans l'amour du visible[22].» Si l'homme est désormais «charnel même dans son âme» (Mor. V, XXXIV, 61), il n'en conserve pas moins une parcelle de cette lumière invisible selon Grégoire, car il est créé à l'image et ressemblance de Dieu. Or, c'est bien cette image-là que le Christ présente à la face de tous dans son incarnation : nous voyons le Père par son image, c'est-à-dire par le Fils, dit Grégoire[23].

II. Idiota

Les images s'adressent donc aux *idiotae*. Grégoire est explicite à ce sujet : c'est à travers elles que ceux-là voient ce qu'ils doivent imiter et c'est par elles, ignorant les lettres, qu'ils lisent. Il précise de même que «la peinture vaut une lecture divine, particulièrement pour les gentils». Traduit habituellement par analphabète, *idiota* désigne plutôt la personne profane ou ignorante. La nuance est ici importante, car Grégoire parle de *picturae* destinées aux personnes qui ne connaissent pas (encore) ou ignorent les mystères divins, à travers lesquelles ils apprendront ce qu'il faut adorer. Il convient donc de préciser le sens du mot.

Mise à part son apparition dans la lettre que nous étudions, le terme revient en trois autres passages sous la plume de Grégoire. Chacune de ces apparitions présente l'ignorant dans une situation scripturaire ou métaphorique, dans laquelle il joue le rôle de réceptacle privilégié de

---

21. Hom. I, V, 16, p. 66 (tr. citée, vol. 1, p. 195) : «Si enim coaeternus Patri Deus ante saecula non fieret homo in tempore, quando homo temporalis saperet aeterna? Descensio ergo Veritatis ascensio facta est humilitatis nostrae.»

22. Mor. V, XXXIV, 61, vol. 1, p. 261 : «Humana quippe anima primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa, lucem invisibilium perdidit et totam se in amorem visibilium fudit [...].»

23. Mor. V, XXXV, 64, vol. 1, p. 263 : «Cum ergo aeternitas cernitur, prout infirmitatis nostrae possibilitas admittit, imago eius mentis nostrae oculis antefertur; quia cum vere in patrem tendimur, hunc quantum accipimus per suam imaginem, id est per filium videmus.»

la manifestation divine. Ainsi, dans les *Morales sur Job*, Grégoire rappelle que la Vérité incarnée choisit, pour prêcher sa parole, des pauvres, des ignorants, des simples, au contraire de l'Antéchrist qui s'adresse aux hommes fourbes et doubles, lequels possèdent la science de ce monde et s'y complaisent : ils s'enflent d'orgueil et ne s'élèvent que par la légèreté de leur pensée[24]. Dans ses *Homélies sur Ezéchiel*, Grégoire reprend un verset de Paul (1 Co XIV, 24-25) et l'associe à sa définition de la prophétie, dont il présente les temps, les modes et les qualités : «La prophétie concerne le présent, quand l'apôtre Paul dit : "Si tous prophétisent, et qu'il entre un non-croyant (*infidelis*) ou un non-initié (*idiota*), le voilà repris par tous, jugé par tous ; les secrets de son cœur sont dévoilés, et ainsi, tombant sur la face, il adorera Dieu, en déclarant que Dieu est parmi vous."[25]» La prophétie *prodit occulta*, amène au jour ce qui est caché : «[...] quand une réalité cachée est amenée au jour par la parole prophétique, la vérité de cette parole est attestée par la réalité même qu'elle montre[26].» Comme le prophète perçoit simultanément les réalités corporelles et les réalités spirituelles, nulle part ailleurs sinon chez les *idiotae*, la prophétie au présent n'est-elle nécessaire : elle ranime en leur âme un souvenir perdu ou caché. Enfin, la dernière apparition semble fondamentale, car elle qualifie les *idiotae*: ceux-ci sont aveugles. En un passage de son commentaire du Premier livre de Samuel en effet, Grégoire précise : «En vérité, on désigne les simples (*simplices*) et les ignorants (*idiotae*) comme des aveugles : parce que, tant qu'ils ne voient rien des choses célestes, ils sont privés de la lumière de l'esprit[27].» Jonathan étend le lieu de son combat contre les Philistins jusqu'à Bethaven, la «maison du néant» (1 S XIV, 23), et Grégoire évoque à cette occasion la parabole des invités remplacés par

---

24. Mor. XIII, x, 13, vol. 2, p. 676 : «Nam sicut incarnata veritas in praedicatione sua pauperes idiotas et simplices elegit, sic e contrario damnatus ille homo quem in fine mundi apostata angelus assumet, ad praedicandam falsitatem suam, astutos ac duplices atque huius mundi scientiam habentes electurus est.»

25. Hom. I, I, 1, p. 5 (tr. citée, vol. 1, p. 53) : «Prophetia de praesenti est, quando Paulus apostolus dicit : "Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus; occulta cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quo vere Deus in vobis sit.»

26. Hom. I, I, 3, p. 7 (tr. citée, vol. 1, p. 57) : «[...] quia cum res occulta per prophetiae verba detegitur, veritati illius res ipsa quae ostenditur attestatur.»

27. Reg. V, 129, p. 498 (Reg. = *S. Gregorii Magni Expositiones in Canticum Canticorum, in librum primum Regum* [CChr.SL 144], éd. Patrick Verbraken, Turnhout : Brepols, 1963).

des pauvres, rapportée par Luc (XIV, 21). Il entend montrer que la gloire du salut parvient non seulement aux élus mais aussi aux rejetés : «les pauvres, les estropiés, les boiteux, les aveugles» (Lc XIV, 12), et c'est en ce sens qu'ils prennent part au festin. De même doit-on porter le combat, la foi véritable, jusqu'à la «maison du néant» (*domus inutilis*), où se tiennent les ignorants : alors, en tant qu'ils sont aveugles, ils verront désormais. La parabole du Christ vaut ici comme annonce du peuple nouveau, qu'il convient de rassembler par la conversion : les pauvres qui conservent petitement dans leur cœur le trésor des paroles divines, les faibles qui ne s'appliquent pas suffisamment à la vie éternelle, les ignorants et les simples à qui manque la lumière de l'esprit, les claudiquants qui ont perdu l'accès aux bonnes œuvres.

Idiota désigne l'ignorant, le non-initié et, dans la seconde lettre à Serenus, c'est le païen qui revêt ce vêtement. Selon Grégoire, cet *idiota* ignore que Dieu s'est révélé dans l'incarnation du Christ : il convient donc de le rappeler à Lui au moyen de cette image du Père. Car, objet de la réception de la parole divine à l'image du centurion Corneille dont parle le pontife dans ses *Homélies sur Ezéchiel*, tout en ne le reconnaissant pas, l'ignorant participe aussi de la connaissance de Dieu. Les manifestations visibles, extérieures, vont provoquer à l'imitation son cœur de faible, car elles agissent comme un signe qui l'atteint en son âme. L'image peut donc assumer le rôle d'une prophétie : comme saisi par la vérité, l'ignorant tombe face contre terre, dit l'apôtre Paul. Si l'image s'adresse en priorité aux ignorants, c'est essentiellement parce que ceux-ci, prisonniers de la chair, voient encore avec les yeux du corps : ce sont des hommes charnels que Grégoire oppose aux spirituels, lesquels voient avec les yeux du cœur. Mais même immergés dans les cinq sens corporels, ils ont toutefois leur place dans l'Eglise. Seulement, ils se tiennent entre les chambres nuptiales du Temple, car ils n'ont pas encore découvert la voie menant aux *mysteria*, aux réalités invisibles (Hom. II, III, 12). Ce qui distingue l'*idiota* des autres fidèles en effet (tels le simple d'esprit ou l'imparfait), c'est l'absence de la grâce de l'Esprit-Saint par laquelle nous perçons le secret des mots du ciel : sans elle, ceux-là restent au seuil extérieur de la porte, comprise comme l'Ecriture sacrée, c'est-à-dire s'en tiennent à la lettre (ou à l'image corporelle, ce qui revient au même), et ne parviennent pas au seuil intérieur, à l'allégorie (Hom. II, III, 18). Selon Grégoire, nous aussi étions des *idiotae*, des aveugles vivant dans les ténèbres, et c'est par l'incarnation du Christ que nos yeux furent dévoilés :

> Nos aïeux ont servi des idoles de bois et de pierre et, abandonnant le Dieu qui les avait faits, ils ont adoré des dieux faits par eux. Nous avons été, nous, par la grâce du Dieu tout-puissant, ramenés des té-

> nèbres à la lumière. Rappelons-nous donc de quelles ténèbres nous sommes venus, afin de rendre grâces pour la lumière reçue[28].
>
> Dans nos ancêtres, certainement, nous avons été jadis adorateurs d'idoles. Or voici que par une grâce de l'Esprit-Saint, nous perçons le secret des mots du ciel. D'où cela nous vient-il? C'est que le Rédempteur de la race humaine a accompli ce qu'il a dit par le prophète: «Et aux déserts, changés en abondance, les étrangers mangeront [Es V, 17]»[29].

Grégoire poursuit son explication : les Juifs n'ont pas voulu comprendre spirituellement les paroles des prophètes, lesquels, rappelons-le, perçoivent les réalités physiques et spirituelles, et celles-là ont été pour eux des déserts. Pour le Chrétien au contraire, ces déserts se sont changés en abondance «et nous mangeons désormais, nous, des étrangers, des mets dont les citoyens de la Loi n'ont pas voulu se nourrir[30]». Si l'on suit la pensée grégorienne, les ignorants — dans ce cas précis les Juifs — ont donc refusé la connaissance spirituelle, et les déserts qui n'ont pas été cultivés par l'intelligence mystique demeurent stériles pour eux. Les ignorants restent donc pris tout entiers dans leur compréhension littérale des paroles des prophètes, et se tiennent en quelque sorte devant la porte du Temple, sur le seuil extérieur. Grégoire est explicite à leur sujet : ils vivent toujours *sub legem* et, comme ils n'ont pas connu les joies de la grâce, observent charnellement les préceptes de l'Ancien Testament :

> L'Ancien Testament s'est avancé sur sa route, par une prédication qui est allée jusqu'au cœur des hommes. Mais il est revenu sur ses pas, parce que ses préceptes et ses sacrifices n'ont pu être observés jusqu'au bout selon la lettre. Il n'est pas demeuré inchangé, parce qu'il lui a manqué l'intelligence spirituelle. Mais quand notre Rédempteur est venu dans le monde, il a fait comprendre spirituellement ce qu'il trouvait observé charnellement. Ainsi donc, quand la

---

28. Hom. II, VI, 21, p. 309 (tr. citée, vol. 2, p. 311) : «Antiqui parentes nostri lignis et lapidibus servierunt, et, derelinquentes Deum a quo facti sunt, deos venerati sunt quos fecerunt. Nos autem per omnipotentis Dei gratiam ad lucem de tenebris reducti sumus. Recolamus ergo de quibus tenebris venimus, ut de luce quam accepimus gratias agamus.»

29. Hom. I, III, 19, p. 45 (tr. citée, vol. 1, p. 147) : «Certe in antiquis parentibus nostris cultores idolorum fuimus, sed ecce per spiritum gratiae verba iam caelestia rimamur. Unde hoc nobis? Sed implevit Redemptor humani generis quod pre prophetam dixit: "Et deserta in ubertatem versa advenae comedent."»

30. Hom. I, III, 19, p. 45 (tr. citée, vol. 1, p. 147) : «[...] et iam advenae comedimus quae cives legis manducare noluerunt.»

> lettre de l'Ancien Testament est comprise spirituellement, ce qui s'y présente charnellement est vivifié tout entier[31].

Le Christ vient pour accomplir la Loi et comme la parfaire en ses éléments positifs : il vivifie la lettre comprise charnellement. Aussi l'image est-elle bonne pour ceux qui ne parviennent pas à reconnaître en leur cœur la raison des manifestations invisibles.

Que sont désormais ces *idiotae* auxquels la peinture de l'édifice donnerait suffisamment à voir pour connaître Dieu ? Ce sont ceux qui, restés aveugles malgré Son incarnation, sourds malgré Sa présence enfouie dans les tréfonds de leurs cœurs, continuent de vivre dans l'ignorance. Ces *idiotae*, ce sont les *gentiles* prisonniers des sens corporels, les *iudaeos* tout entiers dans le refus de l'évidence de la typologie[32], et qui, selon Grégoire, doivent être amenés à la vraie lumière. Leur progression spirituelle doit passer par l'extérieur, afin qu'ils atteignent la connaissance de Dieu. Dans cette voie, l'image et le texte les aident tout uniment.

Le cas des parfaits mis à part, car ils possèdent en leur cœur cette lumière de l'esprit qui les mène directement à la connaissance de Dieu, Grégoire conçoit l'image, au même titre que la lettre, comme un *moyen* de connaissance : elle n'est qu'une chose parmi les réalités visibles qui manifestent les réalités invisibles. Seules ces dernières importent, car elles seules nous permettent d'atteindre la parfaite connaissance de Dieu. Il ne peut donc y avoir de rapport hiérarchique entre le texte et

---

31. Hom. I, VI, 17, p. 77 (tr. citée, vol. 1, p. 221-23) : «Et Testamentum Vetus ambulavit quidem, quia per praedicationem ad mentes hominum venit, sed post semetipsum reversum est, quia iuxta litteram in praeceptis suis et sacrificiis usque ad finem servari non potuit. Non enim sine immutatione permansit, cum in eo spiritalis intellegentia defuit. Sed cum Redemptor noster in mundum venit, hoc spiritaliter fecit intellegi, quod carnaliter invenit teneri. Itaque dum spiritaliter littera eius intellegitur, omnis in eo illa carnalis exhibitio vivificatur.»

32. Cf. Hom. II, X, I, p. 5 (tr. citée, vol. 2, p. 483) : «Qui enim necdum occulta de apertis intellegit, oculos velatos habet. [Ne pas percevoir encore ce qui se cache sous l'apparence, c'est avoir un voile sur les yeux.]». Ce refus de la typologie est expliqué par Paul à l'aide de la métaphore du voile. Par exemple en 2 Co III, 13-18 : «[...] nous ne faisons pas comme Moïse qui se mettait un voile sur le visage pour éviter que les Israélites ne voient la fin d'un éclat passager. Mais leur intelligence s'est obscurcie! Jusqu'à ce jour, lorsqu'on lit l'Ancien Testament, ce même voile demeure. Il n'est pas levé, car c'est en Christ qu'il disparaît. Oui, jusqu'à ce jour, chaque fois qu'ils lisent Moïse, un voile est sur leur cœur. C'est seulement par la conversion au Seigneur que le voile tombe. Car le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande, par le Seigneur, qui est Esprit.»

l'image. Quant aux *idiotae* auxquels s'adressent à la fois la lettre et l'image, s'ils doivent veiller à ne pas se perdre dans leurs manifestations extérieures (qui se marque dans l'adoration de l'image et l'impossibilité de s'échapper du sens littéral), il est nécessaire, pour Grégoire, de les *ramener vers Dieu* à travers elles, car ils n'ont guère connu la révélation manifestée par l'incarnation du Christ.

Pierre-Alain MARIAUX
Université de Lausanne