

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 560

JEAN CHRYSOSTOME

**HOMÉLIES SUR
L'IMPUISSANCE DU DIABLE**

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,
TRADUCTION ET NOTES*

Adina PELEANU

moniale du Monastère Protection de la Mère de Dieu,
Limours

Ouvrage publié avec le concours de l'Œuvre d'Orient

LES ÉDITIONS DU CERF, 24 RUE DES TANNERIES, PARIS (13^e)

2013

*La publication de cet ouvrage a été préparée
par l'Institut des Sources Chrétiennes
(CNRS, UMR 5189-HiSoMA)
<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>*

La révision en a été assurée par Guillaume Bady.

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2013
<http://www.editionsducerf.fr/>
ISBN : 978-2-204-10169-1
ISSN : 0750-1978

REMERCIEMENTS

Au terme de la publication de ce travail de recherche, qui est la reprise de ma thèse de doctorat, présentée et soutenue publiquement à l'École Pratique des Hautes Études le 13 novembre 2007, jour de la fête de saint Jean Chrysostome dans l'Église Orthodoxe, il me faudrait une « bouche d'or », comme saint Jean Chrysostome, pour remercier comme il se doit tous ceux qui m'ont apporté aide et soutien, à différents stades de ce travail.

Je remercie Monsieur Bernard Meunier, qui a bien voulu accueillir mon travail aux Editions *Sources Chrétiennes*.

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Monsieur Alain Le Boulluec, mon directeur d'études à l'EPHE, qui, par sa patience, son inlassable disponibilité, son exigence intellectuelle et ses encouragements m'a aidée à mener ce travail à son terme.

Mes remerciements les plus vifs à Madame Monique Alexandre, qui m'a encouragée et m'a donné des conseils très utiles tout au long de ce travail.

Je remercie également de tout cœur Monsieur Paul Géhin, dont les conseils m'ont été très précieux, et qui m'a accueillie à l'Institut de Recherche et d'Histoire du Texte (IRHT) même en dehors du programme d'ouverture.

Je suis grandement redevable à Monsieur Bernard Outtier pour sa minutieuse lecture de la tradition arménienne, et aussi pour toute une série d'informations dont il m'a fait profiter.

Je n'oublie pas non plus Madame Françoise Frazier, dont les conseils et suggestions m'ont beaucoup aidée, et qui a pris le temps de me relire à maintes reprises.

Un grand merci et toute ma reconnaissance à mon ami Christophe Bréchet, qui m'a appris le grec, sans jamais compter son temps, et m'a soutenue tout au long de ce travail.

Je remercie infiniment Guillaume Bady, qui m'a fait découvrir l'univers chrysostomien, m'a appris à lire les manuscrits et m'a encouragée sans cesse à poursuivre ce travail. Je lui suis redevable pour la préparation de ce livre.

Ma reconnaissance va aussi à Pierre Augustin, qui m'a beaucoup aidée en me fournissant plusieurs notices personnelles de certains manuscrits et qui m'a initiée aux « mystères » de la codicologie.

Je n'oublie pas non plus les sœurs de ma communauté, qui m'ont encouragée et soutenue à terminer ce livre. Je leur suis vivement reconnaissante.

Enfin, j'exprime ma plus vive gratitude à mon évêque, Monseigneur Joseph, pour son soutien moral et spirituel, sans lequel ce travail n'aurait jamais vu le jour. Par ses prières et sa grande patience, il m'a toujours encouragée dans les moments difficiles à assumer le choix que j'avais fait, et à mener à bien ce travail sans céder au découragement devant les obstacles et les difficultés que j'ai rencontrés.

INTRODUCTION

CHAPITRE I

DEUX SÉRIES CHRYSOSTOMIENNES : *DE DIABOLO TENTATORE ET DE OBSCURITATE*

L'ensemble des spécialistes de Jean Chrysostome, depuis l'édition de B. de Montfaucon de 1718¹, considérait comme une série les trois discours *De diabolo tentatore*². Nous avons démontré ailleurs³ que ce regroupement était erroné et que la première homélie, placée en tête de la série par B. de Montfaucon, n'en faisait probablement pas partie et trouvait mieux sa place dans la série *De obscuritate*⁴.

1. B. DE MONTFAUCON, *S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quæ exstant*, t. II, Paris 1718, p. 245-246.

2. *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) 4332.

3. Voir A. PELEANU, « Deux séries chrysostomiennes : *Sur l'impuissance du diable* et *Sur l'obscurité des prophéties* », *Revue des Études Augustiniennes* 57 (2011), p. 89-108.

4. CPG 4420.

1. LA SÉRIE FAUTIVE *DE DIABOLO TENTATORE* 1-3

Constitution de la série

La série fautive a été constituée par B. de Montfaucon¹, qui, dans l'esprit des éditeurs de l'âge classique, s'est attaché à reconstituer des séries thématiques. C'est ainsi qu'il a proposé de regrouper les trois homélies, mais la manière même dont il a procédé signale d'emblée la faiblesse de son hypothèse. En effet, s'il est parvenu à démontrer l'unité thématique² des homélies 2 et 3, la troisième étant le prolongement tout à la fois logique et chronologique³ de la deuxième – elle la suit de deux jours –, la place de la première est en revanche nettement moins bien établie. B. de Montfaucon lui-même avoue qu'il ne saurait préciser la place exacte de la première homélie à l'intérieur de la série⁴, ce qui aurait dû l'amener à reconsidérer son hypothèse. En effet, l'insertion de cette homélie dans la série *De diabolo tentatore* paraît reposer essentiellement sur le titre qu'elle porte⁵, *Contre ceux qui disent que les démons gouvernent les affaires humaines, qui s'irritent contre les châtiments de Dieu et qui se scandalisent de la prospérité des méchants et des malheurs des justes*, titre qui peut donner à penser qu'elle traite le thème des démons et de leur emprise sur le monde. Or ce n'est pas ce qui

1. La série *Sur le Commencement* est fondée, et les premières homélies *Sur la conversion* forment bien une série de prédications.

2. MONTFAUCON, *Joannis Chrysostomi opera*, t. II, p. 245.

3. En effet, quelques années avant B. de Montfaucon, L. S. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XI, Paris 1706, s'était intéressé au cadre historique et au lieu de prédication des homélies de Jean Chrysostome et avait situé les homélies sur le diable, ainsi que les deux homélies *Sur l'obscurité des prophéties*, à l'époque de la prédication antiochienne, en 388.

4. MONTFAUCON, *Joannis Chrysostomi opera*, t. II, p. 245.

5. Certains manuscrits (*Monacensis gr. 6, Constantinopolitanus S. Trin. 129*) annoncent aussi dans le titre l'exposé « sur la Providence », largement développé dans cette homélie.

apparaît à la lecture : la question du gouvernement des démons et de l'injustice apparente dans le monde n'y tient qu'une place secondaire. L'homélie développe principalement la question de la division des langues, laquelle est précisément abordée dans la deuxième homélie *De obscuritate*, et c'est dans le cadre de ce développement relatif à la division des langues, notamment pour appuyer l'idée de la providence divine, que sont évoqués, en guise d'arguments, le gouvernement du diable et l'injustice apparente dans le monde. C'est là une raison supplémentaire pour ne pas ranger cette homélie à côté des deux autres de la série *De diabolo tentatore*.

Cependant la série, une fois constituée par le savant mauriste, n'a plus été remise en question, même si les difficultés chronologiques et thématiques qu'elle posait ont parfois affleuré¹.

La place réelle de la première homélie de la série De diabolo tentatore

Chronologiquement, la première homélie de la série *De diabolo tentatore* suit de quelques jours la deuxième de la série *De obscuritate*², ce que reconnaissent tous ceux qui se sont intéressés à ces deux séries³. En dehors de l'ordre chronologique, qui justifierait à lui seul le rattachement de cette homélie à la série *De obscuritate*, d'autres arguments viennent confirmer cette unité : d'une part la prise en compte de la construction du texte, qui est la suite et le développement

1. Voir PELEANU, « Deux séries », p. 90-92.

2. Le plus grand écart serait de sept jours : si on accepte la possibilité que ces homélies aient été prononcées pendant le carême, il est alors très probable que Chrysostome ait prononcé cette troisième homélie un jour de la semaine, quelques jours après la deuxième.

3. Voir page précédente et *infra*, p. 13.

des idées déjà annoncées dans la deuxième homélie¹, d'autre part le témoignage des manuscrits et du *Catalogus Augustanus*².

Donc, la série *De diabolo tentatore* se trouve réduite à deux homélie, alors que la série *De obscuritate* compte 3 homélie. Pour marquer ce changement par rapport à la série *De diabolo tentatore*, nous avons dénommé la série nouvellement définie *Sur l'impuissance du diable*, conformément au sujet des homélie et à leur titre (hom. I : ὅτι οὐδὲν ἡμᾶς βλάπτει ἡ τούτου πονηρία; hom. II : ...οὔτε αὐτὸς ὁ διάβολος τὸν νήφοντα παραβλάψαι δύναται).

Dans ce volume, les références aux homélie (H) *Sur l'impuissance du diable* indiquent en chiffre romain le numéro de l'homélie (H I et H II, PG 49, 257-264 et 263-276), puis le numéro du paragraphe suivi d'une virgule et, enfin, en chiffres romains, le ou les numéros de lignes dans cette édition, le cas échéant séparés par un point. Les références à la 3^e homélie *De obscuritate* renvoient quant à elles aux pages et numéros de lignes de notre thèse, *La troisième homélie de la série Sur l'obscurité des prophéties et la série Sur l'impuissance du diable (1-2)*, de Jean Chrysostome, Paris 2007, t. II, p. 12-82.

1. Voir PELEANU, « Deux séries », p. 96-99.

2. Le *Catalogus Augustanus* est édité par H. SAVILE, Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσσοστόμου τῶν εὐρισκομένων τόμος ὄγδοος, Eton 1613, col. 707-714 (au début des notes du t. V, en guise d'introduction à l'édition des homélie séparées) d'après un manuscrit de la Bibliothèque d'Augsbourg (aujourd'hui à Munich), envoyé par son ami David Hoeschel, l'*Augustanus Reipublicae Bibliothecae, gr. 8 (= Monacensis gr. 478)*, du XII^e s., f. 287^r-288^v. Voir I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae*, t. V, Munich 1812, p. 24. Le Catalogue est ensuite repris, d'après le même manuscrit, par MONTFAUCON, *Joannis Chrysostomi opera*, t. I, p. 841-843 (rééd. Gaume, t. XII, 1, Paris 1839, p. 406-409), pour être enfin réimprimé dans la PG 64, 141-146). Cf. P. AUGUSTIN, « La pérennité de l'Église selon Jean Chrysostome », *Recherches augustiniennes* 28 (1995), p. 95-96.

2. LA SÉRIE SUR L'IMPUISSANCE DU DIABLE 1-2

Époque et lieu de prédication

Comme pour un grand nombre d'homélies chrysostomiennes, la date des deux homélies *Sur l'impuissance du diable* n'a pas été établie avec certitude. Deux dates possibles de prédication ont été proposées: J. Stilting soutient que c'était pendant le carême de 386¹ et L. S. Lenain de Tillemont, pendant le carême de l'année 388². Quant au lieu, puisqu'il est question, dans la première homélie, de l'évêque Flavian, ce ne peut être qu'Antioche³, point sur lequel s'accordent presque tous les spécialistes⁴.

Nous ne sommes pas plus en mesure de préciser la date exacte de cette série, mais ces homélies ont été apparemment prononcées dans la semaine qui suit la fête des Pâques⁵ et non pas pendant le Grand carême, comme l'affirment Lenain de Tillemont, Stilting ou ceux qui ont repris leur hypothèse à ce sujet.

1. J. STILTING, « De S. Joanne Chrysostomo, episcopo Constanti-nopolitano et ecclesiae doctore, prope Comana in Ponto, commentarius historicus », *Acta Sanctorum Septembris*, t. IV, Anvers 1753, p. 401-700, ici p. 464-465.

2. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires*, p. 86.

3. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires*, p. 84-86; MONTFAUCON, *Joannis Chrysostomi opera*, t. II, p. 245-246; STILTING, « De S. Joanne Chrysostomo », p. 464; G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-398*, Fribourg-en-Brigau 1897, p. 524; J. QUASTEN, *Patrology*, t. III, Utrecht-Anvers-Westminster (MA) 1960, trad. fr. J. Laporte, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. III, Paris 1963, p. 635. Voir aussi PELEANU, « Deux séries », p. 100-102.

4. C. BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomos und seine Zeit*, t. I: *Antiochen*, Munich 1930 (éd. angl. *Saint John Chrysostom and His Time*, t. I, Londres - Glasgow - Westminster 1960, p. 392, n. 10), reconnaît comme antiochienne seulement la première homélie.

5. Voir note complémentaire 1.

Succession des homélies

L'exorde de la première homélie fait allusion à une autre homélie, dont elle serait la suite, qui avait été prononcée deux jours auparavant et qui aurait apparemment traité du même sujet¹, le diable et ses ruses. Montfaucon observe à juste titre que l'homélie à laquelle Jean Chrysostome fait référence ici ne peut pas être la troisième de la série *De obscuritate* (qu'il considère comme la première de la série *De diabolo tentatore*), car même si l'orateur fait allusion aux démons et à leurs ruses, en utilisant les mêmes exemples lorsqu'il parle du gouvernement des démons, les arguments ne sont pas les mêmes. Là, en effet, pour illustrer la méchanceté (*πονηρία*) des démons², il montre ce que feraient ceux-ci s'ils gouvernaient le monde, en évoquant l'exemple des démoniaques³ et celui des troupeaux de bœufs et de moutons de Job⁴. En revanche, dans la première homélie *Sur l'impuissance du diable*, si Jean Chrysostome cite ces deux exemples, dans le même ordre⁵, c'est pour établir le fait que les démons n'usent ni de violence, ni de contrainte⁶. Son allusion de l'exorde doit donc renvoyer à un autre discours, où il avait été question du diable et de ses artifices.

C'est toujours l'exorde de cette première homélie qui nous apprend que la prédication eut lieu l'après-midi et que c'était la deuxième fois qu'il parlait ce jour-là⁷. Apparemment, dans le discours du matin, adressé surtout « à ceux qui se font initier⁸ »,

1. H I, 1, 32-36.

2. Il insiste à trois reprises sur la méchanceté des démons : 3^e homélie sur l'obscurité des prophéties, l. 461-462, 477, 491-492, p. 60-64.

3. 3^e homélie sur l'obscurité des prophéties, p. 60-64, l. 464-492.

4. 3^e homélie sur l'obscurité des prophéties, p. 62-64, l. 492-499.

5. H I, 1, 42-47.

6. H I, 1, 48-51.

7. Voir note complémentaire 1.

8. H I, 1, 34 ; pour parler de ceux qui se font initier, Chrysostome utilise

il avait été également question du renoncement à Satan. Lenain de Tillemont croit identifier cette homélie du matin comme étant l'ancienne 21^e homélie *Au peuple d'Antioche*, publiée par Montfaucon comme la seconde d'une série de deux catéchèses au peuple d'Antioche (*PG* 49, 231-240)¹. Mais à l'exception d'une très brève allusion au renoncement à Satan, juste à la fin de l'homélie, il n'est guère question du démon. L'hypothèse de Lenain de Tillemont n'est donc pas fondée, tout d'abord, parce que cette homélie n'a pas pu être prononcée pendant le Grand carême², et ensuite, parce que même si elle avait été prononcée pendant cette période, une simple allusion au renoncement à Satan eût été trop habituelle pour constituer un indice probant.

Par conséquent, le plus plausible est que cette première homélie était précédée d'une autre, relative au même sujet, mais qui ne nous est pas parvenue. À ce sujet, il est intéressant de remarquer que Stilting voyait une continuité, surtout chronologique, avec la série *De obscuritate*, et qu'il proposait une série de cinq homélies, prononcées, selon lui, pendant le carême de l'année 386.

Quant à la deuxième homélie, elle a été prononcée deux jours après la première (πρὸ τῆς χθῆς ἡμέρας)³, comme nous l'apprend son exorde. Il y a donc une relation chronologique bien établie, étayée à la fois par la continuité des idées et du développement au sujet du diable⁴, par les manuscrits et par le *Catalogus Augustanus*⁵. En effet, la tradition manuscrite,

le terme μυσταγωγούμενους, qui désigne les personnes nouvellement baptisées. À ce sujet voir la note complémentaire 1.

1. MONTFAUCON, *Joannis Chrysostomi opera*, t. II, p. 234-244.

2. Voir note complémentaire 1.

3. H II, 1, 1.

4. Au début du deuxième paragraphe est clairement reprise la question « pourquoi le diable a-t-il été laissé dans le monde ? », largement développée au cours de la première homélie.

5. Voir *supra*, p. 12, n. 2.

sur les 72 témoins de ces textes, présente 37 fois ensemble ces deux homélies. Le *Catalogus Augustanus*, lui aussi, présente les homélies à la suite l'une de l'autre, aux numéros 28 et 29.

Nous n'avons aucun indice, ni chronologique, ni thématique pour faire fusionner ces deux séries en une seule, et nous y sommes d'autant moins autorisée que les manuscrits ne présentent pas une seule fois ces deux séries l'une à la suite de l'autre. En revanche, il est tout à fait plausible que les deux séries aient été prononcées à la même époque de prédication, c'est-à-dire apparemment dans les premières années de prêtrise de Jean Chrysostome.

CHAPITRE II

PRÉSENTATION DE LA SÉRIE

SUR L'IMPUISSANCE DU DIABLE

I. GENRE ET COMPOSITION DES HOMÉLIES

Les deux homélies offrent une structure similaire : comme toujours chez l'Antiochien, la thèse, comportant l'examen d'une ou plusieurs questions (ζήτημα¹) et la démonstration (ἀπόδειξις²) par les exemples, précède l'exhortation, qui se conclut dans la péroraison. Globalement positif, le discours défend, dans les deux homélies, une double thèse, celle de la liberté et de l'utilité de chaque être créé, même mauvais. À vrai dire il s'agit moins d'une théodicée – ou apologie de Dieu – que d'un plaidoyer pour sa création, couplé avec sa forme négative, le réquisitoire contre le diable et contre les hommes ; à chaque fois étayé sur des exemples, en particulier sur des antithèses, il est polarisé dans le sens du blâme du mal et de l'éloge de la vertu ; les genres épидictique, judiciaire et parénétiq³ sont

1. H I, 1, 55 ; 2, 18.

2. Cf. H II, titre, 4 et l'importance de la « démonstration » par les faits (H II, 1, 31-46 ; 2, 57-76). On compte dans les homélies environ une trentaine d'occurrences de mots de la famille de δείκνυμι.

3. L'homilétique étant le plus souvent hors genre, l'épidictique n'exclut

donc souvent mélangés¹. Poussant sa thèse jusqu'au paradoxe, l'orateur n'hésite pas à se faire, en quelque sorte, l'avocat du diable – ou plutôt du plan divin justifiant son existence – et le détracteur des grâces divines... mal employées.

Première homélie

I. *Exorde* 1, 1-28

Éloge de l'évêque Flavien, présent lors de l'homélie

II. *Pourquoi le diable ?*

Rappel du dernier discours sur le diable 1, 29-54

L'anéantissement du diable serait nuisible 1, 55 – 2, 20

Les attributs du diable, malin non par nature, mais par choix

Calomniateur 2, 21-49

Malin et apostat 2, 50-66

Le mal vient d'un mauvais usage du bien

La création 2, 67 – 3, 36

Le corps humain 3, 37-57

La Croix et les apôtres 3, 58-70

Le Christ même 4, 1-11

Partout le mal vient d'un choix 4, 12-17

Le rôle du diable et ses limites: exemple de Paul et du débauché 4, 18-59

III. *Parénèse*

Connaissance de la fragilité humaine et de soi-même 5, 1-43

Les voies de la conversion 5, 44-95

pas ici des emprunts aux autres genres de discours, notamment le judiciaire, comme en H I, 1, 43 (καὶ τοῦτου τεκμήριον παρηγάγομεν, « et de cela nous avons fourni une preuve ») ou en H II, 1, 27-28 (μαρτυρίαν σοι παρέχω, « je produis pour toi un témoignage »), ou encore les occurrences du terme ἔγκλημα (le « grief » fait au diable, H I, 5, 2; II, 1, 19; 4, 56) ou de mots de la famille de κατηγοροῦμαι (concernant l'accusation du « Maître » de la création), δ'αἰτιῶμαι, etc. Voir H II, 4, 6-61, p. 183, n. 2.

1. Ainsi l'exhortation à imiter Job (H II, 4, 62 – 6, 62) a aussi bien valeur démonstrative, illustrant la possibilité d'endurer les épreuves sans pécher.

IV. *Péroraison*

Exhortation à la conversion 5, 96-114

Deuxième homélie

I. *Exorde* 1, 1-15

Rappel de la précédente homélie ; l'auditoire a su résister au diable

II. *Il faut de tout pour faire un monde*

Différence des choix 1, 16-33

Utilité mutuelle des bons et des méchants 1, 34-95

Utilité du diable lui-même 2, 1-28

La parabole du levain 2, 29-59

III. *Le choix comme critère du Jugement de Dieu : exemples en antithèse*

L'exemple des bons 2, 60-76

La parabole des talents 2, 77-91

Les brebis et des chevreaux 3, 1-43

Les dix vierges 3, 44-58

Les gens de Ninive et les juifs 3, 59-90

Adam et Job 3, 91 – 4, 61

IV. *Parénèse : Job comme modèle*

Supériorité de Job 4, 62 – 5, 12

Les épreuves extrêmes de Job 5, 13-23

La pauvreté 5, 24-67

La maladie 5, 68 – 6, 10

La mort 6, 11-23

La désertion des amis 6, 24-62

IV. *Péroraison*

Exhortation à trouver le réconfort dans le livre de Job 7, 1-12

Depuis le Christ la lutte est plus aisée 7, 13-38

La structure présentée ici est bien sûr le produit d'une interprétation, fondée sur quelques indices formels : emplois

significatifs de τοῖνον¹, de λοιπόν², de φέρε³, annonce de conclusion⁴, formules récurrentes⁵, toutes articulations qui ont souvent aidé à la disposition en alinéas dans la présente édition. La structure proposée voudrait du moins montrer à quel point, sur un sujet qui suscite « une bien grande bataille et une bien grande guerre⁶ », l'argumentation est serrée.

2. LE MAL, LE DIABLE ET LA LIBERTÉ

Le sujet, en effet, dont Jean Chrysostome ose traiter dans ses deux homélies est rien moins que le problème du mal dans le monde. Sur cette question⁷, à la suite d'autres

1. H I, 1, 48; 5, 96; H II, 2, 1; 6, 11; 7, 1.

2. H I, 1, 29.55.

3. H II, 3, 44; 4, 62.

4. Ταῦτ' οὖν ἅπαντα ἐννοοῦντες, « en songeant donc à tout cela », H II, 7, 29, formule introduisant de façon presque systématique, par exemple, la fin des lettres d'exil.

5. Ἀφείσθω ὁ διάβολος, « laissons de côté le diable », H I, 2, 21, annonçant déjà le passage à la création, H I, 2, 67; τί λέγω..., « pourquoi parler (de cela, parlons plutôt de ceci) » : H I, 3, 37.58. Des formules comme « veux-tu un autre exemple ? » (Βούλει καί...) reviennent régulièrement (H I, 2, 50; 4, 1; 5, 44.66; H II, 3, 59; 6, 13). On peut relever aussi certains passages où l'orateur mentionne son propre discours (λόγος: H I, 4, 1; H II, 2, 1; 3, 44; 4, 63) ou encore des formules de reprise avant le passage à une autre partie: ὁ μὲν οὖν... τί περί... (H I, 3, 1-2), μία μὲν οὖν... δευτέρα δὲ... (H II, 5, 68-70), ταῦτά μοι πάντα εἴρηται νῦν... ἀλλ' ἡμεῖς μὴ τοῦτο ποιῶμεν... (H I, 5, 1-10), ταύτη καὶ αὐτὸς κέχρησο τῇ ἀποδείξει· οὕτω καὶ... (H II, 2, 60-61).

6. H I, 2, 77-78.

7. Voir entre autres L. BOUYER, « Le problème du mal dans le christianisme antique », *Dieu vivant* 6 (1946), p. 17-42; Y.-M. BLANCHARD – B. POUDERON – M. SCOPELLO, *Les forces du bien et du mal dans les premiers siècles de l'Église*, coll. *Théologie historique* 118, Paris 2010, notamment B. POUDERON, « L'origine du mal chez les apologistes grecs: esprit et matière », p. 13-47; M.-H. CONGOURDEAU, *Dieu et le mal*, *PaF* 69, Paris 1997, p. 7-35, qui introduit notamment à l'avant-dernier écrit de Jean Chrysostome, *L'homme ne peut être victime que de lui-même*, qui

Pères¹, Jean Chrysostome devait affronter le danger que pouvaient représenter pour les fidèles non seulement les philosophies païennes, mais aussi les systèmes de pensée² comme le gnosticisme et surtout le manichéisme, qui « avaient parmi leurs motivations premières le désir de disculper Dieu de la responsabilité du mal³ ». Loin de renvoyer à un ordre cosmique abstrait et déterminé, il insiste donc sur la liberté humaine et cherche à prouver que la principale cause du mal réside dans la négligence (ῥαθυμία) et que, le choix (προαίρεσις) étant souverain, les moyens d'action du diable sont limités et inefficaces sans l'assentiment de l'homme. Quand il prêche, avec des conseils pratiques, sur le diable⁴, sur l'utilité des tentations⁵ et sur le rôle fondamental du libre choix dans la vie du chrétien⁶, son souci premier est que ses fidèles soient mis en garde contre les stratégies du diable, ennemi privé et public⁷.

est la lettre d'exil à Olympias et tous les fidèles (*Lettre d'exil*, SC 103; voir Introduction p. 7-33). Concernant Jean Chrysostome, voir aussi E. NOWAK, *Le chrétien devant la souffrance. Essai sur la pensée de Jean Chrysostome*, coll. *Théologie historique* 19, Paris 1972.

1. Par exemple, Basile de Césarée et son frère, Grégoire de Nysse, ont laissé chacun un traité sur ce thème, respectivement *Dieu n'est pas l'auteur des maux* et *À Hiérios, sur les enfants morts prématurément* (voir aussi, de Grégoire, le *Discours catéchétique*, VI-VII, SC 453, p. 170-186). Dans son traité, Basile montre que Dieu n'est pas l'auteur du mal, qu'il s'agisse du mal réel ou du mal apparent, mais que, comme un bon médecin, il se sert de ce dernier pour combattre et guérir le premier. Voir *Dieu et le mal*, PdF 69, Paris 1997, p. 37-96.

2. Cf. TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, VII, 5, SC 46, p. 97 : « Ce sont les mêmes sujets qui sont agités chez les hérétiques et chez les philosophes, les mêmes enquêtes que l'on enchevêtre. D'où vient le mal, et quelle en est la cause ? »

3. *Dieu et le mal*, PdF 69, Paris 1997, p. 8.

4. H I, 1, 36-38.

5. H I, 4, 14-17.

6. Par ex. H I, 4, 13-14; H II, 1, 31-33.

7. H I, 1, 38-40.

L'Antiochien commence donc par délivrer un enseignement sur le diable (διάβολος), qu'il présente comme source du mal apparent, et sur sa malice (πονηρία), et relève les conséquences positives du fait qu'il soit encore dans le monde. Mais il en vient vite au mal réel et, de ce point de vue, ce sont l'insouciance (ῥαθυμία) et le libre-choix (προαίρεσις) de l'homme qui s'avèrent les sources principales de ses maux : l'homme est l'instrument véritable de son malheur.

Le prédicateur combat ainsi les opinions qui font du diable le principe effectif du mal dans le monde, en déployant une argumentation bien construite, où l'on peut lire une réfutation voilée du manichéisme. De fait, pour Chrysostome ce n'est pas le diable qui est à l'origine du mal, car il n'est pas mauvais par sa nature ; la responsabilité du mal incombe en réalité à l'homme, car son libre choix est souverain.

Savoir distinguer le mal réel et le mal apparent

La démonstration repose sur une première distinction entre mal réel et mal apparent : le diable n'est que la figure du mal apparent, si bien que son pouvoir est limité. Le mal réel, c'est le péché, qui vient de la négligence de l'homme ou d'un mauvais usage de son choix.

Le mal réel et le mal apparent

Jean Chrysostome, en effet, précise dans la troisième homélie *Sur l'obscurité des prophéties* la double acception du terme « mal » (κακία), qu'il signale comme « homonyme¹ » : « Le mal, le mal véritable, c'est la fornication, l'adultère, la cupidité et les mille maux terribles qui méritent les pires accusations et

1. Cf. la définition de l'homonymie chez Aristote, qui fait la distinction entre les homonymes et les synonymes : ARISTOTE, *Catégories*, 1a, CUF, p. 2-3 ; voir aussi la n. compl. 2 du même livre, p. 73.

châtiments. Le mal, c'est encore – ou plutôt ce n'est pas, mais ainsi nomme-t-on – la famine, la peste, la mort, la maladie et toutes choses semblables¹. » Il s'agit donc de distinguer entre ce qui est véritablement mal, c'est-à-dire le mal commis, le péché, et ce qui est reçu et interprété comme un mal, le mal subi, c'est-à-dire tout malheur qui frappe l'homme ; ce type de « mal » n'en est pas vraiment un, pour Chrysostome, puisqu'il est « cause de biens² ». Certes, les machinations du diable peuvent avoir comme résultat la souffrance de l'homme, mais elles ne nuisent qu'aux négligents et rendent meilleurs les gens vigilants³. Le mal réel, en revanche, est celui qui est commis délibérément : dès lors, il devient un péché et détourne l'homme de Dieu et de la vérité. Ainsi, à celui qui n'est pas vigilant et vit dans le péché, peuvent nuire non seulement le diable – unanimement reconnu comme malin –, mais encore ce qui est bon et merveilleux. Pour étayer cette idée, Chrysostome donne cinq exemples, sur lesquels nous allons revenir.

Pour l'instant, l'essentiel est de noter que le prédicateur antiochien entend utiliser un mal contre l'autre : le mal apparent, c'est-à-dire le diable et ses artifices, aide l'âme à guérir du mal réel, c'est-à-dire du péché. Cela l'amène à commenter le passage de l'apôtre Paul : « Livrez un tel homme à Satan pour la perte de la chair, afin que l'esprit soit sauvé⁴. »

Le combat contre le manichéisme

Outre son souci d'expliquer l'origine du mal et sa cause et de donner un enseignement pratique sur le mal et sur la manière

1. *3^e homélie sur l'obscurité des prophéties*, p. 50, l. 343-347.

2. « Si c'étaient des maux, elles ne seraient pas devenues les causes de biens pour nous, rendant sage la déraison, mettant fin à la négligence et ramenant au zèle, rendant les hommes plus attentifs » : *ibid.*, l. 348-351.

3. H I, 1, 69-76 ; 2, 13-20.

4. 1 Co 5, 5 commenté en H I, 4, 20-59.

dont un chrétien doit l'affronter, Jean Chrysostome met aussi en garde contre le manichéisme, né en Perse au milieu du III^e siècle¹, car il représentait un réel danger pour les chrétiens du IV^e siècle². Dans leur effort pour disculper Dieu de la responsabilité du mal, les manichéens voyaient l'origine des maux dans le principe mauvais et dans sa création, la nature. La thèse de Mani, telle qu'elle était simplifiée par ses adversaires, consistait essentiellement à admettre deux principes, le Bien et le Mal, qui étaient à l'origine de toutes les formes de bien et de mal présentes dans le monde³.

Dans le monde chrétien, le manichéisme a connu un grand succès, car il apportait une solution séduisante aux problèmes du mal et de la souffrance. Un tel danger explique que, maintes fois⁴, Jean Chrysostome réfute le manichéisme et ses idées. Il y fait clairement une allusion dans la première homélie, lorsqu'il défend la création et le corps humain, comme étant bons par nature. L'auteur attire tout d'abord l'attention sur le fait que l'hérésie – qu'il ne nomme pas – exerça son emprise non seulement dans le milieu païen, mais aussi dans le milieu chrétien : « Car ce ne sont pas n'importe quelles matières, mais des matières qui suscitent bien des discussions en bien des endroits et bien des circonstances, qui suscitent une bien grande bataille et une bien grande guerre, non des croyants

1. Mani, l'auteur de la doctrine manichéenne, est mort en 277.

2. Le manichéisme, qui a perduré pendant des siècles, a été combattu notamment par Basile et son frère Grégoire en Cappadoce, Cyrille de Jérusalem en Palestine, Titus de Bosra en Syrie, Augustin en Afrique, qui a été lui-même manichéen.

3. Sur le manichéisme, cf. par ex. M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris 1981 ; G. STROUMSA, *Savoir et salut*, Paris 1992.

4. Par ex. : *Sur les Actes de Apôtres*, 2, 4, PG 60, 31B ; *Sur Matthieu*, 55, 5 et 59, 2, PG 58, 546D et 576C.

contre les incroyants seulement, mais aussi des croyants entre eux. Et cela me remplit de chagrin¹. »

Parmi les cinq exemples destinés à montrer que même les bonnes choses peuvent nuire à ceux qui n'en usent pas correctement, deux visent directement le manichéisme. En premier lieu, Jean Chrysostome invoque la création : belle et merveilleuse², œuvre de Dieu et preuve de son amour pour les hommes, elle devrait conduire tout homme à la contemplation et à la connaissance de son créateur. Mais pour ceux qui vivent dans la négligence et le péché, la création peut devenir cause d'impiété, tout en demeurant bonne par sa propre nature³. Abolir la création pour supprimer la cause du mal ne serait pas chose utile, mais preuve de déraison et de folie, puisque la cause du mal ne réside pas plus dans la création que dans le diable. Le deuxième exemple est celui du corps humain, qui avait été lui aussi créé bon par nature, mais qui, à cause de l'insouciance, peut devenir un instrument du péché, d'une mauvaise conduite⁴.

Les trois autres exemples insistent sur la variété des réactions en fonction de la nature humaine. La croix, par exemple, est un motif de salut pour les justes, mais un scandale pour les faibles. Quant à la prédication apostolique et à la venue même du Christ, elles peuvent être vécues différemment, en fonction de l'inclination du cœur : pour l'homme bon et vigilant, tout est bon et cause de salut, même le mal, alors que pour l'insouciant, tout est mauvais, même ce qui est unanimement reconnu comme bon.

1. H I, 2, 76-80.

2. Cf. Ps 103, 24.

3. H I, 3, 33-36.

4. H I, 3, 37-57.

Le mal est nécessaire au bien : influences platonicienne et stoïcienne

Ce principe moral, à savoir que le mal est nécessaire au bien, est très cher à Jean Chrysostome. En effet, le véritable mal est toujours le mal moral, le péché. Le mal subi, lui, ne saurait être nuisible à l'homme bon : bien au contraire, il rend le juste meilleur et le fait briller davantage¹. L'homme vigilant, dès lors, ne saurait être lésé en rien, ni par le mal subi, ni par le diable lui-même².

A.-M. Malingrey³ et A. Uleyn⁴ remontent à Socrate pour retrouver l'origine de ces principes chers à Jean Chrysostome. De fait, « pour un homme de bien, il n'existe aucun mal », avait dit Socrate face à la mort⁵. Il avait aussi désigné le mal moral comme le plus grand des maux, en précisant qu'« entre deux maux, commettre l'injustice et la subir, nous dirons que le plus grand des maux est de la commettre et que la subir en est un moindre⁶ ». Cette idée, formulée par Platon, a souvent été reprise et débattue par la suite par ses successeurs. Le véritable philosophe ne saurait souffrir ni dommage ni injustice ; bien au contraire, c'est l'injuste qui se fait lui-même du tort.

Cette opposition entre mal réel et mal apparent est l'un des thèmes centraux de la morale antique. On le retrouve chez les stoïciens, pour qui le mal moral est le seul qui devrait affecter l'homme, le mal apparent ne faisant qu'éprouver le juste et le fortifier⁷.

1. H II, 1, 59-62 ; 2, 2-5.

2. H II, 1, 20 et suiv.

3. MALINGREY, *Lettre d'exil*, SC 103, p. 23-26.

4. A. ULEYN, « La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le *Commentaire sur Matthieu* et ses affinités avec la diatribe », *Revue de l'Université d'Ottawa, Section spéciale* 27 (1957), p. 5-25, 99-140, ici p. 113.

5. PLATON, *Apologie de Socrate*, 32d.

6. PLATON, *Gorgias*, 509c.

7. Voir MARC AURÈLE, *Pensées*, IV, 49.

C'est donc un thème d'origine socratique et platonicienne, repris ensuite par les cyniques et par les stoïciens ainsi que par les Pères cappadociens¹, que Jean Chrysostome adopte à son tour². Ce principe lui est si cher qu'il ne cessera jamais de le faire entendre et de le rappeler, à Antioche en tant que prêtre, puis à Constantinople, comme évêque de la capitale. Il le redira aussi dans ses derniers écrits d'exil.

Néanmoins, ce thème du mal nécessaire au bien n'est pas identique chez Chrysostome à ce qu'on trouve en philosophie : la nature du mal – le péché, son rapport à la tentation et à la liberté³ –, la perspective des rétributions ici-bas, du Jugement et de l'au-delà, et notamment le motif dominant de la philanthropie divine, par exemple, jouent chez lui un rôle bien spécifique.

En conclusion, aucune cause extérieure, qu'elle soit humaine ou démoniaque, n'est considérée par Chrysostome comme la source réelle du mal. Selon lui, le chrétien doit faire preuve de discernement et distinguer entre ce qui appartient à sa nature et ce qui vient de l'extérieur, et faire son propre choix, qui est toujours souverain.

1. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Dieu n'est pas l'auteur des maux*, PG 31, 329-353 ; JEAN DE CÉSARÉE, *Syllogismes contre les manichéens*, CCSG 1, p. 131-133.

2. Sur la coloration stoïcienne de la pensée de Jean Chrysostome, notamment dans le domaine de la morale, voir NOWAK, *Le chrétien devant la souffrance*, p. 83-88 et L. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens » à la « vie angélique » : Jean Chrysostome prédicateur entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005, p. 38.

3. Comme le remarque NOWAK, *Le chrétien devant la souffrance*, p. 85-86, n. 314-315, la faute, chez les philosophes grecs, est comprise à un niveau intellectuel, alors que pour Jean Chrysostome, le péché est l'infidélité de l'homme qui se détourne de l'amour de Dieu.

L'enseignement sur le diable

Afin que ses fidèles ne rejettent pas sur le diable la responsabilité de tous les maux, Jean Chrysostome consacre de longues explications à ce qu'est le diable, et notamment à sa malice et à son pouvoir apparent sur les hommes.

Le sens des noms du diable

Le prince des ténèbres est un esprit mauvais, incorporel (ἀσώματος¹). Dans nos deux homélies, Jean Chrysostome le présente sous deux dénominations, διάβολος et δαίμων². Ainsi, Jean Chrysostome utilise six fois le mot δαίμων³, quatre fois au singulier, pour désigner l'action de l'esprit mauvais⁴, et deux fois au pluriel⁵, lorsqu'il indique la présence de plusieurs esprits mauvais. Notre auteur emploie différemment διάβολος et δαίμων⁶. Le premier terme est utilisé seulement lorsqu'il s'agit de l'ennemi de l'humanité en général, et le second, lorsqu'il est question d'un esprit précis, qui peut tourmenter l'homme à un moment donné comme la littérature monastique en témoigne abondamment. Rappelons que Chrysostome lui-même a écrit

1. H I, 4, 46. 55 ; voir aussi *Sur la Première épître aux Thessaloniens*, 3, 6, PG 62, 414 C ; *Homélies sur la Genèse*, 22, 2, PG 53, 188 A-C.

2. Dans la première homélie, Chrysostome le dénomme deux fois Σατανᾶς, mais c'est lorsqu'il fait une citation biblique (en H I, 4, 21, où il cite 1 Co 5, 5 et en H I, 4, 37, où il cite 2 Co 2, 11). Ailleurs, il arrive aussi à Jean Chrysostome d'utiliser l'appellation Σατανᾶς, notamment dans ses commentaires des passages bibliques qui font référence à Satan. Néanmoins, cette dénomination est la moins usitée, même si on compte 406 occurrences de Σατανᾶς et de σατανικός dans l'ensemble de son œuvre.

3. Il y a 1855 occurrences du mot δαίμων et de ses dérivés dans tous les écrits chrysostomiens.

4. H I, 3, 31 ; H II, 2, 17 ; 3, 79 ; 4, 59.

5. H I, 1, 44 ; H II, 1, 38.

6. Pour plus de détails à ce sujet, voir PELEANU, *La troisième homélie*, t. I, p. 45-49.

un traité, la *Consolation à Stagire*, pour reconforter son ami tourmenté par le démon du découragement¹.

Jean Chrysostome insiste sur le fait que les noms du diable sont instructifs en eux-mêmes².

Διάβολος vient de διαβάλλειν, qui signifie « calomnier³ ». Le diable est le calomniateur et essaie toujours d'induire en erreur les deux parties qu'il dresse l'une contre l'autre. Néanmoins, Jean Chrysostome précise une nouvelle fois que la calomnie n'est pas inscrite dans sa nature : c'est un attribut acquis et relatif, autrement dit, quelque chose qui se produit et disparaît, arrive et cesse, et qui relève toujours de l'usage de la liberté⁴. Comme tout être créé par Dieu, le diable n'est pas mauvais par nature : il est *devenu* un esprit malin par un mauvais usage de la liberté.

Πονηρός désigne un autre attribut du diable⁵, qui n'influe que sur lui-même (ἐαυτῷ πονηρός⁶), ne pouvant nuire en rien à l'homme vigilant⁷. Sa malice n'est pas due à la nature, mais à l'usage de la volonté : « S'il est mauvais, c'est à cause d'une telle décision et d'un tel choix⁸. » Si, à force de faire toujours un mauvais usage de la volonté, la malice s'est attachée au diable, tel n'était pas le cas à l'origine (ἐπ' ἐκείνου οὐκ ἐξ ἀρχῆς ἦν⁹).

1. Voir É. MATHIEU-GAUCHÉ, *La Consolation à Stagire de Jean Chrysostome. Introduction, traduction, notes*, thèse de l'Université Paris IV-Sorbonne, 2003.

2. H I, 2, 22-24.

3. H I, 2, 25.

4. H I, 2, 42-45.

5. H I, 2, 52-53.

6. H II, 1, 20-22.

7. Titre H II; H II, 1, 22; 2, 7-9.

8. H II, 2, 13-14 : διὰ τοῦτο πονηρός, διὰ τὴν τοιαύτην γνώμην καὶ τὴν προαίρεσιν.

9. H I, 2, 56.

Ce choix lui a d'ailleurs valu l'appellation d'apostat (ἀποστάτης). L'ἀποστάτης¹, c'est « celui qui fait défection, celui qui s'est éloigné ». Tel est bien le diable, puisqu'il s'est éloigné, qu'il est tombé, qu'il a renoncé à son état primordial².

Il est enfin ἐχθρὸς καὶ πολέμιος, l'ennemi tant privé que public, c'est-à-dire de chaque être humain pris isolément et de l'humanité dans son ensemble³.

Éléments de démonologie

Du reste, la démonologie de Chrysostome se situe dans la lignée des Pères⁴ du IV^e siècle et ne présente pas de traits particulièrement nouveaux. Pour lui comme pour ses prédécesseurs, le diable est un esprit incorporel devenu mauvais, mais créé bon par Dieu. Il est tombé par orgueil et par jalousie, avant la création de l'homme. Le prédicateur antiochien se rattache plutôt à l'opinion selon laquelle la chute du diable a été provoquée par la jalousie et par l'envie (cf. Sg 2, 24). Voyant l'homme honoré, le diable le jalouisa⁵ pour ses biens et lui jeta un défi⁶, son désir étant de « détruire et engloutir l'homme⁷ ».

1. Ce terme figure déjà dans la Septante (2 M 5, 8; Jb 26, 13). De la même famille lexicale, exprimant une rupture, une séparation, un éloignement font partie ἀποστασία, dans la Septante (2 Ch 29, 19; 1 M 2, 15; Jr 2, 19) et dans le Nouveau Testament (Ac 21, 21; 2 Th 2, 3), et ἀποστάσιον (divorce) dans la Septante (Dt 24, 1. 3; Is 50, 1; Jr 3, 8) et dans le Nouveau Testament (Mt 5, 31; Mt 19, 7; Mc 10, 4).

2. H I, 2, 57.

3. H I, 1, 38-39.

4. Sur le diable et les différentes opinions à son sujet dans les trois premiers siècles, voir A. MONACI CASTAGNO, *Il diavolo e i suoi angeli*, Florence 1996.

5. Le verbe utilisé est βασκανίζω (H I, 2, 63); Chrysostome l'utilise aussi ailleurs (par ex. *Homélie sur la Genèse*, 16, PG 53, 126.43) pour soutenir la thèse de l'envie malveillante du diable comme cause de la chute.

6. H I, 2, 62-64.

7. H I, 4, 31-32.

Dans les deux homélies *Sur l'impuissance du diable*, Jean Chrysostome présente le diable comme une cause apparente du mal dans le monde. Or, comme il le dit à maintes reprises dans son œuvre, le mal apparent n'est pas à craindre, car il peut devenir source de guérison pour celui qui vit dans le péché, ou rendre meilleur celui qui est déjà dans la bonne voie.

Dans ses offensives, le diable n'use pas de violence (βία) ni de contrainte (ἀνάγκη) : sa tactique est celle de la ruse et de la tromperie (ἀπάτη)¹. Mais même ainsi, il n'est pas assuré d'avoir le dessus, car la vigilance (νήψις) de l'homme peut l'emporter. Il est donc nécessaire que le diable reste dans le monde, puisque, en raison de son impuissance, il ne peut qu'être utile à celui qui a le désir de vivre selon le Christ². En outre, ceux qui parviennent à le vaincre sont plus dignes de considération, même s'ils sont moins nombreux que ceux qui se laissent vaincre³.

Les démons, eux, ont un pouvoir limité, car ils ne peuvent agir qu'avec l'autorisation de Dieu⁴. Et si Dieu permet l'action d'un esprit mauvais, c'est toujours pour que l'homme puisse obtenir des biens plus grands.

Les causes du mal réel : la ῥαθυμία et la προαίρεσις

Dans nos textes, Jean Chrysostome cherche à démontrer ce qu'est le véritable mal pour l'homme. Pour cela, il montre que la source de tout mal ne peut pas être extérieure à l'homme, mais qu'elle est intimement liée à lui et à son libre choix. Ni la malignité du diable ni aucune autre action susceptible d'entraîner des conséquences néfastes pour l'homme ne sauraient être un mal véritable, car l'origine réelle du mal réside,

1. H I, 1, 40.48-51.

2. H II, 2, 5-11.

3. H I, 1, 60-70.

4. H I, 1, 42-47.

comme nous l'avons vu, dans un mauvais usage de la volonté. Et avant tout, l'homme s'égare par négligence (ῥαθυμία).

La ῥαθυμία¹

L'analyse que Jean Chrysostome fait de la ῥαθυμία² est très riche. Chez lui ce terme prend une importance particulière, tant quantitative, puisqu'on en dénombre près de 800 occurrences dans son œuvre, que qualitative, car elle joue, selon lui, un rôle essentiel dans la vie morale³. Aussi met-il constamment ses interlocuteurs en garde contre la négligence, qui est la cause de tous les maux : la cause de la chute d'Adam et de la perte des dons originels⁴, la cause des péchés⁵, celle du désespoir⁶, l'origine des passions⁷, ou encore ce qui a causé le meurtre de Caïn⁸.

La ῥαθυμία revêt des formes comme la paresse⁹, l'insouciance, la légèreté d'esprit qui détourne l'attention de l'homme et le perturbe pendant la prière¹⁰.

1. Sur la ῥαθυμία chez Jean Chrysostome, voir aussi la n. compl. de L. BROTTIER, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 376.

2. Pour le sens classique et post-classique de la ῥαθυμία, ainsi que sur la ῥαθυμία dans la littérature patristique, voir PELEANU, *La troisième homélie*, t. I, p. 52-55.

3. Sur l'importance accordée par Chrysostome à la ῥαθυμία dans la vie morale, voir L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne. Les principes de sa doctrine spirituelle*, Paris 1934, p. 108-109.

4. *Lettre d'exil*, 4, SC 103, p. 74-75, l. 3.6; *Sermons sur la Genèse*, 4, SC 433, p. 220, l. 23; 8, p. 358-359, l. 138; *Sur l'obscurité des prophéties*, II, 3, ZINCONE, *Sull'oscurità*, p. 122, l. 57 et p. 124, l. 74.

5. *Homélie sur la Genèse*, 5 et 10, PG 53, 50.32 et 84.2.

6. *À Théodore (Traité)*, 21, SC 117, p. 210-212, l. 23.27.32.

7. *Sur les Psaumes*, 6, 3, PG 55, 75.

8. *Homélie sur la Genèse*, 18, PG 53, 155.22 et 29.

9. *À Théodore (Traité)*, 13, SC 117, p. 158, l. 84; *La Virginité*, 67, SC 125, p. 336, l. 17; 75, p. 360, l. 24.

10. *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 3, SC 28 bis, p. 216, l. 367; 4, p. 256, l. 354 et p. 262, l. 437.

Dans les deux homélies sur *Sur l'impuissance du diable*, aux yeux de Jean Chrysostome, la négligence est un défaut majeur, la véritable source du mal (ἐκ ῥαθυμίας ἢ κακία¹). La négligence, jointe à l'insouciance (ῥαθυμίας τε καὶ ἀμελείας²) et à la déraison (ῥαθυμίας τε καὶ ἀνοίας³), cause la perte des gens qui manquent de vigilance⁴. Elle jette l'âme de l'homme dans « bien des abîmes de méchanceté⁵ ». C'est aussi à cause de l'insouciance à l'égard des paroles de Dieu qu'Adam et Ève ont été trompés par le démon : dès lors, ce n'est pas tant à cause de la malice du démon que par leur négligence qu'ils sont tombés⁶. L'opposé de la ῥαθυμία est la vigilance⁷ (νήψις), qui fortifie l'homme de bien et l'aide à suivre la bonne voie⁸.

1. Titre de l'H II.

2. H I, 2, 40.

3. H I, 3, 56-57.

4. H I, 2, 67-73.

5. H I, 2, 72-73.

6. H I, 2, 13-20.39-40 ; H II, 4, 81-82. On trouve chez Origène des réflexions comparables, avec le même vocabulaire – même si le thème de la satiété (κόρος) est absent chez Chrysostome –, pour désigner la cause de la chute des âmes : voir M. HARL, « Recherches sur l'origénisme d'Origène : la satiété (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes », *Studia Patristica* 8 (1966), p. 373-405, repris dans *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993, p. 191-223.

7. Ailleurs Chrysostome explique que ce sont la douleur et l'affliction (ὀδύνη καὶ θλίψις) qui chassent la ῥαθυμία, par ex. *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 5, SC 28 bis, p. 310, l. 469.

8. L'opposition entre la négligence et la vigilance est exprimée plusieurs fois au cours de l'œuvre chrysostomienne : par exemple, dans la *Lettre d'exil*, 4, SC 103, p. 74, l. 3 ; *Sur la Providence*, 12, 7, SC 79, p. 186, l. 4 ; *Homélies sur la Genèse*, 5, 1 et 30, 5, PG 53, 48.43 et 280.8 ; *Sur Matthieu*, 59, 4, PG 58, 578.31. Comme l'a déjà remarqué MALINGREY, SC 103, n. 2, p. 74 et SC 79, n. 1, p. 187, Jean Chrysostome emploie souvent le verbe νήψω en couple avec les verbes ἐγείρειν ou διεγείρειν, s'inspirant sans doute de saint Paul, 1 Th 5, 6.

Mais il ne suffit pas de ne pas céder à la paresse et d'être vigilant : pour Chrysostome, l'homme doit surtout faire correctement usage de sa liberté.

La προαίρεσις¹

La notion de προαίρεσις traverse comme un fil rouge toute l'œuvre de Jean Chrysostome. À l'instar de ῥαθυμία, on en trouve près de 800 occurrences. Chrysostome lui consacre une homélie, *Sur ce passage du prophète Jérémie (10, 23)* : « Seigneur, l'homme n'est pas maître de son chemin, le pèlerin ne fixe pas lui-même sa démarche » (PG 56, 153-163), et un long développement dans l'homélie 59 *Sur Matthieu* (PG 58, 576C).

Pour lui, comme pour les autres Pères, cette notion est fondamentale, car elle est à l'origine du mal, comme elle l'est de la vertu. Néanmoins, comme le remarquait D. Amand, « à la différence d'Origène et des Cappadociens, Chrysostome n'envisage jamais le libre arbitre sous un angle théorique. Il ne philosophe pas à son sujet, et ne le démontre nulle part. Il y adhère comme à un dogme de sa foi chrétienne². »

Chrysostome insiste beaucoup sur l'opposition entre la nature (φύσις) et le choix (προαίρεσις) : le mal ne peut pas

1. Sur la notion de προαίρεσις dans la philosophie grecque, voir F. E. PETERS, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York 1967, p. 163. Sur le sens classique de la προαίρεσις, voir NOWAK, *Le chrétien devant la souffrance*, p. 58-60. Sur cette notion dans l'œuvre de Jean Chrysostome, voir la n. compl. de BROTTIER, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 375-376, ainsi que l'article de J. DUMORTIER, « Les idées morales de S. Jean Chrysostome », *Mélanges de Science Religieuse* 12/1 (1955), p. 27-36. Voir aussi PELEANU, *La troisième homélie*, t. I, p. 57-63, « Le sens classique de la προαίρεσις » et « La προαίρεσις chez les Pères ».

2. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque : recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain - Paris 1945, p. 497.

venir de la première, originellement bonne, mais est le résultat du second¹. Si la nature est limitée et ne peut pas être changée, la volonté, elle, l'emporte sur la nature². Le libre choix, opposé à la contrainte³, est la source de la vertu⁴. Il peut faire passer facilement du vice à la vertu⁵, mais également, si on en fait un mauvais usage, d'un état supérieur à un état inférieur⁶. La προαίρεσις, par ailleurs, est aussi un critère de jugement, qu'il s'agisse des usages⁷, des états⁸, des qualités⁹, du jeûne et de la virginité¹⁰.

1. *Homélie sur la Genèse*, 1, 3 PG 53, 24.24; *Sur Matthieu*, 59, 2, PG 58, 576C; *Panegyriques de saint Paul*, 6, 3, SC 300, p. 266-267, l. 21; 6, 4, p. 268-269, l. 5; *Consolation à Stagire* 2, 3, PG 47, 414.21 : « Recherchons le désert, non seulement celui qui résulte des lieux, mais aussi celui qui découle du libre choix (ἀπὸ τῆς προαίρεσεως) : avant toute autre chose, conduisons notre âme vers la terre inhabitée elle-même. »

2. *Panegyriques de saint Paul*, 6, 6, SC 300, p. 272, l. 4.10; *À Olympias*, X, 1c, SC 13 bis, p. 242-245 : « Car ce n'est pas dans les lois immuables de la nature qu'il nous est impossible de dompter et de changer, mais dans les libres décisions de la volonté... » ; *La Virginité*, 64, 1, SC 125, p. 330, l. 16; 74, 1, p. 356, l. 5 : « non que la nature des choses soit changée, mais la détermination de ceux qui supportent avec joie ces souffrances permet de triompher même de la nature » ; *Sur le sacerdoce (Homélie)*, 3, SC 272, p. 408, l. 197 : « ... il a considéré l'éclat de ses ancêtres, non pas ceux qui lui ont été donnés de force par la nature, mais ceux auxquels il était apparenté par un choix délibéré que lui inspirait la piété » ; *Sur les Actes des Apôtres*, 32, 3, PG 60, 238 C.

3. *Sur le sacerdoce (Dialogue)*, II, 3, SC 272, p. 112-113, l. 64-65 : « Dieu couronne non pas ceux qui s'éloignent du mal sous la contrainte (ἀνάγκη), mais ceux qui le font par libre choix (προαίρεσις). »

4. *Homélie sur la Genèse*, 54, 1, PG 54, 471.

5. *Sur Matthieu*, 29, 3, PG 57, 274.

6. *Sur Matthieu*, 59, 2-3, PG 58, 575-577.

7. *Homélie sur la Genèse*, 29, 3 et 47, 3, PG 53, 265 et 432.

8. *Sur Matthieu*, 15, 1, PG 57, 224.

9. *Homélie sur la Genèse*, 32, 5 PG 53, 300.

10. *La Virginité*, 4, 2, SC 125, p. 104, l. 14 : « Car le jeûne et la virginité ne sont pas un bien ou un mal en eux-mêmes, ils le deviennent l'un et l'autre par l'intention de ceux qui le pratiquent. »

La *προαίρεσις*, enfin, est renforcée par l'Esprit saint, qui fortifie celui qui a pris la bonne décision. Assez souvent, Jean Chrysostome présente la grâce du Saint-Esprit comme l'*auxiliaire*¹ de la liberté².

C'est sur cette toile de fond qu'il faut comprendre la *προαίρεσις* dans nos deux homélies. Chrysostome l'y présente comme une qualité essentielle, un trait constitutif de l'être humain, que chaque homme peut mettre à profit, indépendamment de la nature.

Pour mieux expliciter cette notion, le pasteur qu'était Chrysostome, effectivement, ne cherche pas à délivrer un enseignement théorique à son sujet, mais se préoccupe plutôt de l'aspect pratique de sa prédication, jusqu'à consacrer sa deuxième homélie à une série d'exemples destinés à agir sur l'esprit de ses fidèles et à les éclairer dans leurs vies de tous les jours. Ainsi, pour mieux leur faire comprendre l'importance décisive du libre choix, il vise à persuader ses auditeurs que c'est en fonction de cette capacité personnelle de discernement que va se faire le jugement dernier³, et il en donne quelques exemples, qu'il présente d'une manière graduelle. Voici les traits les plus importants de la *προαίρεσις* qui s'en dégagent :

1. Elle s'exerce d'abord en toute liberté, par l'effort personnel de chacun, et ne relève pas de la nature : elle dépend exclusivement de l'homme. Pour illustrer ce trait de la *προαίρεσις*, Jean Chrysostome prend quatre exemples. Il

1. Toutefois, il n'a pas tenté de résoudre l'antinomie entre grâce et libre arbitre, ni de formuler de théorie sur le problème, si discuté peu après sa mort, du péché originel et de la grâce, comme le remarque à juste titre AMAND, *Fatalisme et liberté*, p. 498.

2. *Sur la Première épître aux Corinthiens*, 3, 3, PG 61, 26 : « Car la libre décision (*προαίρεσις*) de celui qui s'avance et la grâce de Dieu font désormais tout » ; *Sur l'Épître aux Hébreux*, 12, 3, PG 63, 99 ; *Sur Jean*, 10, 1, PG 59, 73.

3. H II, 3, 1-4.

commente tout d'abord le Jugement de Mt 25, 33-36, qui a comme protagonistes des hommes égaux par nature ; ils seront cependant jugés de manière différente, en fonction de leur volonté. Son deuxième exemple concerne des femmes, égales par nature, mais qui opèrent des choix différents : c'est la parabole des dix vierges en Mt 25, 1-13. Il présente ensuite deux exemples contraires, pour mieux mettre en lumière l'importance du libre choix. Dans le premier cas, il s'agit de l'opposition entre les gens de Ninive et les juifs qui n'avaient pas voulu recevoir la venue du Christ : leurs conditions étaient bien différentes, mais paradoxalement, ce sont les moins préparés en apparence qui firent le bon choix. Le dernier exemple oppose Adam et Job, qui ont manifesté des volontés différentes, dans des conditions différentes : là encore, c'est celui qui était dans une situation moins favorable, Job, qui a réussi à opérer un bon choix.

2. La προαίρεσις est intimement liée à la décision (γνώμη) : ἡ προαίρεσις αἰτία, πανταχοῦ ἡ γνώμη κυρία¹. La décision (γνώμη), essentiellement fondée sur l'intelligence, renforce le libre choix².

3. C'est la grâce du Saint-Esprit qui aide l'homme à exercer la προαίρεσις. Pour sa part, le chrétien doit avoir en toute circonstance une bonne volonté, faire le bon choix et prendre la bonne décision³. Mais c'est la grâce du Saint-Esprit qui va le renforcer et l'aider, car seule, la bonne volonté ne suffit pas⁴ :

1. H I, 4, 13-14 : « Partout, en effet, c'est le choix qui est responsable, partout c'est la décision qui est souveraine. » Cette association se retrouve aussi dans H I, 2, 22 ; H II, 2, 14.

2. Dans son œuvre, Chrysostome associe à maintes reprises ces deux termes. Voir par exemple *Sur la trahison de Judas*, 1, 2-3, PG 49, 376-377 ; *Homélie sur la Genèse*, 29, 4, PG 53, 266.25 ; *Sur Matthieu*, 59, 3, PG 58, 577.23 ; *Homélie sur la parole* : « Le Fils ne peut rien faire de lui-même qu'il ne le voie faire au Père », 2, PG 56, 250.6.

3. H II, 2, 57-58 ; la même idée revient aussi dans H II, 1, 33.

4. Sur l'importance de la grâce dans la théologie chrysostomienne

encore faut-il que l'homme ait fait son libre choix¹. Et la venue du Christ² et celle du Saint-Esprit ont rendu plus aisé le combat du chrétien, car la grâce s'est faite alors plus abondante³.

3. EXÉGÈSE ET EXEMPLES BIBLIQUES

Les homélies *Sur l'impuissance du diable* constituent une série qui ne relève pas de la littérature exégétique – l'auteur ne commente pas un texte scripturaire précis –, mais de la prédication. Les références bibliques y sont cependant assez abondantes pour qu'on y relève deux traits de l'exégèse chrysostomienne⁴ : d'une part, Jean Chrysostome utilise ponctuellement des citations bibliques, de l'Ancien comme du Nouveau Testament⁵, le plus souvent pour illustrer ou construire son raisonnement, et d'autre part, il développe, parfois longuement, des exemples qui mettent en scène des personnages bibliques.

Mais ces références au texte biblique appartiennent avant tout à la dimension pratique de sa prédication : elles lui permettent de s'appuyer sur des exemples concrets, connus de tous et irréfutables – tous les épisodes et événements bibliques étaient considérés comme réels, à l'époque – pour illustrer les

concernant le libre arbitre, voir aussi AMAND, *Fatalisme et liberté*, p. 497-499.

1. À ce sujet voir G. BARDY, « Saint Jean Chrysostome », *Dictionnaire de théologie catholique* VIII (1924), col. 679 et A. PUECH, *Un réformateur de la société chrétienne au IV^e siècle : Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris 1891, p. 325-330.

2. Il faudrait néanmoins noter que dans ces deux homélies, Jean Chrysostome ne fait aucune mention du Christ libérateur, laissant en quelque sorte tout le travail au libre choix de l'homme.

3. H II, 7, 20.

4. Nous avons relevé dans ces deux discours une centaine de citations et allusions.

5. Voir PELEANU, *La troisième homélie*, t. I, p. 67-73.

notions de *προαίρεσις* et de *ῥαθυμία*, ainsi que ses explications relatives aux véritables causes du mal et à l'apparente malice du diable.

Selon l'habitude des Pères, Jean Chrysostome utilise la citation dans son discours selon deux procédés. L'« accumulation de citations » sur un même thème, autour d'un même mot, produit « un effet saisissant d'imprégnation », pour reprendre les mots de M. Harl¹. Par ailleurs, on peut parler de l'« éclatement d'une citation », lorsque l'auteur part d'une citation et en reprend ensuite les mots, afin de les expliciter, voire les combiner, faisant d'eux son langage².

Personnages bibliques

La manière de mettre en scène des personnages est différente selon la visée du discours : soit l'orateur présente en miroir un personnage négatif et un personnage positif, soit il prend deux par deux des personnages positifs ou des personnages négatifs. Mais c'est toujours l'image du juste souffrant et triomphant qu'il veut mettre en valeur³.

Avant de s'attacher longuement à quelques personnages, il fait tout d'abord référence à des personnages collectifs, tels que les dix vierges⁴, les gens de Ninive et les juifs⁵, afin de mettre en évidence, par antithèse, l'idée selon laquelle l'exercice du libre arbitre n'est pas déterminé par les circonstances extérieures,

1. M. HARL, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993, p. 49. Pour des exemples, voir H I, 3, 59-64 ; H II, 6, 32-39.

2. *Ibid.*, p. 49. Pour des exemples, voir H I, 3, 29-36 ; H II, 4, 9-24.

3. Un exemple particulièrement important est étudié par R. ZIADÉ, *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien*, Leyde 2007, qui commente et traduit plusieurs homélies de Chrysostome, p. 111-114, 155-296, 315-344, en rapport avec le *Discours 15* de Grégoire de Nazianze.

4. H II, 3, 44-58.

5. H II, 3, 59-81.

naturelles, ou sociales : les réactions différentes, dans une même situation, montrent que le choix est possible. Les exemples, on le voit, sont introduits de façon progressive : Jean Chrysostome commence par des exemples collectifs, pour en venir à des exemples individuels, impliquant un choix personnel dans une situation particulière. Sa visée est pédagogique : il veut mettre en lumière sous tous ses aspects, public et privé, l'importance de la *ῥαθυμία* et de la *προαίρεσις*.

Ici comme dans d'autres écrits, Jean Bouche d'Or oppose d'une manière récurrente les paroles et les actes. Il reprend une thématique ancienne, capitale chez un historien comme Hérodote, qui montre la supériorité de la vue sur le témoignage entendu. C'est bien cette conviction qui sous-tend la place hypertrophiée des exemples bibliques, qui valent non par les paroles, mais par les actes : « Nul besoin de longs discours, nul besoin d'un raisonnement complexe, ni de syllogismes : c'est par les actes que se fait la démonstration¹ » ; « Je vous l'ai montré en me fondant non pas sur de simples raisonnements, mais sur nos compagnons de servitude qui vivent dans le monde lui-même². »

À l'opposé de cette confiance mise dans les actes, Jean Chrysostome insiste à de nombreuses reprises sur le danger de la parole, en particulier sur celui des blasphèmes. La parole peut tromper, mais non pas l'acte. C'est pourquoi on retrouve cette même opposition pour distinguer l'attitude de Dieu de celle du diable³ : Dieu donne des preuves de sa bienfaisance à travers des actes, tandis que le diable n'a montré en actes aucun bienfait, et par de simples mots il a trompé la femme. Or, parmi les exemples en actes, c'est surtout l'insistance sur le personnage de Job qui constitue l'un des points originaux

1. H II, 1, 44-46.

2. H II, 2, 58-59.

3. H II, 4, 36-37.

de la prédication de Jean Chrysostome. Sa prédilection pour Job s'explique en partie par le fait que cette figure biblique connaît un paroxysme de malheurs, comme en témoigne l'emploi des termes ὑπερβολή (H II, 6, 12), ἔσχατός (H II, 5, 59 ; 6, 41), ἀφορητός (H II, 6, 27), l'insistance sur le fait qu'il a supporté la totalité des maux de tous les hommes en même temps (H II, 5, 14-17).

Il faudrait donc souligner à quel point le cas de Job est limite, puisque les malheurs apparents de Job ne peuvent s'expliquer par le mal qu'il a commis. Job ne peut se consoler en se disant que le mal apparent lui est envoyé pour punir son mal réel, c'est-à-dire son péché, puisque précisément, il est juste¹. C'est pourquoi le pire pour Job c'était de penser que le Dieu juste était en guerre contre lui et cela sans motif raisonnable (αἰτία, H II, 5, 44.54.97).

Dans nos discours, Jean Chrysostome fait brièvement allusion à Noé, digne d'admiration, qui « était juste, parfait », par opposition à sa génération corrompue². L'auteur accorde surtout une grande place à Adam et à Job, et aux conditions dans lesquelles ils ont été éprouvés. À cette occasion, il évoque aussi les compagnes des deux hommes, mais sa visée ultime est d'illustrer la souffrance du juste, vainqueur et couronné.

Adam et Job

Chrysostome fait référence à Adam et à Job à maintes reprises. Dans nos homélies, il entend mettre en évidence la supériorité morale de Job, personnage qui illustre l'idée selon laquelle la volonté est souveraine et peut dominer les épreuves. L'auteur met en miroir les deux hommes³, ainsi

1. H II, 5, 39-58.

2. H II, 1, 65-75.

3. H II, 3, 91 – 4, 84.

que les conditions dans lesquelles ils ont subi la tentation et ont pu manifester leur volonté. Plus précisément, il met en parallèle le récit de la Genèse relatif à la tentation (le chapitre 3 notamment) avec certains passages du livre de Job.

Après avoir montré l'inégalité des conditions de l'épreuve – Adam se trouvait au Jardin de l'Éden, où il ne manquait de rien – et la supériorité de Job¹, le prédicateur encourage les fidèles à suivre l'exemple de ce dernier, qui devient l'illustration privilégiée de son enseignement : Job est par excellence l'athlète de la souffrance, l'image du juste persécuté, vainqueur et couronné, comme souvent chez les Pères. Job, en quelque sorte, fournit à l'orateur une version positive, non fataliste, de ce qui est dans la Genèse le récit de la chute d'Adam.

Il est néanmoins étonnant que Jean Chrysostome ne développe pas de typologie en voyant dans Job la figure du Christ, ce qu'il aurait précisément pu faire sur la question du malheur subi en l'absence d'injustice commise. D'ailleurs, de manière générale, l'image du Christ n'apparaît guère dans ces homélies que lorsqu'il est fait mention d'un de ses propos ou gestes dans l'Évangile², mais sans aucun commentaire sur son action salvifique, à l'exception d'une rapide allusion : « Maintenant les luttes sont devenues plus aisées ; car après la venue du Christ, toutes ces difficultés ont été supprimées³. »

1. Il est bien connu que Job est l'une des figures de prédilection de Jean Chrysostome. Voir L. MEYER, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne. Les principes de sa doctrine spirituelle*, Paris 1934, p. 320 ; MALINGREY, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 265, n. 2 ; L. BROTTIER, « L'actualisation de la figure de Job chez Jean Chrysostome », dans *Job chez les Pères de l'Église*, coll. *Cahiers de Biblia patristica* 5, Strasbourg 1996, p. 63-110.

2. H I, 4, 1 ; 5, 43 ; H II, 2, 29 ; 4, 3 ; 7, 23.

3. H II, 7, 22-24.

Ève et la femme de Job

En évoquant Ève et la femme de Job¹, Chrysostome ne les oppose pas, puisque les deux femmes ont tenté leur compagnon. Cependant, son attention se concentre davantage sur Ève, par laquelle la tentation et le mal sont entrés dans le monde.

Les deux femmes ont été tentatrices dans des conditions bien différentes. Ève s'est laissée elle-même séduire par le serpent, avant de tenter son compagnon. Puis le couple a cédé à la tentation sans subir aucune nécessité ni contrainte extérieure : tous deux jouissaient de tous les dons de Dieu. Au contraire, la femme de Job a tenté son mari au moment même où celui-ci avait tout perdu et où il aurait pu céder à la tentation de blasphème et de révolte contre Dieu. Mais malgré tout, Job a résisté à la tentation, d'où sa supériorité sur Adam – et sur Ève.

Car en réalité, par une sorte de chiasme entre les figures masculines et féminines, la comparaison se développe surtout entre Ève et Job lui-même. La condamnation esquissée ou annoncée dans l'homélie I² tourne franchement au réquisitoire contre Ève dans l'homélie II³. Sans dédouaner Adam, ce type de discours, très fréquent chez les Pères, permet du moins au prédicateur d'approfondir les conditions spirituelles du mal et de mieux souligner la souveraine liberté humaine.

L'exégèse chrysostomienne

En plus du commentaire exégétique des passages relatifs à la chute d'Adam et à l'histoire de Job, l'auteur ajoute souvent un bref commentaire personnel aux citations qui servent d'exemple ou de conclusion à un raisonnement. Après avoir

1. Sur la femme de Job voir C. BROU, « La femme de Job dans la prédication de Jean Chrysostome », *Studia Patristica* 37 (2001), p. 396-403.

2. H I, 5, 9.

3. H II, 3, 98 - 4, 69.

donné l'exemple de Job, il cite ainsi saint Paul pour renforcer l'idée que le mal subi aide l'âme à guérir du mal commis : « Livrez cet individu à Satan pour la perte de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé » (1 Co 5, 5), citation qu'il commente longuement¹. Une autre citation de saint Paul sera suivie, elle aussi, d'un long commentaire². Dans d'autres cas, ses remarques sont plus brèves ; mais il ajoute toujours un commentaire, soit autour d'un mot, soit autour d'une idée³. Parfois même, il part d'une citation qu'il se propose de commenter et, dans son explication, en introduit une autre⁴.

Les deux Testaments sont cités dans des proportions presque égales, ce qui confirme qu'ils forment pour l'auteur une unité indissociable. Chrysostome met d'ailleurs en lumière le lien profond entre les deux Testaments, en employant par exemple une citation du Nouveau Testament pour appuyer ce qui avait été illustré par l'Ancien Testament : « Et cela nous l'avons montré notamment à partir de l'exemple de Job ; mais on peut également l'apprendre de Paul⁵ ». Dans un autre passage, il donne une citation du livre de la Sagesse, renforcée par un passage du Nouveau Testament, toujours de saint Paul⁶. Il lui arrive aussi de citer le Nouveau Testament en premier, pour expliciter une citation de l'Ancien Testament : « *pour la perte de sa chair*, c'est-à-dire : ne touche pas son âme⁷ ».

1. H I, 4, 18-59.

2. 1 Co 11, 19 : « Il faut qu'il y ait des divisions parmi vous, afin que ceux qui ont fait leurs preuves deviennent visibles parmi vous » (H II, 1, 58-60).

3. H II, 2, 29-48 sur la parabole du levain dans la pâte (Mt 13, 33).

4. H I, 5, 27-39 : 1 Th 5, 2 suivi de Si 5, 7.

5. H I, 4, 18-19.

6. H I, 3, 15-19 : Sg 13, 5 et Rm 1, 20.

7. H I, 4, 53-54 : 1 Co 5, 5 et Jb 2, 6.

4. PÉDAGOGIE ET VISÉE PASTORALE

Pédagogie du pasteur

Jean Chrysostome était avant tout un pasteur, dont le principal souci était de sauver l'âme des fidèles. Comme l'a bien vu L. Brottier¹, « il est animé par un triple idéal – monastique, sacerdotal, missionnaire – et confronté en même temps à la réalité des communautés de chrétiens hellénisés, qui attendent un orateur cultivé, un homme de théâtre, et des communautés non hellénophones auxquelles il veut également transmettre l'Évangile, en dépit de l'obstacle linguistique. »

C'est ce qui explique qu'il ait rarement traité de manière systématique des sujets dogmatiques. Sa méthode consistait plutôt à partir d'un texte de l'Écriture ou d'une question morale qui préoccupait ses fidèles, en veillant à toujours faire le lien entre les réalités terrestres et les vérités célestes, et à susciter chez ses fidèles le désir de sauver leur âme et de suivre le Christ. À ses qualités incontestables de pédagogue s'ajoute une parfaite maîtrise du langage et des techniques de la rhétorique². Plus exactement, la rhétorique se fait chez lui l'*ancilla* de la pédagogie.

La mobilisation de l'auditoire

Il ne faut pas oublier que Jean Chrysostome se trouve devant un auditoire divers, constitué en grande majorité de chrétiens « pétris de la *paideia* hellénique³ », grands amateurs de spectacles⁴, et qui ne voient le plus souvent dans le cadre de

1. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 57.

2. Voir PELEANU, *La troisième homélie*, p. 78-81.

3. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 127.

4. En H II, 1, 1-5, le prédicateur y fait ouvertement référence : « Nous, avant-hier, nous développons devant votre Charité les discours sur le diable, et d'autres, avant-hier, pendant qu'étaient développés ici de tels

la prédication qu'un rassemblement parmi d'autres¹. Pour être écouté et suivi, le prédicateur doit tenir compte de la nature de cet auditoire et retenir à chaque instant son attention. C'est la raison pour laquelle, le plus souvent, il offre à son auditoire « des discours qui peuvent, pour l'éloquence comme pour la culture, soutenir la comparaison avec les conférences des sophistes² ».

Dans sa relation avec son public, Chrysostome doit sans cesse faire un double effort : d'une part s'adapter (συγκαταβαίνω) lui-même à son auditoire³, c'est-à-dire être lui-même « divers » (ποικίλον), et d'autre part l'entraîner dans la dynamique de son enseignement. Sa prédication « traduit une volonté de transformer l'auditeur en acteur⁴ ». Parfois, il juge nécessaire de donner un enseignement qui ne pourra pas être compris par un grand nombre, mais il prend le soin d'en avertir son auditoire : « Je sais que, pour beaucoup, ce discours sur l'essence et les accidents est difficile à saisir ; mais certains sont capables d'écouter aussi un discours plus subtil ; c'est bien pourquoi nous avons employé ces mots⁵. »

Pour que ses auditeurs suivent le mouvement de son discours et pour maintenir éveillée leur attention, l'orateur s'adresse directement au public par des formules de rappel fréquentes :

discours, contemplaient, assis dans les théâtres, le cortège du diable. » Voir L. LUGARESI, « Tra evento e rappresentazione. Per un'interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani », *Rivista di Storia et Letteratura Religiosa* 20 (1994), p. 438-463 ; ID., *Il teatro di Dio: Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-V secolo)*, *Supplementi Adamantius* I, Brescia 2008, qui comporte un long chapitre consacré à Jean Chrysostome (p. 695-812) et BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 164-170.

1. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 127.

2. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 140.

3. Sur la notion de συγκατάβασις chez Chrysostome, voir la n. compl. de BROTTIER, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 376-377.

4. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 57.

5. H I, 2, 46-49.

εἰπέ μοι, ὁρᾶς, εἶδες, τί οὖν, τί λέγεις¹. Il vise de la sorte à stimuler leur propre capacité de jugement et à les associer à la découverte de la vérité, selon une méthode qui n'est pas sans rappeler la maïeutique de Socrate. En effet, « chercher ou sembler chercher avec son interlocuteur, l'acheminer vers la conclusion par une série de jugements préconçus, telle est la méthode de Socrate. Ce goût du dialogue est demeuré très vif dans la littérature grecque² ». Ainsi, Jean Chrysostome emploie assez souvent, en s'adressant à ses fidèles à la deuxième personne du singulier³ en alternance avec le pluriel⁴, ce qui lui permet de s'adresser à la fois à l'ensemble de la communauté et à chaque individu pris isolément. Par ailleurs, l'emploi de la première personne du pluriel⁵ et de la première personne du singulier⁶ souligne l'unité indissociable que forment la communauté et le pasteur. En outre, pour rendre sa parole vivante et accessible, il fait souvent une large place à la diatribe⁷. Ce procédé permettait de mettre dans la bouche d'un interlocuteur fictif la question débattue, comme quand il lui fait dire : « Pourquoi donc est-il appelé ainsi⁸ ? », ou encore « Où voit-on que cette création, qui conduit vers la connaissance de Dieu, est cause d'impiété⁹ ? »

Il énonce d'abord la question dont il veut débattre, en employant la plupart du temps un verbe à la première personne du pluriel, pour obliger son auditoire à chercher une réponse et

1. Par ex. H I, 3, 22.50; H II, 1, 63.92, etc.

2. MALINGREY, *Lettre d'exil*, SC 103, p. 20.

3. H I, 4, 1.8.12.45.54; 5, 19; H II, 1, 26.42.46.63, etc.

4. H I, 1, 50; 5, 2.44.

5. H I, 1, 40.43.48; H II, 1, 65.

6. H I, 2, 46; H II, 1, 19-21.

7. Pour l'influence de la diatribe sur Chrysostome, voir A. ULEYN, « La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le *Commentaire sur Matthieu* et ses affinités avec la diatribe », *Revue de l'Université d'Ottawa, Section spéciale* 27 (1957), p. 99-140.

8. H I, 2, 60-61.

9. H I, 3, 26-27.

à réfléchir avec lui, tout en montrant sa solidarité à l'assemblée¹ : « Qu'allons-nous objecter à cette difficulté² ? », demande-t-il, ou encore : « Si nous voyons cette création belle et admirable devenir elle-même une cause d'impiété pour beaucoup, l'accuserons-nous³ ? »

Pour favoriser l'adhésion des auditeurs à ses conclusions, il lui arrive également de formuler les réponses sous la forme d'une interrogation rhétorique, comme quand il demande : « Que pourrait-il donc y avoir de pire que cette méchanceté, sinon de voir la haine et la guerre s'installer sans motif fondé⁴ ? », ou encore : « Chacun n'était-t-il pas pour lui-même responsable du vice comme de la vertu⁵ ? »

C'est dans un même souci d'impliquer constamment ses fidèles qu'il faut comprendre les nombreuses tournures impératives : « Laissons donc le diable de côté pour porter notre attention sur la création »⁶, « écoute par exemple⁷ », « écoute quelqu'un dire⁸ », « écoute aussi Paul⁹ » ; « examine ce point¹⁰ » « examinons les paroles elles-mêmes »¹¹.

Dans certains cas, après avoir avancé une idée importante, Chrysostome la fait suivre d'une accumulation de questions, la forme interrogative réitérée étant certes un moyen de maintenir l'attention en éveil, mais surtout un moyen pour ancrer telle ou telle idée dans les esprits. Il s'agit de détruire par avance les

1. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 384.

2. H I, 1, 65.

3. H I, 3, 23-25.

4. H I, 2, 64-66.

5. H II, 3, 80-81.

6. H I, 2, 67-68.

7. H I, 3, 9.

8. H I, 3, 14.

9. H I, 3, 16-17.

10. H I, 3, 40.

11. H II, 3, 98.

objections éventuelles : « De l'aveu général – comme je le disais – le diable est mauvais ; mais que dirons-nous de la création, de cette création belle et admirable ? Est-ce que la création aussi est mauvaise ? Mais qui est assez impur, stupide et dément pour accuser la création ? Que dirons-nous donc d'elle¹ ? »

L'antithèse comme moyen de persuasion

Jean Chrysostome se sert aussi de l'antithèse pour convaincre son auditoire qu'en toute circonstance et en tout lieu, il y a un bon exemple à suivre. Mais sa façon de procéder est subtile, et on peut parfois parler de σύγκρισις (« comparaison »)², puisqu'il s'agit d'apprendre à l'auditeur à opposer deux comportements et à en corriger un par un autre. Il exhorte ainsi les fidèles à appliquer continuellement ce principe : « Quelqu'un est-il débauché ? Montre-lui un autre qui est chaste. Quelqu'un cherche-t-il à avoir plus et à voler ? Montre-lui celui qui donne l'aumône. Vit-il dans la malveillance et l'envie ? Montre-lui celui qui est pur de cette passion. Est-il dominé par la colère ? Mets en avant celui qui vit dans l'amour de la sagesse³. » Il sollicite ailleurs aussi la participation active des fidèles en les invitant à trouver eux-mêmes ces exemples, non seulement dans les récits anciens, mais dans la vie de tous les jours : « En effet, il faut non seulement se tourner vers les récits du passé, mais prendre aussi ses exemples dans le présent. De fait, aujourd'hui encore, par la grâce de Dieu, les bonnes actions ne sont pas inférieures à celles d'antan⁴. »

Le procédé de la confrontation lui semble même si important et utile pour le salut des âmes qu'il va jusqu'à affirmer que Dieu lui-même en fera usage le jour du Jugement dernier, mettant face

1. H I, 3, 1-6.

2. H II, 3, 49-60.

3. H II, 2, 63-68.

4. H II, 2, 68-72.

à face les bons et les méchants, de manière à rendre le jugement évident : « C'est ainsi que notre Maître aussi nous juge. Il place ensemble les compagnons de servitude et il ne se fonde pas sur son propre jugement pour prononcer la sentence¹. »

L'emploi de l'antithèse permet à Jean Chrysostome de donner corps à une opposition morale très importante – entre le bien et le mal – et de montrer que le choix est possible : la rhétorique est au service de l'éthique. Mais son souci de la pédagogie amène Jean Chrysostome à privilégier des exemples concrets, afin de ne jamais couper les auditeurs de leur vie quotidienne : c'est dans celle-ci qu'ils auront à faire les choix.

La manière progressive dont les exemples sont introduits constitue un trait remarquable de la pédagogie chrysostomienne. Ainsi, il commence par des exemples de la vie de tous les jours, puis construit son argumentation autour d'un certain nombre d'exemples bibliques, qu'il énumère et commente dans un ordre bien étudié. Il commence par un exemple allégorique, celui des brebis et des jeunes boucs², pour continuer avec deux exemples de personnages collectifs, les dix vierges³ et les gens de Ninive et les juifs⁴, qui offrent eux aussi une gradation : le premier exemple oppose des personnages appartenant à la même catégorie et partageant les mêmes conditions sociales, alors que le deuxième met en scène des gens de conditions différentes. Enfin, pour clore cette série d'antithèses, il s'arrête longuement sur des personnages bien connus, Adam et Job, et tout spécialement ce dernier, dont il montre la supériorité et qui constitue, en fait, la conclusion de son argumentation en tant que modèle exemplaire à suivre pour ses fidèles. En observant une telle progression, Jean Chrysostome

1. H II, 2, 77-79.

2. H II, 3, 11-43 (Mt 25, 32 et suiv.).

3. H II, 3, 44-58 (Mt 25, 1 et suiv.).

4. H II, 3, 58-81 (Mt 12, 41 et suiv.).

fait le lien entre la vie quotidienne et les Écritures, et élève peu à peu les âmes vers des archétypes.

La visée du pasteur d'âmes

Tous les efforts du pédagogue, de l'orateur, de l'exégète, du théologien et du moraliste, convergent vers un but unique qui est celui du pasteur. Par son discours, Chrysostome visait le salut des fidèles et le sien. Il a toujours été préoccupé par ce double aspect de la prédication, ce qui lui faisait vivre, comme le relève L. Brottier¹, un véritable conflit intérieur.

L'édification spirituelle des fidèles

Dès son ordination comme prêtre, Jean annonce, de façon imagée, son entrée « sur le stade de l'enseignement² », car c'est l'enseignement qui est la première mission du prêtre³. Il s'attarde longuement sur l'importance de la prédication et de l'enseignement dans son traité *Sur le sacerdoce*⁴, précisant d'emblée que le rôle du prédicateur⁵ est de donner un

1. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 186-194. À cause de la réalité complexe de son auditoire, il était soucieux aussi de la forme de son discours et partagé entre deux extrêmes : « la parole qui enthousiasme le public mais qui se révèle mauvaise puisqu'elle ne sauve ni les auditeurs, ni le prédicateur, la parole vaine en apparence mais qui sauvera peut-être certains auditeurs, et assurément le prédicateur » (*ibid.*, p. 187).

2. *Sur le sacerdoce (Homélie)*, I, SC 272, p. 394, l. 47-48 : τὸ τῆς διδασκαλίας στάδιον.

3. Voir BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 86-90.

4. *Sur le sacerdoce (Dialogue)*, V, SC 272, p. 280-305.

5. Sur les qualités exigées du prédicateur, selon Chrysostome, et les apparentes contradictions qui découlent de certains passages de son œuvre à ce sujet, voir BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 91-105. Comme elle le remarque avec justesse, « soit l'accent est mis sur l'accord nécessaire entre la vie et l'enseignement du prêtre, soit Jean préconise une écoute et une mise en application de l'enseignement sacerdotal, quels que soient les défauts du prêtre et ses incohérences avec son propre enseignement » (p. 91).

enseignement¹ qui cherche non pas à séduire, mais à faire connaître la parole de Dieu, dans un enseignement qui soit utile à ceux qui écoutent². La prédication exige aussi un effort³ de la part de l'orateur, comme il l'annonce lui-même au début de notre première homélie : « Nous avons perdu la force de notre voix et la vigueur de nos pieds depuis l'entretien du matin⁴. »

Dans les homélies qui retiennent ici notre attention, il précise à trois reprises le but de son discours. Dès le début de la première homélie, pour assurer son auditoire que la question du diable et du mal n'est pas un sujet qu'il affectionne, il précise : « Et si nous procédons ainsi, ce n'est pas parce que nous prenons plaisir à parler du diable, mais parce que l'enseignement à son sujet nous procure la sécurité. En effet, c'est un ennemi privé et public à la fois ; or, il y a une grande sécurité à connaître clairement la conduite de ses ennemis⁵. » Son objectif était donc de donner à ses fidèles un enseignement pratique, consistant à les mettre en garde contre la malice et la tromperie du diable⁶. À la fin de cette homélie, en guise de conclusion à ce qui a été

1. Comme le souligne justement BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 105, « à bien des égards, *La première homélie lorsqu'il fut ordonné prêtre* semble être un véritable programme », car il y annonce consciencieusement les devoirs et les attentes du prêtre, comme messager de la parole divine.

2. Néanmoins, deux qualités indissociables sont nécessaires au prédicateur pour transmettre l'enseignement divin : « le mépris des louanges et la capacité de parler » (*Sur le sacerdoce (Dialogue)*, V, 2, SC 272, p. 284, l. 3-4).

3. L'hom. 22 *Sur Jean* commence par la déclaration : « Parler (τὸ λέγειν) comporte une part d'effort (τινα πόνον) » (PG 59, 133.10).

4. HI, 1, 9-11.

5. HI, 1, 36-40.

6. En effet, sa responsabilité était grande, car dans la vision de Jean Chrysostome, en tant que pasteur, le prêtre doit rendre compte à la fois de lui-même, s'il a mis en pratique ce qu'il enseignait (cf. *Sur l'Épître aux Romains*, 6, 1, PG 60, 433), et de chacun de ceux qui lui ont été confiés : *Sur le sacerdoce (Dialogue)*, VI, SC 272, p. 304, l. 1.3-5. Voir BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 105-116.

dit, il rappelle une nouvelle fois à ses fidèles que le principal objectif de son enseignement est de « les libérer de [leur] négligence¹ ». Dans l'homélie suivante, il va encore plus loin : « Je m'efforce de vous libérer des péchés². »

Ayant clairement défini son but, qui est la guérison spirituelle des fidèles, il leur propose divers remèdes, parmi lesquels chacun pourra choisir celui qui lui convient, en fonction de ses besoins spirituels. Il leur recommande, d'une part, les cinq voies de la pénitence et, d'autre part, l'imitation du bon exemple.

Les voies de la guérison

Le processus de guérison commence pour chacun par une vision juste de son état spirituel et la reconnaissance de sa faiblesse et de ses péchés. Cette prise de conscience, proche du « Connais-toi toi-même », est un point de départ obligé : « Connaissions-nous nous-mêmes, connaissons nos blessures³ ! » ; « découvre la cause du péché et tu ne trouveras nul autre que celui qui a péché : toi⁴ ! »

Une fois identifiée la cause du péché, la deuxième étape est le repentir et le désir de changer, qui doivent animer également le jeune⁵ et le moins jeune⁶. Le pasteur essaie d'écarter le danger du désespoir, citant l'exemple du bon larron sauvé au dernier instant : « Ne va pas penser, même ainsi, que tu es exclu d'une conversion et ne va pas désespérer de ton salut ; songe au contraire au brigand libéré sur la croix⁷. »

1. H I, 5, 2-3.

2. H II, 1, 19-20.

3. H I, 5, 10-11 : ἐπιγνώμεν ἑαυτοῦς, ἐπιγνώμεν τὰ τραύματα.

4. H II, 2, 55-57 : Ἐπίγνωθι τὸν αἴτιον τῆς ἁμαρτίας καὶ οὐδένα ἄλλον εὐρήσεις ἢ τὸν ἡμαρτηκότα σέ.

5. H I, 5, 25, 35-36.

6. H I, 5, 19-20 ; 35.

7. H I, 5, 20-23.

Puisque personne ne connaît le moment de sa fin, du fait que « le jour du Seigneur arrive comme un voleur en pleine nuit¹ », le pasteur recommande à ses fidèles les voies de la conversion, qui sont « nombreuses, variées et différentes, mais mènent toutes vers le ciel² ».

Les cinq voies de la conversion Chrysostome propose à ses fidèles de prendre pour guides les différentes voies de la conversion³, qui les aideront à se purifier de leurs péchés⁴. Les chemins proposés sont variés, afin de répondre aux besoins de chacun : Jean Chrysostome sait que pour être efficace, la « thérapie » proposée doit être diversifiée⁵.

La reconnaissance de ses proches péchés – c'est la voie que Chrysostome considère comme la meilleure (ἀρίστη αὐτη)⁶ –, le pardon des ennemis (et la maîtrise de la colère)⁷, la prière brûlante et consciencieuse⁸, l'aumône (ἡ ἐλεημοσύνη)⁹ et, enfin, la modération et l'humilité¹⁰, forment une sorte de pentacle qui n'est pas sans équivalent dans les écrits de l'Antiochien¹¹.

1. H I, 5, 27-28 citant 1 Th 5, 2.

2. H I, 5, 44-46: πολλαί τινές εἰσι καὶ ποικίλαι καὶ διάφοροι.

3. Voir à ce sujet L. BROTTIER, *Les « Propos sur la contrition » de Jean Chrysostome et le destin d'écrits de jeunesse méconnus*, Paris 2010, notamment p. 205-295.

4. H I, 5, 63: ἀμαρτημάτων καθάρσιον.

5. Sur l'emploi de la *poikilia* dans la rhétorique et la pédagogie chrysostomiennes, voir BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, notamment p. 145-146.

6. H I, 5, 47-48 et 58.

7. H I, 5, 59-61.

8. H I, 5, 66-67: εὐχὴ ζέουσα καὶ ἀκριβής.

9. H I, 5, 73-74.

10. H I, 5, 85: τὸ μετριάζειν δὲ καὶ ταπεινοφρονεῖν.

11. Voir n. compl. 3.

Il est intéressant de noter qu'en définitive, pour ce dernier, ce chemin de guérison spirituelle a une valeur liturgique directe, puisqu'il permet de jouir avec confiance de la communion eucharistique¹. Sans être complètement dénué de caractère « disciplinaire », l'enseignement de Chrysostome est bien lié à la « pénitence » comme institution ecclésiale. Sa valeur générale, cependant, ainsi que l'usage moderne, nous a incitée à traduire plutôt le mot *μετάνοια* par « conversion », faisant ainsi droit au sens positif et tout spirituel du terme.

**La voie de l'imitation
(μίμησις) du bon exemple** Outre qu'il leur conseille les voies de la conversion, le pasteur exhorte ses fidèles à surveiller leur attitude intérieure, car « en toute circonstance, il faut une bonne volonté² » : sans elle, on ne peut faire le bon choix. Pour illustrer cette voie, il emploie le procédé de l'antithèse, que nous avons évoqué plus haut³ ; chacun doit déterminer son niveau spirituel et savoir trouver des modèles à suivre à la fois dans le monde environnant et dans les Écritures.

Chrysostome essaye de susciter l'admiration de ses fidèles pour « le grand et noble Job », afin de les inciter à transformer leurs vies et à suivre l'exemple de celui-ci⁴. C'est d'ailleurs un des procédés qui lui sont chers⁵.

L'exemple de Job représente tout à la fois un paradoxe et une consolation. Job est une figure exemplaire du juste frappé par le malheur, qui a choisi de rester fidèle à Dieu, en dépit de toutes les épreuves qu'il a eu à subir, et qui sera couronné et récompensé pour sa fidélité. Les souffrances de Job, ainsi que

1. H I, 5, 108-111.

2. H II, 2, 57-58 : πανταχοῦ προαιρέσεως χρεία ἀγαθῆς.

3. P. 49-51.

4. Sur l'imitation de Job comme modèle à suivre, voir BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 263-264.

5. BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 64.

sa fin glorieuse, peuvent être une grande consolation pour le chrétien dans l'épreuve, car il y a peu de chances, d'une part, qu'aucun des fidèles ait à endurer des souffrances comparables et, d'autre part, les fidèles seront aidés dans leurs démarches par la grâce de l'Esprit saint, plus abondante dans le monde après la venue du Christ.

La lecture du livre de Job est donc censée apporter à chacun un grand réconfort spirituel : « Nous y trouverons (dans le livre de Job) une consolation suffisante et ainsi nous nous en sortirons¹. »

L'imitation du juste suppose en outre la patience et l'endurance – thèmes d'origine stoïcienne assez récurrents chez Chrysostome. Mais elle implique également la gratitude : « Supportons noblement tout ce qui nous assaille, et avec une grande reconnaissance, afin de pouvoir obtenir les mêmes couronnes que Job². » Dans ce chemin de sanctification, Chrysostome n'hésite pas ici à faire appel au vocabulaire militaire pour exhorter les fidèles à s'engager dans le combat, qui est devenu plus aisé après la venue du Christ dans le monde³.

CONCLUSION

Dans ces homélies, Jean Chrysostome n'apporte guère d'éléments nouveaux sur le rôle du diable et son apparente emprise sur le mal ; son principal objectif n'y est pas d'ordre doctrinal ni théologique⁴, mais pastoral.

1. H II, 7, 11-12.

2. H II, 7, 31-34.

3. Par ex., il parle de la guerre que Job eut à endurer (H II, 5, 86.95 ; 6, 13-15), du combat que les chrétiens doivent mener (H II, 7, 1-7).

4. Il y a tout de même des problématiques théologiques, même si le but de la prédication est la μετάνοια de l'auditoire : par ex. la προαίρεσις est responsable du mal, non le diable.

Dans la première homélie, il pose donc les bases théoriques de son enseignement, développe ses explications sur le diable, énonce les vraies causes du mal (la ῥαθυμία et la προαίρεσις), combat par la même occasion le manichéisme et propose les cinq voies de la conversion. La deuxième homélie pourrait être lue comme la mise en pratique de la précédente. Elle la renforce et la prolonge en répondant à la question qui y était débattue et qu'annonce son titre : « Pourquoi est-il utile que le diable ne soit pas supprimé du monde ? » Cette réponse est constituée d'une série d'exemples, visant à mettre en évidence l'importance du choix, source véritable du mal comme du bien.

Autant que les exemples parlants, Chrysostome sait alors manier le paradoxe frappant, notamment par des associations d'idées et des images insolites. L'idée centrale qu'il veut communiquer est en effet à première vue paradoxale : du mal extérieur – qu'il s'agisse de l'action du diable ou des diverses formes de malheur qui frappent chacun dans sa vie – peut toujours naître le bien, le vrai bien, qui est spirituel, car les épreuves extérieures servent à couronner et à rendre encore plus éclatants les mérites de celui qui reste juste, vigilant et inébranlable dans sa foi, constituant ainsi un modèle à suivre pour ceux qui vivent dans l'insouciance et la négligence.

Le paradoxe, loin d'être un simple procédé rhétorique, constitue l'instrument privilégié d'un enseignement spirituel, dans la mesure où les vérités de Dieu elles-mêmes apparaissent souvent paradoxales et incompréhensibles à l'intelligence humaine. La pédagogie du prédicateur s'associe alors à l'expérience du mystique, visant à préparer l'âme de ses fidèles à une transformation intérieure (μετάνοια) menant à la renaissance spirituelle.

Ainsi, dans la perspective chrétienne de Jean Chrysostome, son enseignement sur le diable et ses mises en garde sur la ῥαθυμία et la προαίρεσις ne sont rien d'autre que des armes spirituelles qu'il fournit à ses fidèles pour les soutenir dans

leur combat contre le mal et dans les épreuves qu'ils auront à affronter en ce monde.

Ces homélies *Sur l'impuissance du diable* sont donc tout autant des discours sur la souveraineté du choix humain. Aussi loin du débat, tout occidental, qui allait avoir lieu sur le péché originel, que d'une vision fataliste ou pessimiste de la nature humaine ou d'une conception négative de la création, le prédicateur antiochien signe ainsi, à sa façon, un éloge vibrant et contrasté de la liberté humaine.

CHAPITRE III

L'HISTOIRE DU TEXTE

I. LA TRADITION MANUSCRITE

Présentation des manuscrits grecs

L'étude du texte nous a prouvé que la série peut être considérée comme un seul ensemble, puisque les manuscrits grecs que nous avons étudiés jusqu'à présent parmi ceux qui contiennent la série complète se comportent de façon cohérente. Dans l'ensemble, la transmission de cette série est très homogène.

Dans les 73 manuscrits repérés, la situation se présente ainsi¹ :

37 manuscrits contiennent la série complète : 2 ; 4 ; 5 ; 8 ; 9 ; 10 ; 19 ; 20-21 ; 22 ; 24 ; 25 ; 26, 27 ; 28 ; 29 ; 30 ; 31 ; 33 ; 36 ; 37 ; 43 ; 46 ; 47 ; 48 ; 49 ; 50 ; 51 ; 52 ; 54 ; 59 ; 60 ; 62 ; 64 ; 69 ; 71 ; 72.

4 manuscrits contiennent les deux homélies, séparées : 14 ; 16 ; 18 ; 53.

1. Les numéros sont ceux que nous attribuons aux manuscrits dans les pages suivantes.

23 manuscrits contiennent seulement l'homélie I : 1 ; 3 ; 6 ; 7 ; 11 ; 12 ; 13 ; 15 ; 23 ; 32 ; 34 ; 35 ; 38 ; 39 ; 41 ; 45 ; 55 ; 58 ; 63 ; 65 ; 68 ; 70 ; 73.

9 manuscrits contiennent seulement l'homélie II : 17 ; 40 ; 42 ; 44 ; 56 ; 57 ; 61 ; 66 ; 67.

Description des manuscrits par ordre alphabétique

(1) **Athènes**, Bibliothèque nationale de Grèce (Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος : EBE), 210

Fin du IX^e ou début du X^e s. (d'après Sakkelion), parchemin, 380 x 250 mm, 478 f., 2 col., 32 lignes par page.

f. 388^v-395^v, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : I. et A. SAKKELION, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athènes 1892, p. 40 ; G. ASTRUC-MORIZE, notice de l'IRHT ; DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 20, 22, 41 ; PIEDAGNEL – DOUTRELEAU, *Trois catéchèses*, SC 366, p. 75 ; G. PERSIANI, « Contribution sur l'authenticité de l'homélie chrysostomienne *De Chananaea* (CPG 4529) », *Classica et Mediaevalia* 48 (1997), p. 283-307 ; D. MAZZONI DAMI, *Giovanni Crisostomo. Prima omelia sul matrimonio* : In illud Propter fornicationes uxorem, Florence 1998 ; WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 31.

(2) **Athènes**, Bibliothèque nationale de Grèce (EBE), 212

X^e s., parchemin, 418 x 260 mm, 202 f., 40-43 lignes.

f. 104-108, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 108-113^v *Sur l'impuissance du diable*, H II (lacune : PG 49, 269.35 - 270.62).

Bibl. : I. et A. SAKKELION, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athènes 1892, p. 40-41 ; M. RICHARD, notice de l'IRHT ; DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 20, 22 ; MALINGREY, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, p. 95 ; R. F. REGTUIT, *Severian of*

Gabala, Homily on the Incarnation of Christ (CPG 4204): Text, Translation and Introduction, Amsterdam 1992, p. 5-6.

- (3) **Athènes**, Bibliothèque nationale de Grèce (EBE), 456
 x^e s., parchemin, 360 x 260 mm, 408 p.¹, 40 lignes.
 p. 406-408 *Sur l'impuissance du diable*, H I (fragment).
 Bibl.: G. P. KRÉMOS, *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς τοῦ Πανεπιστημίου Βιβλιοθήκης ἀλφαβητικὸς καὶ περιγραφικὸς μετ'εἰκόνων καὶ πανομοιοτύπων κατ' ἐπιστήμας κατατεταγμένων*, t. I, Athènes 1876, p. 189-191 (n° CLVII); DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 20, 23; REGUIT, *Severian*, p. 8 et 49.
- (4) **Athènes**, Bibliothèque nationale de Grèce (EBE), 2564
(olim Monés Prodromou Serrôn, 23 [39])
 XI^e s., parchemin, 328 x 250 mm, 167 f., 2 col., 32-35 lignes.
 f. 81-85^v, *Sur l'impuissance du diable*, H I.
 f. 85^v-92^v, *Sur l'impuissance du diable*, H II.
 Bibl.: G. NOWACK, notice de l'IRHT; F. HALKIN, *Catalogue des manuscrits hagiographiques de la Bibliothèque nationale d'Athènes*, coll. *Subsidia hagiographica* 66, Bruxelles 1983, p. 146.
- (5) **Mont Athos**, Bibliothèque du Prôtaton, 7
 x^e s., parchemin, 342 x 235 mm, 305 f., 2 col., 30 lignes; le début et la fin du manuscrit sont mutilés.
 f. 202-210 *Sur l'impuissance du diable*, H I.
 f. 210-221^v, *Sur l'impuissance du diable*, H II.
 Bibl.: S. P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, t. I, Cambridge 1895, p. 2-3; P. AUGUSTIN, notice de l'IRHT; MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, p. 28-29.

1. Ce manuscrit présente à la fois une foliotation et une pagination; dans notre description nous avons gardé seulement la pagination.

(6) Mont Athos, Monastère de Vatopedi, 320

XIV^e s., parchemin, 300x220 mm, 351 f., pleine page, 27 lignes.

f. 270^v-277 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : notice fournie par P. Augustin ; L. POLITIS, « Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὁδηγῶν », *Byzantinische Zeitschrift* 51 (1958), p. 17-36, 261-287, ici p. 264 ; P. AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte de l'homélie chrysostomienne *In Kalendas* (CPG 4328). Réflexions en marge d'une nouvelle édition », dans *Giovanni Crisostomo : Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93, Rome 2005, p. 231-277 ; F. P. BARONE, « Per un' edizione critica delle omelie *De Davide et Saule* di Giovanni Crisostomo », *Augustinianum* 45 (2005), p. 231-258 ; EAD., *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*, CCSG 70, Turnhout 2008, p. XXV.

(7) Mont Athos, Monastère de Vatopedi, 440

XV^e s., papier, 180 x 130 mm, 205 f., 20-21 lignes (f. 174-205^v, écriture de petit module, 22 lignes), mutilé au début. Écriture archaïsante d'imitation.

f. 125-138^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : notice fournie par P. Augustin ; G. MASI, *Per un' edizione critica dell' omelia Peccata fratrum non evulganda di S. Giovanni Crisostomo*, Tesi di laurea, Florence 1998, p. 65-66.

(8) Mont Athos, Monastère des Ibères, 49

XI^e s., parchemin, 350x230 mm, 251 f., pleine page, 32-34 lignes.

f. 213-218, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 218-225^v *Sur l'impuissance du diable*, H II (lacune d'un f. après le f. 218 : θεοῦ [τὴν πρόνοιαν – ἀπάνατο] μᾶλλον, PG 49, 265.27 - 266.32).

Ce manuscrit pourrait être un apographe du *Genuensis, Urbani 12*, car il transmet exactement les mêmes séquences que lui et comme lui est mutilé à la fin¹.

Bibl. : LAMBROS, *Catalogue*, t. II, p. 5 ; P. SOTÉROUDIS, *Τερά Μονῆ Ἰβήρων. Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων. Τόμος Α' (1-100)*, Hagion Oros 1998, p. 89-93 ; BARONE, *De Davide et Saule, CCSG 70*, p. XXV-XXVI, XLI-XLIV.

(9) Mont Athos, Monastère des Ibères, 255

XIV^e s., papier, 380 x 250 mm, 357 f., 2 col., 37 lignes².

f. 45-048^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 48^v-54 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : LAMBROS, *Catalogue*, t. II, p. 67 ; M. AUBINEAU, « Soixante-dix textes attribués à Jean Chrysostome dans le Codex *Athous Ivron 255* », dans ID., *Chrysostome, Sévérien, Proclus, Hésychius et alii : Patristique et hagiographie grecques*, Londres 1988, p. 55-64 ; PIEDAGNEL - DOUTRELEAU, *Trois catéchèses, SC 366*, p. 79-80 et p. 95 ; BROTTIER, *Sermons sur la Genèse, SC 433*, p. 72-73 ; MASI, *Per un' edizione*, p. 55-56 ; S. ZINCONE, *Giovanni Crisostomo, Omelie sull'oscurità delle profezie*, coll. *Verba Seniorum* n.s. 12, Rome 1998, p. 34, 48-52 ; N. RAMBAULT, *Jean Chrysostome. Homélie pascales (PG 50, 417 ter-442). Introduction, texte critique, traduction et notes*, thèse, Université de Poitiers 1999, p. 94.

(10) Mont Athos, Monastère de Karakalla, 63

XV^e s., papier, 220 x 150 mm, II + 650 p. (+ 1 non numérotée), pleine page, 30 lignes.

p. 383-391, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

p. 391-401, *Sur l'impuissance du diable*, H II.

1. Voir P. AUGUSTIN, *Codices Chrysostomici Graeci VII: Codicum Parisinorum partem priorem*, Paris 2011, p. XXXV, n. 76 ; cf. *infra*, n° 24.

2. Selon PIEDAGNEL - DOUTRELEAU, *Trois catéchèses, SC 366*, p. 79, ce manuscrit pourrait être une copie du *Mosquensis gr. 129*.

Bibl. : REGUIT, *Severian*, p. 10-11 et 43-44; MALINGREY, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 68.

(11) Mont Athos, Grande Laure, Δ 77 (453)

XI^e-XII^e s., parchemin, 380 x 270 mm, 397 f., 2 col., 28 lignes.
f. 278-283*¹, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : P. AUGUSTIN, notice de l'IRHT; S. LAURIOTIS – S. EUSTRATIADIS, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos, with Notices from other Libraries*, coll. *Harvard Theological Studies* 12, Cambridge (MA) 1925 = *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει) συνταχθεῖς ὑπὸ Σπυρίδωνος μοναχοῦ Λαυριώτου ἱατροῦ, ἐπέξεργασθεῖς δὲ καὶ διασκευασθεῖς ὑπὸ Σωφρονίου Εὐστρατιάδου μητροπολίτου πρ. Λεοντοπόλεως κ.τ.λ., Ἁγιορειτικῶν βιβλιοθήκη* II-III, Paris 1925, p. 68-69; J. P. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana Vniuersalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea. II. The Homiliae Morales, Hexaemeron, De Litteris, With Additional Coverage of the Letters*, Part One: *Manuscripts*, coll. *Corpus Christianorum*, Turnhout 1996, p. 284.

(12) Mont Athos, Grande Laure, K 13

XVIII^e s., papier, 150 x 100 mm, 197 f.
p. 46-61*, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : LAURIOTIS - EUSTRATIADIS, *Catalogue*, p. 216.

(13) Mont Athos, Grande Laure, Ω 59

XIV^e s., papier, 210 x 130 mm, 518 f., pleine page, 47-58 lignes.
p. 82-83*, *Sur l'impuissance du diable*, H I ou II (fragment²).

1. L'astérisque souligne l'incertitude sur la fin du texte, lorsque le catalogue ne mentionne pas le dernier folio ou annonce seulement où finit le texte d'avant.

2. Nous n'avons pas pu consulter ce manuscrit. La notice du catalogue étant déficiente, nous ne pouvons pas savoir de quelle homélie il s'agit.

Bibl. : LAURIOTIS - EUSTRATIADIS, *Catalogue*, p. 338-339 ; BARONE, « Per un' edizione », p. 231-258 ; BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XXVI.

(14) Mont Athos, Monastère de Simonopetra, 11 (*Lambros 1279*)

Ce manuscrit du x^e s. contenait les homélies 1 et 2 *Sur l'impuissance du diable*, mais il a été détruit dans l'incendie de 1891.

Bibl. : LAMBROS, *Catalogue*, t. I, p. 115 ; BARONE, « Per un' edizione », p. 231-258.

(15) Mont Athos, Monastère de Stavronikita, 6 (*Lambros 871*)
 XI^e-XII^e s., parchemin, 250 x 360 mm, 453 f.¹, 2 col.,
 34 lignes.

f. 348^v-359^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : LAMBROS, *Catalogue*, t. I, p. 75 ; AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 231-277 ; WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 7-21.

(16) Mont Athos, Monastère de Stavronikita, 32 (*Lambros 897*)

f. 1-195^v : XII^e s., parchemin, 270 x 345 mm, 2 col., 33 lignes ;
 f. 196-248^v : XIV^e s., parchemin, 270 x 345 mm, 2 col., 32 lignes.

f. 23-27^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 238-248^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : LAMBROS, *Catalogue*, t. I, p. 76 ; M. AUBINEAU, « Neuf manuscrits chrysostomiens : Athos, Stavronikita 4, 7, 10, 12, 13, 15, 22, 31, 32 », *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976), p. 86-91 ; REGTUIT, *Severian*, p. 13-14 ; ZINCONE, *Sull'oscurità*, p. 34.

1. En réalité, le codex 6 de Stavronikita est composé de trois manuscrits reliés ensemble : I, f. 1-339, du XI^e s. ; II, f. 340-448, du XI^e s. ; III, f. 449-453, du XIV^e s. ou du XII^e s. Voir WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 13-21.

(17) Bâle, Universitätsbibliothek, *F. III. 1a*

xvi^e s., papier, 320 x 218 mm, 87 p., 29 lignes.

p. 44-51^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl.: R. E. CARTER, *Codices Chrysostomici Graeci III: Codices Americae et Europae Occidentalis*, Paris 1970, p. 69.

(18) Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, *gr. 37 (Phillipps 1441)*

xvi^e s., papier, 320 x 225 mm, 335 f., 30 lignes.

f. 103^v-109^v *Sur l'impuissance du diable*, H I

f. 255 [254] - 262 [261] *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Ce manuscrit a été copié par Bartolomeo Zanetti¹; en 1887 il a été acheté par la bibliothèque de Berlin.

Bibl.: R. E. CARTER, *Codices Chrysostomici Graeci II: Codices Germaniae*, Paris 1968, p. 19; PIEDAGNEL - DOUTRELEAU, *Trois catéchèses*, SC 366, p. 74, 76; MASI, *Per un' edizione*, p. 67-68.

(19) Cambridge, Trinity College, *B. 8. 11 (195)*

xi^e s., parchemin, 280 x 210 mm, 308 f., 29-30 lignes.

f. 188-196 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 196^v-209 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl.: M. AUBINEAU, *Codices Chrysostomici Graeci I: Codices Britanniae et Hiberniae*, Paris 1968, p. 27-28; MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, p. 42-43; ZINCONE, *Sull' oscurità*, p. 32-33.

(20-21) Cambridge, University Library, *Nn. I. 21 (2550) et Nn. I. 22 (2551)*

xi^e-xii^e s., parchemin, 330 x 230 mm, 2 col., 30 lignes.

L'ordre des folios est à reconstituer ainsi: 1-52^v, 54-107^v, 53^{r-v}, 108-180^v.

1. A. CATALDI PALAU, « Bartolomeo Zanetti stampatore e copista di manoscritti greci », *The Greek script in the 15th and 16th centuries*, Athènes 2000, p. 83-144.

– (20) **Cambridge**, University Library, *Nn. I. 21* (2550), 180 f.

f. 167-174^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 174^v-180^v *Sur l'impuissance du diable*, H II, des. συνειδεις [ἄγαθὸν (PG 49, 269.43) : voir *Cantabrigiensis Nn. I. 22* (2551), f. 1.

Bibl. : AUBINEAU, CCG I, p. 15-16.

– (21) **Cambridge**, University Library, *Nn. I. 22* (2551), 166 f.

f. 1-5^v *Sur l'impuissance du diable*, H II : suite du *Nn. I. 21* (2550), inc. συνειδεις] ἄγαθὸν (PG 49, 269.43 - 276).

Bibl. : AUBINEAU, CCG I, p. 15-17 ; MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, p. 46-47 ; ZINCONE, *Sull'oscurità*, p. 34 et 37-43.

(22) **Dublin**, Chester Beatty Library, *Eblanensis W 131*

(olim *Athous, Panteleimonos 65*)

x^e s., parchemin, 360 x 270 mm, 208 f., 2 col., 36 lignes.

f. 28-33^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 33^v-41^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : AUBINEAU, CCG I, p. 3-4 ; MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 375-387 ; DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 20, 23 ; PIEDAGNEL - DOUTRELEAU, *Trois catéchèses*, SC 366, p. 77-78 ; MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, p. 27-28 ; RAMBAULT, *Homélie pascales*, p. 94-99 ; AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 231-277.

(23) **Florence**, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Pluteus IX 35*

xr^e s., parchemin, 315 x 230 mm, 530 f., 2 col., 32 lignes.

f. 312-317^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Ce manuscrit a appartenu à un certain moment au monastère de Saint Georges des Manges à Constantinople¹.

1. On lit à la fin du manuscrit, f. 530 : ἡ βίβλος αὐτὴ πέφυκε τῆς μονῆς τῶν Μαγγάνων Γεωργίου μάρτυρος, οὐ μέγα κλέος.

Bibl. : A. M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. I, Leipzig 1961² (Florence 1764¹), p. 458-459; MALINGREY, *Lettre d'exil*, SC 103, p. 35, 37-41; DUMORTIER, *À Théodore*, SC 117, p. 26-29; DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 20.

(24) Gênes, Biblioteca Franzoniana, *Urbani 12*

x^e s., parchemin, 320 x 235 mm, II + 305 f., 2 col., 37 lignes
(f. 1-5 : XIII^e s., papier)

f. 245^v-252 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 252-261 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Codex mutilé à la fin. Cf. *Athous*, *Iviron* 49, cf. *supra*, n° 8.

Bibl. : R. E. CARTER, *Codices Chrysostomici Graeci V: Codicum Italiae pars prior*, Paris 1983 p. 18-19; MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 375-384; A. CATALDI PALAU, *Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca Franzoniana (Genova)*, Rome 1990, p. 75-78.

(25) Gênes, Biblioteca Franzoniana, *Urbani 13*

XI^e s., parchemin, 304 x 237 mm, II + 297 f., 2 col., 29 lignes.

f. 252^v-259 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 259-268 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : CARTER, *CCG* V, p. 20-21; A. CATALDI PALAU, *Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca Franzoniana (Genova)*, Rome 1990, p. 79-83; ZINCONE, *Sull'oscurità*, p. 32, 41-42.

(26) Istanbul, Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique, *sine num.* [26]

x^e-XI^e s. (XI^e s. selon A-M. Malingrey), parchemin, 291 f., 2 col., 32 lignes. Ce manuscrit appartient probablement au Fonds Ancien non décrit du Patriarcat d'Istanbul.

f. 190^v-196, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 196^v-205, *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl.: Notice de l'IRHT fournie par P. Augustin; J.-M. OLIVIER, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard*, Leuven 1995³, p. 384 (Mss. sans cotes) et n° 2; MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Dialogue)*, SC 272, p. 28; RAMBAULT, *Homélie pascales*, p. 94; AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 235, n. 12.

(27) Jérusalem, Bibliothèque du Patriarcat Grec Orthodoxe, *Sabaiticus 25*

x^e s., parchemin, 360 x 264 mm, 389 f. (numérotés f. 6-394; les f. 1-5 manquent), 2 col., 33 lignes.

Ce manuscrit a été écrit par un certain Καλδὸς ὁ νοτάριος, diacre de la Laure de S. Sabas, en Palestine, comme en témoigne le colophon (écrit à l'encre rouge) du f. 389: + γραφὲν διὰ χ(ειρὸς) Καλοῦ νωτ(αρίου) καὶ διακόνου τῆς λαύρας τοῦ ἁγίου Σάβα. Exceptionnellement le lieu de la copie coïncide avec le lieu de conservation de ce manuscrit.

f. 248^v-254^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 254^v-263^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl.: Notice de l'IRHT fournie par P. Augustin; A. PΑΡΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῆς νήσου Λέσβου ἐλληνικῶν χειρογράφων*, dans *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος... II (Παράρτημα τοῦ ΙΣΤ' τόμου)*, 1885, p. 45-84, ici p. 45-47; DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 21-23; A. PERISTERIS, « Literary and Scribal Activities at the Monastery of St. Sabas », dans J. PATRICH (éd.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, coll. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98, Leuven 2001, p. 176; L. PERRIA « Libri e scritture tra Oriente bizantino e Italia meridionale », *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 39 (2002), p. 157-187, ici p. 173, n° 52.

(28) Londres, British Museum, *Arundel 542*

XI^e s., parchemin, 405 x 270 mm, 237 f., 2 col., 36 lignes.

L'ordre des folios est à reconstituer ainsi : f. 1-2^v, 9-10^v, 15-16^v, 3-6^v, 11-14^v, 7-8^v, 17-237^v.

f. 111^v-117 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 117-126^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : AUBINEAU, *CCG I*, p. 41 ; T.S. PATTIE – S. MCKENDRICK, *The British Library. Summary Catalogue of Greek Manuscripts*, I, Londres 1999, p. 21-22 ; E. DOBRYNINA, « The Moscow St. John Chrysostom's Homilies and the group of manuscripts of the late 9th – early 10th c. », *XX^e Congrès des Études Byzantines. III – Communications libres (Pré-actes) I*, Paris 2001, p. 27¹.

(29) Messine, Biblioteca Universitaria, *San Salvatore I, 6, 37* ; **Bruxelles**, Bibliothèque royale Albert I^{er}, *IV 459 (Phillipps 22406)*

- Messine, Biblioteca Universitaria, *San Salvatore 6*

XI^e s., parchemin, 368 x 270 mm, I + 136 f. (+ f. 82 bis), 2 col., 31 lignes.

Bibl. : CARTER, *CCG V*, p. 32, 34-36, 52 ; MALINGREY, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, p. 61.

- Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I^{er}, *IV 459 (Phillipps 22406)*

Début du XIV^e s., parchemin, palimpseste, III (A, B, C) + 153 f., 290 x 240 mm, 2 col., 28-36 lignes ; écriture inférieure : IX^e s., onciale ; écriture inférieure du f. 101^r : 1295, latine documentaire ; f. 141-150 : XI^e s., minuscule ; f. 151-152 :

1. E. DOBRYNINA soutient que l'*Arundel 542* a été copié par le même scribe que l'*Atheniensis*, *EBE 210*. Cela implique que les deux manuscrits seraient du X^e s., alors que l'*Arundel 542* est daté du XI^e s. Puisque nous n'avons pas pu faire de recherches approfondies concernant la datation de ce manuscrit, nous relevons seulement ce problème.

Messine, 1209, minuscule documentaire ; feuilles A et 153 : XI^e s., minuscule. La partie du XIV^e s. a été copiée par le scribe Daniel, skeuophylax du monastère du Saint Sauveur¹.

Bibl. : F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica Graeca*, t. 2, Bruxelles 1957³, p. 237 ; M. AUBINEAU, *Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I^{er}. Quinze années d'acquisitions, de la pose de la première pierre à l'inauguration officielle de la Bibliothèque*, Bruxelles 1969, p. 30-32 ; J. NORET, « Le palimpseste grec Bruxelles, Bibl. Roy. IV. 459 », *Analecta Bollandiana* 95 (1977), p. 101-117.

La structure du recueil primitif, qui comportait les deux homélies *Sur l'impuissance du diable*, est complexe, puisqu'il est aujourd'hui disjoint en presque 10 manuscrits différents en plus du *S. Salvatore 6* et du *Bruxellensis IV 459* : *S. Salvatore 1*, f. 1, 119-120 et f. intégré à la reliure ; *S. Salvatore 2*, f. 214 ; *S. Salvatore 3*, f. 1-2 ; *S. Salvatore 8*, f. intégré à la reliure ; *S. Salvatore 37*, f. A-B ; *S. Salvatore 63*, f. 1 ; *S. Salvatore 71*, f. I et 170 ; *S. Salvatore, Frammenti* 6, 7, 18, 20, 35, 47, 51 ; *Vaticanus gr. 1635*, f. I et 283 ; *Scorialensis Φ. I. 1*, f. 1.

De même le *Bruxellensis IV 459* est, pour les deux tiers, un assemblage de plusieurs manuscrits dont certains remontent au IX^e s. et dont les folios ont été lavés et récrits au début du XIV^e s. : Messine, *S. Salvatore 6* ; Alexandrie, *Bibl. tou Patriarcheiou 603* ; Cheltenham, *Phillipps 22406* ; Londres, collection L. et Ph. Robinson (lui-même issu du *S. Salvatore 2*).

J. Noret² reconstitue ainsi les séquences des deux homélies :

1. Cf. NORET, « Fragments bruxellois », p. 175.

2. « Fragments bruxellois du ms. grec 6 de la Bibliothèque de l'Université de Messine (fonds du Saint-Sauveur) », *Atti della Accademia peloritana dei Pericolanti, Classe di lettere, filosofia e belle arti* 54 (1977-1978), p. 176-177. Voir aussi B. M. FOTI, « Contributi alla ricostruzione del Codice greco 6 del Fondo del SS. Salvatore della Biblioteca Universitaria di Messina », *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti* 51 (1973-1974), p. 249-259.

HI	<i>San Salvatore 37</i>	f. A	PG 49, 259.10 - 260.23
HI	<i>San Salvatore 1</i>	f. 119	PG 49, 261.35 - 262.39
HI	<i>San Salvatore 6</i>	f. A	PG 49, 262.40 - 263.46
HI-II	<i>Bruxellensis IV 459</i>	f. 153 ^{r-v}	PG 49, 263.47 - 265.9
H II	<i>San Salvatore 6</i>	f. 136	PG 49, 265.9 - 266.9
H II	<i>Bruxellensis IV 459</i>	f. A	PG 49, 266.11 - 267.9
H II	<i>San Salvatore 1</i>	f. 120	PG 49, 267.10 - 268.13

(30) **Météores**, Monastère Saint-Étienne, *Hagiou Stephanou 2* XIV^e s. (1346-1347), papier, 296 x 195 mm, 314 p., 2 col.
 f. 26-32^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.
 f. 32^v-42^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Ce manuscrit a été copié par le hiéromoine Ἰακώβος en 1346/1347 et semble avoir une parenté avec *Vaticanus gr. 222*¹.

Bibl. : D. Z. SOFIANOS, *Les manuscrits des Météores*, vol. III : *Les manuscrits du monastère de Saint-Étienne (Hagios Stefanos)*, Athènes 1986, p. 4-8 ; MASI, *Per un' edizione*, p. 19 ; BARONE, « Per un' edizione », p. 231-258 ; BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XXVII et XLI.

(31) **Milan**, Biblioteca Ambrosiana, *A 126 inf.* (gr. 806) XI^e s., parchemin, 326 x 248 mm, II + 224 f., 2 col., 29 lignes.
 f. 88^v-94^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.
 f. 94^v-104 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : CARTER, *CCG V*, p. 105-106 ; MALINGREY, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 67 ; C. PASINI, *Inventario agiografico dei manoscritti greci dell' Ambrosiana*, Bruxelles 2003, p. 162-163 ; AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 231-277.

1. Pour les textes qu'elle a édités, BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XLI, soutient que les *Meteorensis 2* et *Vaticanus Ottob. gr. 222* sont tous deux copiés sur des manuscrits sans grande valeur et présentant beaucoup d'erreurs communes.

(32) Modène, Biblioteca Estense, *a. W. 2. 5* (gr. 70)

xv^e s., papier, 245 x 165 mm, I + 347 + I f., le nombre des lignes est variable.

f. 1-3^v *Sur l'impuissance du diable*, H I (fragments).

Bibl.: CARTER, *CCGV*, p. 126-129; MALINGREY, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 69; MALINGREY, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, p. 63; BROTTIER, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 74; PERSIANI, « Contribution », p. 283-307; MASI, *Per un'edizione*, p. 57-65; BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XXVIII.

(33) Moscou, Musée historique d'État (Государственный исторический музей : GIM), Bibliothèque synodale, gr. 113 (*Vladimir 169*)

xI^e s., parchemin, 363 x 286 mm, 389 f., 2 col.

35 sermons intitulés « Margaritai ». Les premiers et derniers folios, ainsi que les f. 21-36 et 43-54, sont usés.

f. 225^v-232* *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 232*-242^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl.: Archim. VLADIMIR, *Sistematikeskoj opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodalnoj (Patriarcei) Biblioteki*, Moscou 1894, t. I, p. 184-186 (trad. fr. X. Grichine – J. Johannet, *Description systématique des manuscrits de la Bibliothèque Synodale Patriarchale de Moscou*, t. II, s. l. 1995, p. 196-197).

(34) Moscou, Musée historique d'État (GIM), Bibliothèque synodale, gr. 124 (*Vladimir 162*)

x^e s., parchemin, 396 x 264 mm, 288 f., 2 col.

f. 85^v-90, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl.: VLADIMIR, *Sistematikeskoj*, t. I, p. 171-175 (trad. fr. t. II, p. 182-183).

(35) Moscou, Musée historique d'État (GIM), Bibliothèque synodale, gr. 135 (*Vladimir 170*)

xI^e s., parchemin, 308 x 220 mm, 310 f., 2 col.

f. 197^v-206^v, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Ce manuscrit pourrait être apparenté à l'*Oxoniensis Collegii Noui 80*¹.

Bibl. : VLADIMIR, *Sistematikeskoj*, t. I, p. 186-187 (trad. fr. t. II, p. 197-199); BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XXVIII et XLI.

(36) **Moscou**, Bibliothèque nationale de Russie (Российская государственная библиотека), Φ 270 [= Fonds P. I. Sevast'janov], N° 58 (*gr. 121*)

XII^e s., parchemin, 380 x 300 mm, 156 f.

f. 169-174 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 174-183 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : M. RICHARD, notice de l'IRHT; A. VIKTOROV, *Moskovskij Publicnyj i Rumjancevskij Muzej. Sobranie rukopisej P. J. Sevast'janova*, Moscou 1881, p. 17-18, n° 58 (trad. française à l'IRHT). Cf. B. FONKIC, « Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 17/19 (1980), p. 73-119, ici p. 114 n. 139; A. P. KAŽDAN, « Greceskije rukopisi biblioteki im. V. I. Lenina [= Les mss. grecs de la bibl. Lénine] », *Voprosy Istorii* 10 (1946), p. 107-108 et *Inventaire*, n° 121 (511); K. PAPOULIDIS, « Συνοπτική ἀναγραφή ἑλληνικῶν χειρογράφων καὶ ἐγγράφων τῆς Βιβλιοθήκης Lenin τῆς Μόσχας », *Θεολογία* 52 (1981), p. 481-499, ici p. 491.

(37) **Munich**, Bayerische Staatsbibliothek, *gr. 6*

XI^e s., parchemin, 360 x 245 mm, 326 f., 2 col., 36 lignes.

f. 31^v-37^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 37^v-46^v, *Sur l'impuissance du diable*, H II.

1. Pour les séquences qu'elle a éditées, BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XLI, est arrivée à la conclusion que ces deux manuscrits, *Mosquensis gr. 135* et *Oxoniensis Collegii Noui 80* dépendent d'un exemplaire commun.

Bibl.: CARTER, *CCG II*, p. 40-42; MALINGREY, *Lettre d'exil*, SC 103, p. 34, 37-39, 41, 45, 47, 53-54; MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 375-377, 382-387; V. TIFTIXOGLU, *Katalog der griechischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, t 1, Wiesbaden 2004, p. 47-53; C. BELLUCCI, *Per un'edizione critica dell'omelia In illud oportet haereses esse di S. Giovanni Crisostomo*, Tesi di laurea, Florence 1991, p. 34-35; G. BIAGIOTTI, *Per un'edizione critica dell'omelia De profectu euangelii di S. Giovanni Crisostomo*, Tesi di laurea, Florence 1993, p. 26-27; PERSIANI, « Contribution », p. 283-307; AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte » p. 231-277; BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XXVIII et XLVI.

(38) Mytilène, Monastère de Leimôn, 32

x^e-XI^e s., parchemin, 290 x 215 mm, 231 f., 2 col.

f. 41^v-47, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl.: A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῆς νήσου Λέσβου ἐλληνικῶν χειρογράφων*, dans *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος... II (Παράρτημα τοῦ ΙΣΤ' τόμου)*, 1885, p. 47-49; BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XXVII et LVIII.

(39) Oxford, Bodleian Library, *Auctarium E. 3. 9 (olim Miscell. 51⁹)*

XVI^e-XVII^e s. (avant 1612), papier, 350 x 230 mm, 981 p. Exemple de Savile (codex K).

p. 303-312 *Sur l'impuissance du diable* H I.

Bibl.: AUBINEAU, *CCG I*, p. 125-129; REGTUIT, *Severian*, p. 19.

(40) Oxford, Bodleian Library, *Auctarium E. 4. 2 (olim Miscell. 51⁸)*

XVI^e-XVII^e s. (avant 1612), papier, 802 p. Exemple de Savile (codex T).

p. 241-259 *Sur l'impuissance du diable*, H II¹.

Bibl. : AUBINEAU, CCG I, p. 151-153.

(41) **Oxford**, Bodleian Library, *Auctarium E. 4. 4* (*olim Miscell. 51²⁰*)

xvi^e-xvii^e s. (avant 1612), papier, 720 p. Exemplaire de Savile (codex X).

p. 337-367 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : AUBINEAU, CCG I, p. 155-156.

(42) **Oxford**, Bodleian Library, *Auctarium E. 5. 7* (*olim Miscell. 72*)

xi^e s., papier, 280 x 210 mm, 237 f., 2 col., 28 lignes.

L'ordre des folios est à reconstituer ainsi : 1-17^v, 26-29^v, 22-25^v, 18-21^v, 30-237^v.

f. 166-177, *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : AUBINEAU, CCG I, p. 160-161 ; MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, p. 44-46.

(43) **Oxford**, Bodleian Library, *Baroccianus 186*

xi^e-xii^e s., parchemin, 335 x 320 mm, 313 f., 2 col., 29 lignes.

L'ordre des folios est à reconstituer ainsi : 1-61^v, 63-166^v, 285-292^v, 277-284^v, 269-276^v, 261-268^v, 253-260^v, 245-252^v, 237-244^v, 229-236^v, 221-228^v, 213-220^v, 205-212^v, 197-204^v, 189-196^v, 181-188^v, 175-180^v, 167-174^v, 293-313^v.

f. 284-291, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 291-299^v *Sur l'impuissance du diable*, H II, des. mut. μετὰ τῆς ἐσχάτης (PG 49, 272.20).

Bibl. : AUBINEAU, CCG I, p. 182-184 ; REGTUIT, *Severian*, p. 17-18 ; BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XXX.

(44) **Oxford**, Bodleian Library, *Canonicianus gr. 99*

xvi^e s., écrit par deux mains, papier, 340 x 230 mm, 197 f. (f. 110-197^v : 29 lignes).

1. Copie de la première édition de Bartolomeo ZANETTI, publiée à Rome en 1581.

f. 154-161^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : AUBINEAU, *CCG I*, p. 206-207.

(45) Oxford, Bodleian Library, *Cromwell 10*

xv^e-xvi^e s., papier, 210 x 150 mm, 672 p. (p. 477-483 : 26 lignes; p. 617-672 : 30 lignes).

p. 663-672, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : AUBINEAU, *CCG I*, p. 212.

(46) Oxford, Bodleian Library, *Cromwell 20*

xi^e s., parchemin, 300 x 220 mm, 784 p., pleine page, 32-35 lignes.

p. 431-437, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

p. 438-448 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Ce manuscrit a été copié par le copiste Nicolas, dans la laure de la Sainte Trinité, comme nous l'apprenons de lui, p. 784 : « Voici le texte de Chrysostome, utile à l'âme, qui a été écrit dans la Laure de la Sainte Trinité par la main de Nicolas, pécheur, alors que le très saint et très pieux Athanase était supérieur, au mois d'octobre de la 8^e indiction¹. »

Bibl. : MALINGREY, *Lettre d'exil*, *SC 103*, p. 35, 37-41, 43; *Sur la Providence*, *SC 79*, p. 28; A.-M. MALINGREY, « Quelques remarques sur Cromwell 20 », *Studia Patristica 16* = *TU 129* (1985), p. 456-462; AUBINEAU, *CCG I*, p. 214-216; MALINGREY, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, *SC 396*, p. 61; MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Dialogue)*, *SC 272*, p. 27; MASI, *Per un' edizione*, p. 27-30; RAMBAULT, *Homélies pascales*, p. 94.

(47) Oxford, Bodleian Library, *Holkham gr. 44 (olim 100)*

xvi^e s., copié par Emmanuel (Maxime) Margounios² avant 1578 (*RGK 1A*, n° 259), papier, 192 x 130 mm, IV + 226 f., 30-31 lignes. Apographe du *Marcianus gr. 569 (infra, n° 72)*

1. Traduction de MALINGREY, « Remarques », p. 456.

2. Emmanuel (en religion Maxime) a été métropolite de Cythère en

f. 103-108, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 108-116^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : AUBINEAU, *CCG I*, p. 234-235 ; K. H. UTHEMANN, « Die pseudo-chrysostomische Predigt CPG 4701. Kritische Edition mit Einleitung », *Orientalia Christiana Periodica* 59 (1993), p. 5-62, ici p. 9-10.

(48) Oxford, Bodleian Library, *Roe 24*

XI^e s., parchemin, 330 x 260 mm, 136 f.¹, 2 col., 35-36 lignes (f. 32-33, 48-49 : XV^e s., papier, 2 col., 28 lignes ; f. 133-136 : XIII^e-XIV^e s., parchemin, 2 col., 34 lignes).

f. 55-58^v, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 58^v-66, *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : AUBINEAU, *CCG I*, p. 247-248 ; MALINGREY, *Lettre d'exil*, SC 103, p. 35, 37-45 ; ZINCONI, *Sull'oscurità*, p. 33, 42-44.

(49) Oxford, New College, 80

X^e-XI^e s., parchemin, 363 x 240 mm, 367 f., 2 col., 34-35 lignes.

f. 129-134 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 134^v-142^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : AUBINEAU, *CCG I*, p. 98-99 ; REGTUIT, *Severian*, p. 19-20 ; AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 239, 267-269 ; BARONE, « Per un'edizione », p. 231-258 ; BARONE, *De Davide et Saule*, *CCSG 70*, p. XXXI et XLI.

(50) Paris, Bibliothèque nationale de France, *gr. 749*

XI^e-XII^e s., parchemin, 318 x 224 mm, 618 p., 2 col., 33 lignes. p. 258-269 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

résidence à Venise, à partir de l'année 1583-1584 : AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 250-251.

1. Les folios 56^v-57 ne sont pas numérotés dans le manuscrit. Le f. 57^v est numéroté 56^v. Cette absence de foliotation n'est pas mentionnée dans *CCG I*.

p. 270-291 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, t. I : *Ancien fonds grec*, codd. 1-1318, Paris, 1886, p. 122-123 ; notice de l'IRHT.

(51) Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 754

XI^e s., parchemin, 385 x 290 mm, 687 p., 2 col., 32 lignes.

p. 304-316 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

p. 316-335 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

À la p. 687, on lit une note de possession du monastère de la Sainte Trinité : *Ἡ βίβλος αὕτη πέφυκε τῆς παντουρογοῦ Τριάδος τῆς ἐν τῇ νήσῳ Χαλκῆ τε μόνης τε τοῦ Ἐσόπτρου...*

Bibl. : OMONT, *Inventaire*, t. I, p. 125-126 ; notice de l'IRHT ; J. DARROUZÈS, « Obits et colophons », *Χαριστήριον εἰς Ἀναστάσιον Κ. Ὀρλάνδου*, I, Athènes 1965, p. 301-302 et p. 308 ; MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 376-387 ; MASI, *Per un'edizione*, p. 42-43 ; MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, p. 35-36 ; ZINCONE, *Sull'oscurità*, p. 32 et p. 37-39.

(52) Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 768 (Colbert 1030)

XIII^e s., parchemin, 270 x 185 mm, 291 f., pleine page, 35 lignes. Copie¹ du *Parisinus* gr. 754.

f. 131-136^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 136^v-144^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : OMONT, *Inventaire*, t. I, p. 134-135 ; notice de l'IRHT ; J. DARROUZÈS, « Les manuscrits originaires de

1. Cette parenté a déjà été observée pour d'autres textes : voir MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 384, et ZINCONE, *Sull'oscurità*, p. 40.

Chypre à la Bibliothèque Nationale », *Revue des études byzantines* 8 (1950), p. 180; MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 376-387; MASI, *Per un'edizione*, p. 53-54; MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, p. 49-59; ZINCONE, *Sull'oscurità*, p. 34 et 37-39.

(53) Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 811 (*Font.-Reg. 1964*)

XI^e s., parchemin, 345 x 250 mm, 178 f., 2 col., 32-33 lignes.

L'ordre des folios est à reconstituer ainsi : 1-12^v, 14-71^v, 73^v, 72^{r-v}, 74-79, 13, 81^{r-v}, 80^{r-v}, 82-97^v, 100^{r-v}, 98-99^v, 101-178^v.

Au f. 50^v il y a une note du possesseur : + νήν (pro νῦν) δὲ ὑπάρχη (pro ὑπάρχει) γεοργί(ω) νουντζί(ω) τὸ παρ(όν) / βιβλίον αφ^ω κς^ω φεβρ(ου)αρίου ιη^η : « Et à présent le présent livre appartient à Georges Nuntios, le 18 février 1526¹. »

f. 159^v-166^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

f. 166^v-171^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : OMONT, *Inventaire*, t. I, p. 150; H. OMONT, *Catalogue des manuscrits grecs de Fontainebleau sous François I^{er} et Henri II*, Paris 1889, p. 166; P. AUGUSTIN, notice de l'IRHT; MALINGREY, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 67.

(54) Paris, Bibliothèque nationale de France, gr. 1019A

XIV^e s., papier, 237 f., pleine page, 29 lignes.

f. 100^v- 105^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 105^v- 113^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : OMONT, *Inventaire*, t. I, p. 203-204; notice de l'IRHT; MALINGREY, *À Olympias*, SC 13 bis, p. 71.

1. Il s'agit probablement d'un parent du scribe Andronic/Nicandre Nuccio de Corcyre; voir J.-A. DE FOUCAULT, *Nicandre de Corcyre. Voyages*, Paris 1962, p. 8, où est mentionné un Ménander Nuntius Corcyraeus, qui publie à Venise en août 1526 la liturgie de Jean Chrysostome, et qui serait vraisemblablement le père d'Andronic.

(55) Rome, Biblioteca Angelica, *gr. 28*

XIV^e-XV^e s., écrit par plusieurs mains, papier, 212 x 145 mm, VIII + 324 f., 24-33 lignes.

f. 236^v-243 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : CARTER, *CCG V*, p. 160.

(56) Rome, Biblioteca Casanatense, *1396*

XVI^e s., papier, 324 x 225 mm, 208 f., 29 lignes¹.

Copie par le copiste ξ (appelé ainsi à cause de la forme caractéristique de ses ξ, dont la boucle supérieure, qui remonte de la gauche vers la droite, est légèrement aplatie ; la lettre elle-même est de grande dimension²) à partir du même exemplaire que le *Vaticanus Ottob. 8*³.

f. 109-118 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : CARTER, *CCG V*, p. 184-185 ; MALINGREY, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, *SC 396*, p. 63 ; MASI, *Per un' edizione*, p. 68-70 ; J. DUMORTIER, *Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes*, *CUF*, Paris 1955, p. 34.

(57) Rome, Biblioteca Vallicelliana, *gr. 11 (B 35)*

XI^e s., parchemin, 287 x 240 mm, V (papier) + 191 f., 2 col., 40 lignes (f. 156-189^v : XIII^e s., 24-29 lignes).

f. 151-156 *Sur l'impuissance du diable*, H II, avec une lacune après γέγονεν ; Καὶ ἵνα jusqu'à ἐγὼ δὲ οὐκ εἰμι (*PG 49*, 263 - 270.4 ; 273.17 - 276).

Bibl. : CARTER, *CCG V*, p. 188.

1. C'est le premier titre de la main de Manuel Provataris (*RGK 3A*, n° 418).

2. P. CANART, « Les manuscrits copiés par Emmanuel Provataris (1546-1570 environ). Essai d'étude codicologique », *Mélanges Eugène Tisserant*, VI, *Studi e Testi 236*, Vatican 1964, p. 199-201.

3. Selon MASI, *Per un' edizione*, p. 68, qui est arrivé à cette conclusion pour les textes qu'il a étudié.

(58) Sinai, Monastère Sainte-Catherine, gr. 380

XIII^e-XIV^e s., papier, 250 x 180 mm, 319 f., pleine page, 22 lignes.

f. 146-148, *Sur l'impuissance du diable*, H I (fragments).

Bibl.: V. GARDTHAUSEN, *Catalogus codicum graecorum Sinaïticorum*, Oxford, 1896, p. 88; V. BENEŠEVIČ, *Catalogus manuscriptorum Graecorum qui in monasterio S. Catharinae in mone Sina asservatur*, t. I, Saint-Pétersbourg 1911, p. 209-210; G. ASTRUC-MORIZE, notice de l'IRHT; MALINGREY, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, p. 82.

(59) Thessalonique, Monastère des Vlatées, 5

X^e s., parchemin, 375 x 265 mm, 363 f., 2 col., 34-35 lignes.

f. 117-122^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 123-131^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl.: notice de l'IRHT; S. EUSTRATIADIS, *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ μονῇ Βλατέων (Τσαοῦς – Μοναστήρι) ἀποκειμένων κωδίκων*, Thessalonique 1918, p. 104; F. MANN, *Die Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa. Überlieferungsgeschichte und Text*, Münster 1976, p. 224; F. MANN *et alii*, *Gregorii Nysseni Sermones, Gregorii Nysseni Opera X/2*, Leyde – New York – Cologne 1996, p. 59-61; MALINGREY, *Lettre d'exil*, SC 103, p. 64; AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 267-268.

(60) Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Archivio di San Pietro B. 58*

X^e s., parchemin, 385 x 260 mm, 230 f., 2 col.

L'ordre des folios est à reconstituer ainsi: 1-122, 129-135, 123-128, 136-230.

Ce manuscrit, perdu, contenait les homélies 1 et 2 *Sur l'impuissance du diable*.

Bibl.: P. CANART, *Catalogue des manuscrits grecs de l'Archivio di San Pietro*, coll. *Studi et Testi* 246, Vatican 1966, p. 27-29.

(61) Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ottobonianus* gr. 8

XVI^e s., papier, 340 x 228 mm, 294 f., pleine page, 29 lignes.
f. 128^v-138, *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Apographe du même exemplaire que le *Casanatense* 1639 (copiste ξ¹).

Bibl. : E. FERON – F. BATTAGLINI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti iubente Leone XIII Pont. Max. Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*, Rome 1893, p. 11-12; P. CANART – V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana, Studi e Testi* 261, Vatican 1970, p. 182; CANART, « Les manuscrits », p. 199-204; J. DUMORTIER, *Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes*, CUF, Paris 1955, p. 34; MASI, *Per un' edizione*, p. 70-73; S. J. VOICU, notice des CCG inédite.

(62) Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ottobonianus* gr. 222

XVI^e s. (XVII^e s. selon FERON – BATTAGLINI, *Codices*), papier, 322 x 217 mm, 335 f., pleine page, 27 lignes².

f. 67^v-73^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 73^v-83 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : FERON – BATTAGLINI, *Codices*, p. 129; S. J. VOICU, notice des CCG inédite; BARONE, « Per un' edizione », p. 245; BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XXXVII et XLI.

1. Voir *supra*, n° 56, et CANART, « Les manuscrits », p. 199-201.

2. Selon le témoignage de la séquence des textes ce manuscrit est apparenté au *Meteorensis* 2, copié en 1346/1347 par le hiéromoine Iakôbos (voir *supra* n° 30). Néanmoins, pour la deuxième homélie *Sur l'impuissance du diable*, l'initiale est différente, due peut-être au iotacisme: Ἡμεῖς (*Meteorensis*, f. 32^v); Ὑμεῖς (*Ottobonianus*, f. 73^v). BARONE, *De Davide et Saule*, CCSG 70, p. XLI, a remarqué aussi cette parenté.

(63) Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ottobonianus* gr. 285

xvi^e s., papier, 212 x 139 mm, 40 f.

f. 24-31^{v*}, *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : FERON – BATTAGLINI, *Codices*, p. 156.

(64) Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Ottobonianus* gr. 428

xi^e s. (avant 1020), de la main de Théophane d'Iviron¹ ; parchemin, 360 x 280 mm, 330 f., 2 col., 27-35 lignes.

f. 13^v-20 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 20-30 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

Bibl. : notice fournie par P. Augustin ; E. FERON – F. BATTAGLINI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti iubente Leone XIII Pont. Max. Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*, Rome 1893, p. 238.

(65) Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, gr. 450 (*olim* 588)

x^e-xi^e s. (f. 1-3, 238-239 refaits entre le xii^e et le xiv^e s.), parchemin, 276 x 210 mm, I + 406 f., pleine page, 28 lignes.

f. 183^v-190^v *Sur l'impuissance du diable*, H I.

Bibl. : S. J. VOICU, *Codices Chrysostomici Graeci VI: Codicum Civitatis Vaticanae pars prior*, Paris 1999, p. 34-35 ; MALINGREY, *À Olympias*, SC 13 bis, p. 71, 77, 82-83 ; DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 21-24 ; MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, p. 30-33 ; ZINCONI, *Sull'oscurità*, p. 31 et p. 37-40.

(66) Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, gr. 559 (*olim* 376)

x^e s., parchemin, 433 x 295 mm, 269 f., 2 col., 36 lignes.

f. 175^v-183 *Sur l'impuissance du diable*, H II.

1. RGKI, 136 ; II, 180 ; III, 230, qui ne mentionnent pas ce manuscrit.

Bibl. : C. BELLUCCI, *Per un' edizione critica dell' omelia In illud oportet haereses esse di S. Giovanni Crisostomo*, Tesi di laurea, Florence 1991, p. 35-37 ; MASI, *Per un' edizione*, p. 22-26 ; VOICU, *CCG VI*, p. 79-80.

(67) **Vatican**, Biblioteca Apostolica Vaticana, *gr. 570 (olim 388)*

XI^e s., parchemin, 325 x 265 mm, 388 f., 2 col., 31 lignes.

f. 378-388^v *Sur l' impuissance du diable*, H II.

Bibl. : MALINGREY, *Sur l' égalité du Père et du Fils*, SC 396, p. 62 (n° 41) ; VOICU, *CCG VI*, p. 93-94.

(68) **Vatican**, Biblioteca Apostolica Vaticana, *gr. 574 (olim 786)*

XI^e s., écrit par deux mains, parchemin, 373 x 262 mm, II + 407 f. (f. 1 : papier), 2 col., 28 lignes.

f. 298-307 *Sur l' impuissance du diable*, H I.

Bibl. : REGTUIT, *Severian*, p. 28-29 ; VOICU, *CCG VI*, p. 96-97.

(69) **Vatican**, Biblioteca Apostolica Vaticana, *gr. 1225*

X^e-XI^e s., parchemin, 310 x 235 mm, 181 f. (f. 165 manquant), 26 lignes.

f. 50^v-57^v *Sur l' impuissance du diable*, H I.

f. 58-62^v *Sur l' impuissance du diable*, H II.

Bibl. : VOICU, *CCG VI*, p. 147-149 ; ZINCONE, *Sull' oscurità*, p. 33 et 40.

(70) **Vatican**, Biblioteca Apostolica Vaticana, *gr. 1639*

XI^e s., parchemin (f. I et 340 : papier), 366 x 270 mm, I + 340 f., 2 col., 33 lignes.

f. 77^v-83 *Sur l' impuissance du diable*, H I.

Bibl. : VOICU, *CCG VI*, p. 178-181 ; DUMORTIER, *À Théodore*, SC 117, p. 27-29.

(71) Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 109 (coll. 467)
(olim Card. Bessarionis 140)

Fin XI^e et XIII^e s., parchemin, 330 x 250 mm, 285 f.

f. 154-158^v *Sur l'impuissance du diable*, H I, expl. mut.
πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ διαβόλου (PG 49, 257 - 262.20);
les f. 159-175^v sont vierges.

f. 176^v-180 *Sur l'impuissance du diable*, H II, inc. mut.
κατέβαλεν εἰς τὴν τοῦ θανάτου τυραννίδα (PG 49,
269.41 - 276).

Bibl. : E. MIONI, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, vol. I: *Thesaurus Antiquus. Codices 1-299*, Rome 1981, p. 154-155; RAMBAULT, *Homélie pascales*, p. 94¹.

(72) Venise, Biblioteca Nazionale Marciana, gr. 569 (coll. 332)
milieu du X^e s., parchemin, 420 x 310 mm, 293 f.

f. 81-86 *Sur l'impuissance du diable*, H I.

f. 86-93^v *Sur l'impuissance du diable*, H II.

À la fin du XVI^e s., ce manuscrit appartenait à l'érudite vénitien Giacomo Contarini (1536-1595)². Avant 1578 ce manuscrit a servi de modèle au *Bodleianus Holkham* gr. 44 (voir plus haut n° 47).

Bibl. : E. MIONI, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, vol. II: *Thesaurus Antiquus. Codices 300-625*, Rome 1985, p. 472-473; K. H. UTHEMANN, « Die pseudo-chrysostomische Predigt CPG 4701. Kritische Edition mit Einleitung », *Orientalia Christiana Periodica* 59 (1993), p. 6, 9, 10; AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 267-268 (notamment p. 252, note 49).

1. Pour le texte qu'elle a étudié – *De resurrectione mortuorum* –, RAMBAULT, *Homélie pascales*, p. 99, conclut que *Marcianus* gr. 109 est un descendant du *Cromwell* 20.

2. Voir AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 252-253.

(73) Vienne, Österreichische Nationalbibliothek, *Theol. gr. 210 (olim 266)*

XIV^e-XV^e s. (vers 1400), écrit par plusieurs mains, papier, 218/220 x 145/147 mm, III + 412 f., 27 lignes.

f. 397-398^v *Sur l'impuissance du diable*, H I, extrait, inc. *Ἡμάρτομεν πολλά, οἶδα καὶ γώ* (PG 49, 262.54 - 264).

Subscriptio: Τῷ θεῷ δόξα τῷ δόντι ἀρχὴν καὶ τέλος. Ἀμήν. Ἐτελειώθη δι' εὐχῶν τοῦ παναγιωτάτου ἡμῶν δεσπότη καὶ θειοτάτου καὶ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κϋρ Ἰσιδώρου (= Isidorus Glabas, 1380-1396).

Bibl.: W. LACKNER, *Codices Chrysostomici Graeci IV: Codices Austriae*, Paris 1981, p. 58; H. HUNGER, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 3, Vienne 1992, p. 47.

Note sur le choix des sigles de manuscrits

Nous avons essayé de conserver les sigles déjà consacrés, pour les manuscrits qui en avaient un. Néanmoins, nous avons dû quelquefois effectuer un choix, car il arrive que des sigles différents soient affectés à un même manuscrit, non seulement d'un éditeur à l'autre, mais aussi chez le même éditeur. Voici quelques exemples :

- Le manuscrit de Dublin, *Eblanensis W 131*, est mentionné par MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 375, sous le sigle A ; par DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 20, sous le sigle I ; par PIÉDAGNEL – DOUTRELEAU, *Trois catéchèses*, SC 366, p. 74, K. H. UTHEMANN¹, MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, RAMBAULT, *Homélie pascales*, et AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », sous le sigle D. Nous avons retenu le sigle D.

1. *Die pseudo-chrysostomische Predigt In baptismum et tentationem* (BHG 1936m; CPG 4735). *Kritische Edition mit Einleitung*, coll. *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl.* 1994/3, Heidelberg 1994.

- Le *Vaticanus gr. 450* est utilisé par MALINGREY, *À Olympias*, SC 13 bis, p. 71, sous le sigle I, par DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 21, sous le sigle v, par MAZZONI DAMI, *Prima omelia*, sous le sigle V et par ZINCONE, *Sull' oscurità*, sous le sigle A. Nous avons retenu le sigle J.
- Le *Monacensis gr. 6* est utilisé par MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 375, sous le sigle C et ailleurs, *Lettre d'exil*, SC 103, p. 34, sous le sigle E ; par PERSIANI, « Contribution », et AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », sous le sigle M ; par BARONE, « Per un' edizione », sous le sigle H. Nous avons retenu le sigle E.
- L'*Atheniensis*, EBE 210 est utilisé par DUMORTIER, *Sur Ozias*, SC 277, p. 20, sous le sigle L, par PIÉDAGNEL - DOUTRELEAU, *Trois catéchèses*, SC 366, p. 74, par PERSIANI, « Contribution », sous le sigle A, par MASI, *Per un' edizione*, sous le sigle Y. Nous avons retenu le sigle A.

Classement des manuscrits

Le grand nombre de témoins a compliqué le choix des manuscrits à collationner en vue de l'établissement du texte.

Pour cette série, quatre manuscrits avaient servi de base à l'édition jusqu'à présent : pour l'homélie I, le *Vaticanus gr. 1639* (V) et le *Parisinus gr. 811* (R), tous deux du XI^e s., le *Parisinus gr. 768* (H) du XIII^e s. et l'*Oxoniensis*, *Collegii Noui 80* (C) du X^e ou du XI^e s. ; pour l'homélie II, l'*Oxoniensis*, *Collegii Noui 80* (C), le *Parisinus gr. 811* (R) et le *Parisinus gr. 768* (H).

Pour notre édition nous avons collationné intégralement les manuscrits échelonnés entre le début du X^e s. et le début du XI^e s. qui nous ont été accessibles, ainsi que quelques manuscrits du XI^e s. auxquels nous avons eu accès. Nous avons donc collationné intégralement les manuscrits suivants qui contiennent la série complète :

Manuscrits du x^e s. :

Atheniensis, EBE 212 (N), *Athous*, Prôtaton 7 (P), *Eblanensis W 131* (D), *Genuensis Urbani 12* (G), *Sabaiticus 25* (S), *Marcianus gr. 569*, *Thessalonicensis*, *Vlatadôn 5* (B).

Manuscrits du x^e ou du XI^e s. :

Constantinopolitanus sine num. [26] (F), *Oxonienis*, *Collegii Noui 80* (C), *Vaticanus gr. 1225*.

Manuscrits du XI^e s. :

Vaticanus Ottobonianus gr. 428 (T), *Athous*, *Ivion 49* (I), *Genuensis Urbani 13* (K), *Monacensis gr. 6* (E), *Bodleianus*, *Cromwell 20* (L), *Bodleianus*, *Roe 24* (O), *Parisinus gr. 754* (M), *Marcianus gr. 109*.

Parmi les manuscrits qui contenaient seulement l'homélie I, nous avons collationné : *Atheniensis*, EBE 210 (A), du IX^e ou du x^e s. ; *Vaticanus gr. 450* (J), du x^e ou du XI^e s. ; *Vaticanus gr. 574* (du XI^e s.) et *Vaticanus gr. 1639* (V), du XI^e s. ; et parmi ceux qui contenaient la seconde seulement, nous avons collationné le *Vaticanus gr. 559* (U), du x^e s.

Les manuscrits éliminés

- Nous avons éliminé le *Marcianus gr. 569*¹, parce qu'il comporte un texte contaminé, parfois lacunaire, et qu'il n'apporte rien de neuf par rapport à D et O.

- Nous avons aussi éliminé *Vaticanus gr. 1225* parce que, pour l'homélie I, il est très proche du *Vaticanus gr. 450* (J), que nous avons gardé dans l'apparat, et que, pour l'homélie II, il présente une importante lacune (à partir PG 49, 268.40).

- Le *Bodleianus*, *Cromwell 20* (L) s'est avéré un manuscrit

1. P. AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte », p. 267, est arrivé à la même conclusion en ce qui concerne ce manuscrit, pour les textes qu'il a étudiés.

peu fiable, ce que notait déjà A.-M. Malingrey¹ et que nous avons confirmé dans l'étude de la 3^e homélie *Sur l'obscurité des prophéties*². Il contient plusieurs omissions et interventions propres ; dans l'homélie II (2, 10) il présente une addition : Ἰώβ + πολλάκις ἀπεδείξαμεν. De plus, il partage un grand nombre de leçons avec O, K, R, D, mais ses conjectures sont parfois celles du groupe P, G. Voici quelques exemples tirés de l'homélie I :

Tit. + καὶ εἰς τὸν Ἰώβ L

1, 11 ποδῶν LOKR: πολλῶν

1, 14 πολιὰν L OKR D G: πόλιν

1, 25-26 τὴν ζωὴν τὴν σὴν: τὴν σὴν ζωὴν L D

1, 55 ὑπολέλειπται: ὑπολείπεται L G

1, 62 μυρίων L P M J: μυρίους

2, 8 παλαιστρα L OKR D A N JTV: παλαιστραις

2, 31 κατέφαγε: κατέφλεγε L O G

2, 77 πολλοὶ L OKR GC M FBJTV: πολλοῖς.

Puisque nous avons gardé dans l'apparat D, O et K ainsi que le groupe P, G³, nous avons éliminé le *Cromwell 20*.

• L'*Athous, Iviron 49* (I) étant très proche du *Genuensis 12* (G) et le *Marcianus gr. 109* étant proche du *Cromwell 20* (L), nous les avons éliminés, ainsi que le *Vaticanus gr. 574*, qui présente un texte contaminé⁴, avec beaucoup de corrections.

1. A.-M. MALINGREY, « Quelques remarques sur Cromwell 20 », *Studia Patristica* 16 = TU 129 (1985), p. 456-462.

2. Voir PELEANU, *La troisième homélie*, t. I, p. 152-157.

3. Nous avons reçu les manuscrits G et K numérisés par les soins du Prof. Claudio Paolucci, directeur de la Biblioteca Franzoniana, et par l'intermédiaire du P. Constantin Filip de Gênes, qui a réussi à nous obtenir les microfilms, en juin 2006.

4. Sont du même avis REGTUIT, *Severian*, et J. M. TEVEL, *De preken van Basilius van Seleucië. Handschriftelijke overlevering – Editie van vier preken*, Utrecht 1990.

En ce qui concerne les autres manuscrits qui contiennent la série complète, nous avons fait des sondages sur les manuscrits qui nous ont été accessibles. Ainsi, pour les autres manuscrits du XI^e s. et des XII^e s. et XIII^e s. auxquels nous avons pu avoir accès, nous n'avons pas retenu les témoins qui donnaient deux mauvaises leçons dans un passage problématique, qui a été pour nous un indice de la qualité des manuscrits. De fait, dans l'homélie I (1, 11), la plupart des manuscrits donnent une leçon dépourvue de sens: τὴν δύναμιν τῶν πολλῶν. Seuls O, K, R donnent la bonne leçon, τὴν δύναμιν τῶν ποδῶν (dont la leçon de D, ἐκ ποδῶν, se rapproche). G donne τὴν δύναμιν τῶν λόγων, qui n'a pas de sens non plus. Il s'agit sans doute d'une faute de translittération lors du passage de l'onciale à la minuscule: ΠΟΔΩΝ/ ΠΟΛΛΩΝ/ΛΟΓΩΝ. Un peu plus loin (H I, 1, 14), il s'agit sans doute aussi d'une faute de translittération, que reproduisent la plupart des manuscrits. Seuls PG, D, OK et R donnent la bonne leçon, λαμπρὰν πολίαν, alors que tous les autres donnent λαμπρὰν πόλιν, qui n'a aucun sens. Nous avons ainsi éliminé les témoins suivants: *Cantabrigiensis*, *Trinity College B. 8. 11*¹, *Arundel 542*, *Ambrosianus A 126 inf.*, *Laurentianus Pluteus IX 35*, *Cantabrigiensis*, *University Library, Nn. I. 21*², et *Oxoniensis*, *Barocci 186*.

Nous avons aussi examiné les *Parisini gr. 749, 754, 768, 811, 1019A*, et écarté trois d'entre eux: le *Parisinus gr. 749* contient une longue lacune (PG 49, 261.17 – 262.7) et n'apporte rien de neuf par rapport aux manuscrits O, K, G, D; le *Parisinus*

1. De plus, le *Cantabrigiensis*, *Trinity College B. 8. 11*, qui est un ancien manuscrit du Monastère de Pantocrator au Mont Athos, est apparenté au *Vaticanus gr. 450* (cf. MAZZONI DAMI, *Prima omelia*) et au *Prôtaton 7*, que nous avons gardé pour l'apparat.

2. Ce manuscrit de Cambridge semble apparenté au *Prôtaton 7*.

gr. 768 (H) est une copie¹ du *Parisinus* gr. 754 (M), que nous avons retenu ; le *Parisinus* gr. 1019A donne quant à lui les mauvaises leçons, πολλῶν à la place de ποδῶν (H I, 1, 11) et πολὶν à la place de πολίαν (H I, 1, 14).

Les manuscrits retenus

Nous avons donc retenu pour notre étude les manuscrits suivants : *Atheniensis*, EBE 212 (N), *Athous*, Prôtaton 7 (P), *Eblanensis* W 131 (D), *Genuensis Urbani* 12 (G), *Sabaiticus* 25 (S), *Thessalonicensis*, Vlatadôn 5 (B), *Constantinopolitanus sine num.* [26] (F), *Oxonienis*, Collegii Noui 80 (C), *Vaticanus Ottobonianus* gr. 428 (T), *Genuensis Urbani* 13 (K), *Monacensis* gr. 6 (E), *Bodleianus*, Roe 24 (O), *Parisinus* gr. 754 (M) qui contiennent la série complète, ainsi que l'*Atheniensis*, EBE, 210 (A) et les *Vaticani* gr. 450 (J) et 1639 (V) pour l'homélie I et le *Vaticanus* gr. 559 (U) pour l'homélie II.

Caractéristiques extérieures

Homélie I : L'examen des notices d'entête et du titre lui-même nous a permis de distinguer deux groupes. En effet, on retrouve deux formules d'introduction, l'une τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία, suivie du titre, que donnent la plupart des manuscrits, et l'autre, plus longue, τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου, que donnent seulement C, O et R.

Dans le titre de l'homélie, les manuscrits A N E P² C S M F J B donnent ζητοῦντας, alors que O K R D G V donnent ἐγκαλοῦντας.

1. Voir MALINGREY, *Sur le sacerdoce (Homélie)*, SC 272, p. 384.

2. Nous avons pu consulter le manuscrit P grâce à l'aide du P. Christian Chivu de Thessalonique, qui s'est rendu trois fois à Karies pour essayer de photographier le manuscrit. C'est en avril 2006 qu'il a réussi, après de longs pourparlers, à obtenir pour nous la numérisation de ce manuscrit tant désiré.

La doxologie est presque identique pour tous les manuscrits : ... Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Seul V a une doxologie particulière, différente des autres, qui a pu nous aider à identifier le *Vaticanus gr. 1639* comme celui qui a servi de base pour la première édition de cette homélie¹. R a aussi une doxologie courte et un peu différente de celle qui est donnée par la plupart des témoins : ... ὅτι αὐτῷ πρέπει ἡ δόξα καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνησις εἰς ἀπεράντους αἰῶνας. Ἀμήν.

Homélie II : Les notices d'en-tête ne nous ont pas fourni d'informations qui puissent fonder une classification. En effet, si on excepte deux manuscrits qui ont une notice plus longue, U et C – τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου –, tous les autres ont la formule brève τοῦ αὐτοῦ, suivie du titre de l'homélie II.

Les doxologies s'accordent toutes, à quelques nuances près. La plupart des manuscrits ont comme doxologie finale la formule : ὦν (Ϝ O N) γένοιτο πάντας ἡμᾶς μετασχεῖν (ἐπιτυχεῖν D et E) χάριτι καὶ φιλανθρωπία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἡ δόξα σὺν τῷ ἀγίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Étude du texte L'étude du texte révèle que la transmission s'est faite d'une manière assez unitaire, mais qu'on peut y distinguer 2 groupes.

Dans le premier groupe (formé de O, K, R et D) O, K, R forment un sous-groupe homogène. R se distingue parfois de O et K, par des leçons propres ; en revanche, O et K sont très proches : il est fort possible qu'ils aient eu un modèle commun.

1. Voici la doxologie de V : χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ δόξα, κράτος, τιμὴ, ἅμα τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

R a des leçons communes avec D. D donne aussi la bonne leçon pour les passages problématiques. Néanmoins, D a aussi des leçons propres, ainsi que des leçons communes avec l'autre groupe.

R ne suit pas toujours O et K, présentant des leçons propres ou communes avec D ou avec les autres manuscrits. Néanmoins, sur un nombre de points assez important il est très proche de O et K.

Voici quelques leçons communes de R avec D :

HI, 1, 19	ἐπετάγη: ἐπετάχθη R D
HI, 1, 20	ἐπετάγην: ἐπετάχθην R D
HI, 1, 57	διὰ τοῦτο: οὕτως R D
HI, 1, 62	δέκα: πολλοὶ δὲ R D
HI, 3, 44	ποιητήν: δεσπότην R D
H II, 3, 89	ὀφείλοντες περιγενέσθαι tr. R D
H II, 5, 32	εἶχε ἰμάτιον tr. R D

Leçons communes de O, K et R :

	O, K, R	cett.
HI, 1, 10	καίτοι	καὶ
HI, 1, 11	ποδῶν	ἐκ ποδῶν D λόγων G πολλῶν A NE PC SM FB ^J VT
HI, 1, 14	πολιὰν (+ G, D)	πόλιν A NE PC SM FB ^J VT
HI, 2, 28	πάντων	om.
H I, 2, 57-58	τίνος δὲ ἔνεκεν πονηρὸς λέγεται	om.
HI, 2, 60	λέγεται τοῦτο	om. τοῦτο
HI, 2, 73	ἐμβάλλει	καταβάλλει
HI, 3, 3	θαυμασίας	θαυμαστῆς
HI, 3, 31	δαίμονες	δαίμων
HI, 3, 32	ἡ διδάσκαλος	διδάσκαλος
HI, 3, 54	τεχνίτην	δεσπότην
HI, 3, 58	μέλη	μῆν
HI, 3, 63	ἡμεῖς δὲ	om.

	O, K, R	cett.
HI, 3, 64	ἔλλησι (+ F)	ἔθνεσι
HI, 3, 70	ὕπὸ	ἄπὸ
HI, 4, 12	πῶς	ὅτι
HI, 4, 45	παῦλος	ἀπόστολος
HI, 4, 47	ὥσπερ	ὅπερ
HI, 5, 46	φέρουσαι	φέρουσιν

Leçons propres de O, K :

- HI, 1, 45 δεσπότου + οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ O K
 HI, 2, 68 ὅτι om. O K
 HI, 5, 21 ἑαυτοῦ σωτηρίας tr. O K
 HI, 5, 86-87 ἁμαρτημάτων + τὴν O K
 HI, 5, 91 ἐδείξαμεν: ἐπεδείξαμεν O K

En raison d'une omission par saut du même au même de K (HI, 2, 12-13: τῷ σπουδαίῳ [καὶ τοσαῦτα πεπονηκότι ; εὐδηλον ὅτι τῷ σπουδαίῳ]), O ne peut être une copie de K, mais il est certain que les deux manuscrits sont très proches¹.

Leçons propres de R :

- HI, 1, 12 πατρικὴν: ἀληθινὴν R
 HI, 1, 25 ἰσαὰκ + ἐλθεῖν R
 HI, 1, 37 λόγος: διδασκαλίας R
 HI, 2, 2-3 ἔστω ἀνταγωνιστῆς εἷς om. R
 HI, 2, 4-5 πρὸς ἐκεῖνον παλαίειν μέλλοντες καὶ τούτων τῶν δύο om. R (saut du même au même)
 HI, 2, 15 ῥάθυμος: ῥάθυμότερος R
 HI, 2, 21-22 πονηρὸς om. R
 HI, 2, 27 ἰώβ + τὸν κύριον R
 HI, 2, 34-35 καὶ τὸν δεσπότην πρὸς τὸν δοῦλον om. R
 HI, 2, 44 καὶ ἀπογινόμενον om. R

1. Cette proximité a déjà été remarquée par ZINCONI, *Sull'oscurità*, p. 41-43.

H I, 2, 72	καταπίπτει: πίπτει R
H I, 5, 10	ποιῶμεν: ποιήσομεν R
H I, 5, 21	τῆς σωτηρίας ἑαυτοῦ om. R
H I, 5, 42	ἀρετῆς: μεταβολῆς R
H I, 5, 43	χριστός om. R
H I, 5, 57	ἐπὶ τοῦ βήματος τοῦ κυρίου om. R
H I, 5, 73	εἰ δὲ καὶ τετάρτην om. R

Pour ce qui est de l'autre groupe, A, G, N, P, S, F, C, J, M, T, B, E, la situation est moins claire que pour la branche O, K, R et D. Nous avons pu néanmoins faire quelques rapprochements.

Les manuscrits PC, M, FB, présentent une glose marginale (H II, 3, 17) : δι' ἣν αἰτίαν ἐρίφια τοὺς ἀμαρτωλοὺς καλεῖ ὁ κύριος.

N et E semblent avoir eu des ancêtres communs. Ils partagent un bon nombre des leçons, ainsi que des omissions et additions :

H I, 1, 50	οὕτω: τούτῳ NE
H II, 1, 89	ἐφθέγγαντο: ἐφθέγγατο NE G S
H II, 2, 23	καὶ om. NE
H II, 3, 110-111	οὐ – θεὸς om. NE (saut du même du même: θεός, οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου ; καὶ μὴν οὐκ εἶπεν ὁ θεός).
H II, 5, 78	διαιρούμενον: ἀναιρούμενον NE
H II, 6, 62	αὐτοῦ + ἐγένετο δόλος NE
H II, 7, 1	γενέσθω om. NE

Or le *Monacensis gr. 6* (E) présente beaucoup d'omissions et d'interventions, ce qui prouve ou bien qu'il a été copié avec négligence, ou bien qu'il a eu un modèle copié avec négligence. Voici une liste des omissions de E :

H I, 1, 23	σοὶ
H I, 1, 66	πολὸν
H I, 3, 7	καὶ ¹
H I, 4, 16	μεγάλα
H I, 5, 42	γενώμεθα κύριοι τῆς ἀρετῆς

H I, 5, 52-54	ἀρκεῖ τοῦτο τῷ δεσπότῃ πρὸς ἀπολογία· ὁ γὰρ καταγνοῦς τῶν ἡμαρτημένων (saut du même au même)
H II, 1, 54	εἰς
H II, 2, 7	οὐ μόνον
H II, 3, 110	τί ²
H II, 51-52	οὐκ ἀπὸ βίας

Puisque N présente une lacune importante dans l'homélie II (4, 20 - 5, 30), nous avons décidé de garder dans l'apparat seulement N et de citer E pour la lacune de N¹.

Nous avons pu remarquer une proximité entre PG et parfois C ; S M² et U pour la deuxième homélie F, J et qui ont un certain nombre de variantes en commun ; F qui a parfois des leçons différentes.

Voici du moins les leçons communes de P et G :

H I, 2, 8	παλαίστρα: παλαίστραις P G F C M B S
H I, 2, 29	εὐλογῆσει: βλασφημήσει P G N S F K V O K
H II, 3, 107	ὑποσκελίσαι + οὐκ P G
H II, 3, 107	οὐδὲ om. P G SUM F
H II, 7, 9	καὶ ἀνακτωμένην om. P G

Nous citons les manuscrits retenus dans l'apparat dans l'ordre suivant :

OKR D A N (ou E) PGC SUM FBJTV

La tradition arménienne

Cette série présente aussi une tradition arménienne, très proche du texte grec. Les homélies ont suivi une transmission séparée : elles sont conservées dans deux manuscrits différents.

1. Voir l'apparat des témoins pour la section de texte concernée.
2. Dans ce groupe, les manuscrits P, F et M semblent être des manuscrits de qualité. L'écriture est très soignée, les fautes d'orthographe et de iotacisme sont très rares. On pourrait supposer qu'ils ont été copiés à Constantinople ou aux alentours, même si on ne peut pas le démontrer.

L'homélie I se trouve dans le manuscrit d'Erevan, *Matenadaran 989*, f. 194-201, copié à Skevra, en Cilicie, dans le couvent du canton de Lambron, appelé aussi dans la langue des paysans d'après le vieil usage Kemertzeker, en 1198. À la fin du manuscrit on lit un colophon¹ : « Souvenez-vous de l'acquéreur de cet écrit, dom Nerses², orné de la grâce divine et rempli de science, qui se reposa cette année même en Christ. »

La deuxième homélie se trouve dans le manuscrit d'Erevan, *Matenadaran 988*, f. 165-179, copié en 1046, à Ani, pour le catholicos des Arméniens, Pierre (Getadartz³). Il s'agit d'une copie d'un exemplaire remarquable et exact, du sage Itite (ou Idide), copiste expert. Au f. 484^v on lit un colophon : « Ce livre a été copié et relié de ma main, Georg, humble copiste. »

Ces deux manuscrits reprennent de très anciennes collections ; l'état de la langue laisse penser que la traduction s'est faite en arménien au v^e s.⁴.

Il s'agit de manuscrits de luxe, de bonne qualité, dont les copistes étaient aussi de bons théologiens. M. Bernard Outtier, qui a collationné pour nous le texte arménien, nous a confirmé que dans cette tradition, tout comme dans la tradition grecque, « le texte est peu variant. Parfois, l'arménien ne permet pas de départager le grec : présence ou absence de l'article, variantes orthographiques ou dialectales⁵ ».

1. Sur ce colophon voir L. ALISHAN, *Sissouan ou l'Arméno-Cilicie*, Venise 1899, p. 117.

2. Voir B. L. ZEKIYAN, « Nerses de Lambron », *Dictionnaire de Spiritualité* XI (1982), col. 122-134.

3. Sur Pierre Getadartz, voir J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IV, *Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993, p. 525 et suiv.

4. Je remercie vivement M. Bernard Outtier d'avoir lu pour moi l'édition des Méchitharistes (*Yovhannu Oskeberani Kostandupolsi episkoposapeti čar'k'*, Venise 1861, p. 171-195) et de m'avoir transmis les informations concernant les manuscrits.

5. Lettre du 17 avril 2007.

On peut toutefois remarquer que l'arménien appuie souvent la branche O, K, R¹. Voici quelques exemples :

	O, K, R + arménien	Cett.
HI, 1, 14	πολιὰν	πόλιν
HI, 2, 75	προσέχετε	πρόσεχε
HI, 3, 54	τεχνίτην	δεσπότην
HI, 3, 58	μέλη	μήν
HI, 4, 12	πῶς	ὅτι
HI, 4, 18	om.	πολλοστὸν
HI, 4, 45	παῦλος	ἀπόστολος
HI, 5, 9	om.	οὖν

2. HISTOIRE DES ÉDITIONS

Les différentes éditions

Les deux homélies ont d'abord été éditées séparément. La deuxième homélie a été éditée, seule, pour la première fois à Rome par Ioannes Baptista Gabius en 1581², ensuite à Fribourg par Beurer, en 1585³.

1. Même lettre du 17 avril 2007.

2. Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως. Ὁμιλίας δέκα διάφοροι, ἐξαιρετοί τε καὶ πάνυ ὠφελεῖς. – Τὰ νῦν πρῶτον ἐκδεδομένα, Rome 1581, p. 105-123. Il s'agit de l'une des premières éditions grecques de Jean Chrysostome. Sur les éditions chrysostomiennes, voir J.-L. QUANTIN, « Du Chrysostome latin au Chrysostome grec. Une histoire européenne (1588-1613) », dans M. WALLRAFF – R. BRÄNDLE (éd.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Berlin – New York, 2008, p. 267-346, notamment p. 342.

3. S. P. *Nostri D. Ioannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani nunc primum editarum praestantiss. et plane utiliss. Orationum Decas Graecolatina, Ioan. Iacobi Beureri, in Academia Friburgensi Latinarum literarum Professoris publici, opera et studio Palla pro viribus expolita, etiam Toga comparata*, Fribourg 1585, p. 286-336.

Dans l'édition de 1609, due à Fronton du Duc¹, la première homélie est la vingt-troisième du tome I, p. 285-292, et la seconde est la quatre-vingt-cinquième du tome II, p. 882-890².

Dans le tome VI de l'édition de Sir Henry Savile³ de 1613, la première homélie se trouve p. 690-695, et la seconde plus loin, p. 844-851.

La série *Sur l'impuissance du diable* se trouve regroupée pour la première fois par par le mauriste Bernard de Montfaucon⁴, t. II, p. 260-267 et 267-276, qui lui annexe l'homélie qui se trouve être, en réalité, la troisième homélie *Sur l'obscurité des prophéties*. En ce qui concerne la traduction latine, pour la

1. FRONTON DU DUC, *S. P. N. Ioannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia*, t. I-VI, Paris 1609-1624, avec texte grec et traduction latine en vis-à-vis. Voir L. DOUTRELEAU, « L'assemblée du clergé de France et l'édition patristique grecque au XVII^e siècle », dans E. BURY - B. MEUNIER (éd.), *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris 1993, p. 99-116, notamment p. 103-106; L. BROTTIER, « Fronton du Duc, éditeur et traducteur de textes grecs », dans *Science et présence jésuites entre Orient et Occident. Journée d'études autour de Fronton du Duc*, Paris 2004, p. 89-115; D. BERTRAND, « Henry Savile et Fronton du Duc », *ibid.*, p. 117-140.

2. Les références des pages que nous avons données sont celles de l'édition de référence (1609), utilisée aussi par les autres éditeurs. Dans les autres éditions de Fronton du Duc, la pagination des volumes et l'ordre des homélies ne sont pas les mêmes. Voir la liste des œuvres de Fronton dressée par P. LÉCRIVAIN, *Science et présence jésuites*, Paris 2004, p. 171-176 et la bibliographie établie par J. DIOT, *ibid.*, p. 179-183; QUANTIN, « Du Chrysostome latin au Chrysostome grec », p. 344-346.

3. H. SAVILE, *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὐρισκομένων* t. I-VIII, Eton 1613, avec texte grec seul. Les notes concernant les homélies se trouvent au t. VIII, col. 813-814 pour l'homélie I et col. 820 pour l'homélie II.

4. B. DE MONTFAUCON, *S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant*, t. I-XIII, Paris 1718-1738. L'édition de Montfaucon a connu, tout comme celle de Fronton du Duc, plusieurs réimpressions : Venise 1734-1741, en 13 volumes ; Venise 1780, en 14 volumes.

première homélie *Sur l'impuissance du diable*, Montfaucon reprend la traduction de Fronton du Duc, à laquelle il apporte quelques petits changements ; pour la deuxième homélie il propose une nouvelle traduction, car l'ancienne, faite par un anonyme, n'était pas très exacte¹.

Une édition revue et corrigée de l'édition de Montfaucon a été publiée chez les frères Gaume par les soins de Théobald Fix², t. II, 1^{re} partie, Paris, 1834, p. 306-314 et 314-326. Cette dernière édition fut reproduite par l'abbé Migne en 1862, PG 49, 257-264 et 264-276.

Les manuscrits utilisés

Comme le soulignait déjà L. Canet en 1914, généralement « la technique des anciens éditeurs consistait à *corriger* une édition antérieure à l'aide d'une autre édition et de quelques manuscrits³ ». Autrement dit, le premier à éditer un texte se servait d'un ou de deux manuscrits qu'il avait sous la main, et ses successeurs prenaient comme base de travail son texte, qu'ils tentaient d'améliorer à l'aide d'un ou de deux nouveaux manuscrits.

1. *Primae concionis, daemones non gubernare mundum, & secundae de diabolo tentatore interpretationem concinnavit Fronto Ducaeus, quam paucissimis immutatis edidimus. Tertiae de ignavia novam adornavimus, quia vetus Interpretatio incerti cuiusdam viri paraphrasin sapiebat, nec accurata erat* (t. II, p. 246).

2. *L'editio Parisina altera* parue en 13 tomes chez A. et J. Gaume, S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant, Paris 1834-1840, a été révisée par L. de Sinner, T. Fix et F. Dübner ; voir notamment P. AUGUSTIN, *Codices Chrysostomici Graeci VII: Codicum Parisinorum pars prior*, Paris 2011, p. xxiv-xxx ; G. Bady, « *L'editio Parisina altera* des œuvres de Jean Chrysostome et la *Patrologie grecque* de Migne », *Eruditio antiqua* 4 (2012), p. 1-17.

3. « Pour l'édition de S. Jean Chrysostome Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων et de Théodoret Ὑπόμνημα εἰς τὸν Δανιήλ », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 34 (1914), p. 97-200, ici p. 111.

La première homélie a été éditée par Fronton du Duc, à Paris, en 1604, puis en 1609. Fronton a ainsi donné deux éditions successives de cette première homélie. La première, en 1604, se fondait sur les manuscrits de Grottaferrata, copiés par Jacques Sirmond¹. Nous ne sommes pas arrivée à retrouver le ou les manuscrits de Sirmond, mais, en partant des anciens manuscrits des fonds de Grottaferrata qui contenaient l'homélie I, nous avons essayé de retrouver le manuscrit qui a servi de modèle. En fait, le seul manuscrit que nous avons pu trouver est *Vaticanus gr. 1639* (V), qui est un ancien manuscrit de Grottaferrata². L'étude du manuscrit, et notamment sa doxologie, qui est celle que Fronton a publiée, nous permet de supposer que Fronton a édité la première fois ou bien le *Vaticanus gr. 1639*, ou bien un autre manuscrit, très proche de celui-ci, mais qui s'est perdu.

Pour l'édition de 1609, Fronton a utilisé en outre un manuscrit de la Bibliothèque Royale, avec une reliure de type Henri II³. Nous avons pu identifier ce manuscrit comme étant le *Parisinus gr. 811* (R)⁴, l'ancien *Fontainebleau 500*⁵.

1. « *Conservarunt nobis hunc tractum vere aurem Cryptae Feratae codd. Ex quibus exscriptum misit ad me Roma p. Jacobus Sirmondus, socius et collega meus charissimus, cujus sedulitati plurima Graecorum Patrum monumenta debet, et porro debebit Ecclesia Christiana* » (Notes, t. I, p. 66).

2. Cf. *Codices Vaticani Graeci, codices 1485-1683*, Vatican 1950, p. 347.

3. *Jam vero secunda hac editione absoluta codicem alterum nacti regis Henrici II aetate bilioth. Regiae additum, cui titulus μαργαρίται, non paucas διττογραφίας et emendationes ex eo collegimus, lacunas explevimus, et quae obscura erant illustravimus* (Notes, t. I, p. 67).

4. Le *Parisinus gr. 811* a eu plusieurs cotes, respectivement: *Fontainebleau 500*, qui était l'ancien 483, qui était l'ancien 515, qui était l'ancien 1694: voir H. OMONT, *Catalogues des manuscrits grecs de Fontainebleau sous François I^{er} et Henri II*, Paris 1889, p. 166.

5. Voici la notice du *Fontainebleau 500*: Βιβλίον α' μήκους πάνυ μέγα, παλαιότατον, ἐν μεμβράνῳ ἐνδεδυμένον δὲ δέρματι κυτρίνω, εἰσὶ δὲ ἐν αὐτῷ Χρυσοστόμου λόγοι οἱ καλούμενοι Μαργαρίται, ἄνευ ἀρχῆς καὶ τέλους.

En fait, Fronton édite le manuscrit de Grottaferrata et cite le *Parisinus gr. 811* seulement dans les notes, à la fin du premier tome, p. 66-69, même quand celui-ci présente des leçons bien meilleures du point de vue du sens que le manuscrit de Grottaferrata. Nous nous contenterons de quelques exemples. Il préfère πολλῶν à ποδῶν (R) en H I, 1, 11, πόλιν à πολιᾶν (R) en H I, 1, 14, ὧν à πάντων ὧν (R) en H I, 2, 28.

Savile, quant à lui, s'est servi de l'édition de Fronton du Duc en reproduisant presque littéralement son texte, qu'il a corrigé à l'aide de l'*Oxoniensis, Collegii Noui 80* (C), dont il ne fait pas mention dans ses notes. Il reproduit également certaines notes de Fronton.

Montfaucon reprend aussi le texte de Fronton du Duc, qu'il corrige à l'aide de deux manuscrits de la Bibliothèque Royale de Paris : le *Regius 1694*, c'est-à-dire le *Parisinus gr. 811* (R), et le *Colbertinus 1030*, c'est-à-dire le *Parisinus gr. 768* (H). Il change parfois le texte de Fronton, même s'il ne cite pas toutes les leçons adoptées.

Cette première homélie a été collationnée pour Bernard de Montfaucon par Dom François Mesange sur R et H. Nous avons pu lire ces notes dans le *Suppl. gr. 436* aux f. 17^v-18^v pour le premier manuscrit, et dans le *Suppl. gr. 280* aux f. 9^v-10 pour le second.

La seconde homélie a, elle, été éditée pour la première fois, comme nous l'avons vu, par Gabius, à Rome, en 1581. Ce dernier ne précise pas quel manuscrit il a utilisé pour son édition, mais dit seulement : « *ut eius¹ plurimis vetustissimis, iisque optimis reserta sit libris. Ex qua decem has homilias diuini*

1. Il s'agit du cardinal Guglielmo Sirleto (1514-1585) ; sur sa bibliothèque, voir I. BACKUS – B. GAIN, « Le cardinal Guglielmo Sirleto (1514-1585), sa bibliothèque et ses traductions de saint Basile », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge - temps modernes* 98 (1986), p. 889-955 et F. RUSSO, « La biblioteca del Card. Sirleto », dans L. CALABRETTA

*illius Ioannis Constantinop. Episcopi ob vere aureum eloquentiae flumen cognomento Chrysostomi, in varios sacrorum bibliorum locos depromptas (...) meis typis nunc primum excuderem*¹. »

Savile a eu recours à une copie du texte édité par Gabius, copié dans son codex T (*Auct. E. 4. 2*), corrigé et annoté à l'aide de l'*Oxonienensis, Collegii Noui 80 (C)*².

Pour cette homélie, Fronton reprend l'édition de Savile. Nous n'avons pas d'indications concernant les sources manuscrites de Fronton, mais tendons à croire que, tout comme pour la seconde homélie, il a utilisé le même manuscrit de Paris (*Parisinus gr. 811*), qui contient l'homélie II juste avant l'homélie I.

Montfaucon reprend à son tour l'édition de Fronton, qu'il corrige avec les deux mêmes manuscrits qu'il a utilisés pour la deuxième homélie, les *Parisini gr. 811 et 768*, d'après les collations de Dom François Mesange.

3. LES TRADUCTIONS FRANÇAISES

Les deux homélies ont connu trois traductions françaises au XIX^e siècle.

La traduction dirigée par M. Jeannin³ a été publiée en 11 volumes chez L. Guérin & C^{ie}. Les homélies *Sur l'impuissance du diable* ont été traduites dans le tome III, 1864, p. 158-171⁴, par A. Sonnois.

– G. SINATORA (éd.), *Il Card. Guglielmo Sirleto (1514-1585)*, Squillace 1989, p. 219-299.

1. Introduction, f. 2^r.

2. « *Hanc orationem damus ex editione Romana accurate castigatam tam ex notis doctissimi Florentis Christiani, quam ex codice scripto in bibliotheca Noui Collegii Oxonii* » (Notes, t. VIII, col. 820).

3. *Saint Jean Chrysostome. Œuvres complètes*, Bar-le-Duc, 1863-1867¹, Arras 1887-1888².

4. La première homélie aux p. 158-163 et la deuxième aux p. 164-171.

La traduction des *Œuvres Complètes de Jean Chrysostome* de l'Abbé Joly a été publiée en 8 tomes, chez Bordes Frères, Paris – Nancy, entre 1864 et 1867. Les homélies *Sur l'impuissance du diable* se trouvent dans le tome VII, 1867, p. 487-497¹.

La traduction de J. Bareille a connu deux éditions chez le même éditeur, Louis Vivès, sous le titre *Œuvres complètes de Jean Chrysostome*. La première présente le texte grec et la traduction française, en 20 volumes, et fut publiée à Paris, entre 1865 et 1873 ; la deuxième, qui présentait seulement le texte français, toujours en 20 volumes, fut publiée entre 1865 et 1873. Les homélies *Sur l'impuissance du diable* se trouvent dans l'édition qui comporte le texte grec, t. III, 1865, p. 435-463 et dans la version qui comporte seulement la traduction française au tome III, 1864, p. 426-453.

4. LES PRINCIPES DE LA PRÉSENTE ÉDITION

Nous avons privilégié le sens comme critère de choix des leçons. De ce point de vue, la « meilleure » leçon dans la plupart des cas a été celle donnée par la branche OKR, inconnue des éditeurs antérieurs². À cet égard, la tradition arménienne nous a été très utile, en confortant notre choix.

Les éditions antérieures de la première homélie reposaient sur un manuscrit de la fin du x^e siècle, deux manuscrits du XI^e siècle et un manuscrit du XIII^e siècle. Les éditions antérieures de la deuxième homélie reposaient aussi sur un manuscrit de la fin du x^e siècle, deux manuscrits du XI^e siècle³ et un manuscrit du XIII^e siècle.

1. Première homélie p. 487-491, deuxième homélie p. 491-497.

2. En effet, même s'ils ont eu recours au manuscrit R, ils n'ont pas retenu ses leçons.

3. Il est probable que le manuscrit dont s'est servi Gabius était aussi un manuscrit du XI^e siècle.

Notre édition a été enrichie par l'accès à des témoins plus nombreux et plus anciens : un manuscrit de la fin du IX^e siècle, 7 manuscrits du X^e siècle, 10 manuscrits des X^e-XI^e siècles et nous avons pu consulter encore des témoins échelonnés entre les XI^e et XVI^e siècles.

ABRÉVIATIONS

- BHG* F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca, Subsidia hagiographica* 8a, Bruxelles 1957³.
- BHG^a* F. HALKIN, *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae, Subsidia hagiographica* 65, Bruxelles 1984.
- CCG* *Codices Chrysostomici Graeci*, Paris.
- CCSG* *Corpus Christianorum, Series Graeca*, Turnhout – Leuven.
- CPG* M. GEERARD *et alii*, *Clavis Patrum Graecorum*, 5 vol. et un Supplément, Turnhout, 1974-1998.
- DELG* P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1999².
- HI* *Sur l'impuissance du diable*, homélie I.
- HII* *Sur l'impuissance du diable*, homélie II.
- OPA* *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris.
- PdF* *Les Pères dans la foi*, Paris.
- PG* *Patrologia Graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris.
- RGK* E. GAMILLSCHEG – D. HARLFINGER, *Repertorium der Griechischen Kopisten 800-1600*, t. I-III, Vienne, 1981-1997.
- SC* *Sources Chrétiennes*, Paris.

BIBLIOGRAPHIE

JEAN CHRYSOSTOME

PRINCIPALES ÉDITIONS ANCIENNES

- FRONTON DU DUC, *S. P. N. Iohannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia*, t. I-VI, Paris 1609-1624.
- MONTFAUCON, *Joannis Chrysostomi opera* = MONTFAUCON, B. DE, *S. P. N. Joannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant*, t. I-XIII, Paris 1718-1738 ; éd. révisée par L. de Sinner, T. Fix et F. Dübner chez A. et J. Gaume, Paris 1834-1840, reproduite par J.-P. Migne, *PG* 47-64, Paris 1858-1862.
- SAVILLE, H., *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὕρισκομένων* t. I-VIII, Eton 1613.

ÉDITIONS MODERNES

N. B. Les références aux éditions modernes d'œuvres de Chrysostome sont faites au titre de l'œuvre lorsque le texte chrysostomien est concerné ; le titre est précédé du nom de l'éditeur lorsque c'est ce dernier qui est cité.

- BARONE, *De Davide et Saule*, *CCSG* 70 = BARONE, F. P., *Iohannis Chrysostomi De Davide et Saule homiliae tres*, *CCSG* 70, Turnhout – Leuven 2008.
- BELLUCCI, C., *Per un'edizione critica dell'omelia In illud oportet haereses esse di S. Giovanni Crisostomo*, Tesi di laurea, Florence 1991.

- BIAGIOTTI, G., *Per un' edizione critica dell' omelia De profectu euangelii di S. Giovanni Crisostomo*, Tesi di laurea, Florence 1993.
- BROTTIER, *Sermons sur la Genèse*, SC 433 = BROTTIER, L., *Jean Chrysostome. Sermons sur la Genèse*, SC 433, Paris 1998.
- DUMORTIER, J., *Jean Chrysostome. Les cohabitations suspectes*, CUF, Paris 1955.
- , *Sur Ozias*, SC 277 = DUMORTIER, J., *Jean Chrysostome. Homélie sur Ozias (In Illud, Vidi Dominum)*, SC 277, Paris 1981.
- , *À Théodore*, SC 117 = *Jean Chrysostome. À Théodore*, SC 117, Paris 1966.
- DUMORTIER – LIEFOOGHE, *Sur Isaïe*, SC 304 = DUMORTIER, J. – LIEFOOGHE, A., *Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe*, SC 304, Paris 1983.
- GRILLET – ETTLINGER, *Sur le mariage unique*, SC 138 = GRILLET, B. – ETTLINGER, G. H., *Jean Chrysostome. À une jeune veuve. Sur le mariage unique*, SC 138, Paris 1968
- GRILLET – MUSURILLO, *La virginité*, SC 125 = GRILLET, B. – MUSURILLO, H., *Jean Chrysostome. La Virginité*, SC 125, Paris 1966.
- GRILLET – SHATKIN, *Babylas*, SC 362 = GRILLET, B., – SHATKIN, M. A., *Jean Chrysostome. Discours sur Babylas. Homélie sur Babylas*, SC 362, Paris 1990.
- HAGEDORN, U. et D., *Iohannes Chrysostomus. Kommentar zu Hiob*, Berlin 1990.
- MALINGREY, *À Olympias*, SC 13 bis = MALINGREY, A.-M., *Jean Chrysostome. Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias*, SC 13 bis, Paris 1968² (1947¹).
- , *Sur la Providence*, SC 79 = *Jean Chrysostome. Sur la Providence de Dieu*, SC 79, Paris 1961.

- , *Lettre d'exil*, SC 103 = Jean Chrysostome. *Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles (Quod nemo laeditur)*, SC 103, Paris 1964.
- , *Sur la vaine gloire*, SC 188 = Jean Chrysostome. *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, SC 188, Paris 1972.
- , *Sur le sacerdoce*, SC 272 = Jean Chrysostome. *Sur le sacerdoce (Dialogue et homélie)*, SC 272, Paris 1980.
- , *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396 = Jean Chrysostome. *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, Paris 1994.
- , *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis = MALINGREY, A.-M. – DANÉLOU, J. – FLACELIÈRE, R., *Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, Paris 1970² (1951¹).
- MASI, *Per un'edizione* = MASI, G., *Per un'edizione critica dell'omelia Peccata fratrum non evulganda di S. Giovanni Crisostomo*, Tesi di laurea, Florence 1998.
- MAZZONI DAMI, *Prima omelia* = MAZZONI DAMI, D., *Giovanni Crisostomo. Prima omelia sul matrimonio: In illud Propter fornicationes uxorem*, Florence 1998.
- PELEANU, *La troisième homélie* = PELEANU, A., *La troisième homélie de la série Sur l'obscurité des prophéties et la série Sur l'impuissance du diable (1-2), de Jean Chrysostome*, thèse, EPHE, Paris 2007.
- PIEDAGNEL, *Panégryriques*, SC 300 = PIEDAGNEL, A., *Jean Chrysostome. Panégryriques de saint Paul*, SC 300, Paris 1982.
- PIEDAGNEL – DOUTRELEAU, *Trois catéchèses*, SC 366 = PIEDAGNEL, A. – DOUTRELEAU, L., *Jean Chrysostome. Trois catéchèses baptismales*, SC 366, Paris 1990.
- RAMBAULT, *Homélie pascales* = RAMBAULT, N., *Jean Chrysostome. Homélie pascales (PG 50, 417 ter-442). Introduction, texte critique, traduction et notes*, thèse, Université de Poitiers 1999.

- SORLIN – NEYRAND, *Sur Job*, SC 346 et SC 348 = SORLIN, H. – NEYRAND, L., *Jean Chrysostome. Commentaire sur Job*, SC 346 et 348, Paris 1988.
- WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis = WENGER, A., *Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales inédites*, SC 50 bis, Paris 1970² (1957¹).
- ZINCONE, *Sull' oscurità* = ZINCONE, S., *Giovanni Crisostomo, Omelie sull' oscurità delle profezie*, coll. *Verba Seniorum* n.s. 12, Rome 1998.

AUTRES AUTEURS ANCIENS

- ARISTOTE, *Catégories*, éd. et trad. R. Bodéüs, CUF, Paris 2001.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, éd. et trad. G. J. M. Bartelink, SC 400, Paris 1994.
- Constitutions apostoliques*, t. I: Livres I et II, éd. et trad. M. Metzger, SC 320, Paris 1985.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, SC 126 = CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, éd. et trad. A. Piédagnel, SC 126, Paris 1966.
- DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse*, éd. et trad. P. Nautin – L. Doutreleau, SC 233, Paris 1976.
- ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, éd. et trad. P. Maraval, SC 296, Paris 2002.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, éd. et trad. A. et C. Guillaumont, SC 170-171, Paris 1971.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, éd. et trad. P. Géhin – A. et C. Guillaumont, SC 438, Paris 1998.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, éd. et trad. R. Winling, SC 453, Paris 2000.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, éd. et trad. A. Rousseau – L. Doutreleau – C. Mercier, SC 152-153, Paris 1969.

- JEAN DE CÉSARÉE, *Syllogismes contre les manichéens*, éd. M. Richard, CCSG 1, Turnhout – Leuven 1977, p. 131-133
- MARC-AURÈLE, *Pensées*, éd. A.-I. Trannoy, CUF, Paris 1964.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Questiones et solutiones in Genesim*, I et II, trad. C. Mercier, OPA 34^A, Paris 1979.
- PLATON, *Hippias mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Eutyphron. Criton*, éd. et trad. A. Croiset, CUF, Paris 1920.
- PLATON, *Gorgias. Ménon*, éd. et trad. A. Croiset – L. Bodin, CUF, Paris 1923.
- TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, éd. et trad. R. F. Refoulé – P. de Labriolle, SC 46, Paris 1957.
- THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolytus*, éd. et trad. G. Bardy – J. Sender, SC 20, Paris 1948.
- XÉNOPHON, *Anabase*, éd. et trad. P. Masqueray, t. 1, CUF, Paris 1930.

ÉTUDES

- ALEXANDRE, *Le commencement du Livre* = ALEXANDRE, M., *Le commencement du Livre. Genèse I-V : la version des Septante et sa réception*, coll. *Christianisme antique* 3, Paris 1988.
- AMAND, *Fatalisme et liberté* = AMAND, D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque : recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain – Paris 1945.
- AUBINEAU, *CCG I* = AUBINEAU, M., *Codices Chrysostomici Graeci I: Codices Britanniae et Hiberniae*, Paris 1968.
- AUGUSTIN, « Pour une histoire du texte » = AUGUSTIN, P., « Pour une histoire du texte de l'homélie chrysostomienne *In Kalendas* (CPG 4328). Réflexions en marge d'une nouvelle édition », dans *Giovanni Crisostomo : Oriente e Occidente tra*

- IV e V secolo*, coll. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93, Rome 2005, p. 231-277.
- BARONE, « Per un' edizione » = BARONE, F. P., « Per un' edizione critica delle omelie *De Davide et Saule* di Giovanni Crisostomo », *Augustinianum* 45 (2005), p. 231-258.
- BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »* = BROTTIER, L., *L'appel des « demi-chrétiens » à la « vie angélique » : Jean Chrysostome prédicateur entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris 2005.
- CANART, « Les manuscrits » = CANART, P., « Les manuscrits copiés par Emmanuel Provataris (1546-1570 environ). Essai d'étude codicologique », *Mélanges Eugène Tisserant*, VI, *Studi e Testi* 236, Vatican 1964, p. 173-287.
- CARTER, *CCG II* = CARTER, R. E., *Codices Chrysostomici Graeci II: Codices Germaniae*, Paris 1968.
- CARTER, *CCG III* = CARTER, R. E., *Codices Chrysostomici Graeci III: Codices Americae et Europae occidentalis*, Paris 1970.
- CARTER, *CCG V* = CARTER, R. E., *Codices Chrysostomici Graeci V: Codicum Italiae pars prior*, Paris 1983.
- FERON – BATTAGLINI, *Codices* = FERON, E. – BATTAGLINI, F., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti iubente Leone XIII Pont. Max. Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae descripti*, Rome 1893.
- LAMBROS, *Catalogue* = LAMBROS, S. P., *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, t. I-II, Cambridge 1895 et 1900, réimpr. Amsterdam 1966.
- LAURIOTIS – EUSTRATIADIS, *Catalogue* = LAURIOTIS, S. – EUSTRATIADIS, S., *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos, with Notices from other Libraries*, coll. *Harvard Theological Studies* 12, Cambridge (MA) 1925 = Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας (τῆς ἐν Ἀγίῳ Ὁρει) συνταχθεῖς ὑπὸ

Σπυρίδωνος μοναχοῦ Λαυριώτου ἱατροῦ, ἐπεξεργασθεῖς δὲ καὶ διασκευασθεῖς ὑπὸ Σωφρονίου Εὐστρατιάδου μητροπολίτου πρ. Λεοντοπόλεως κ. τ. λ., Ἁγιορειτικῶν βιβλιοθήκη II-III, Paris 1925.

LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires* = LENAIN DE TILLEMONT, L. S., *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XI, Paris 1706.

MIQUEL, *Lexique* = MIQUEL, P., *Lexique du désert, étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, coll. *Spiritualité Orientale* 44, Bellefontaine 1986.

NORET, « Fragments bruxellois » = NORET, J., « Fragments bruxellois du ms. grec 6 de la Bibliothèque de l'Université de Messine (fonds du Saint-Sauveur) », *Atti della Accademia peloritana dei Pericolanti, Classe di lettere, filosofia e belle arti* 54 (1977-1978), p. 175-177.

NOWAK, *Le chrétien devant la souffrance* = NOWAK, E., *Le chrétien devant la souffrance. Essai sur la pensée de Jean Chrysostome*, coll. *Théologie historique* 19, Paris, 1972.

OMONT, *Inventaire* = OMONT, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, t. I: *Ancien fonds grec*, codd. 1-1318, Paris, 1886.

PELEANU, « Deux séries » = PELEANU, A., « Deux séries chrysostomiennes : *Sur l'impuissance du diable* et *Sur l'obscurité des prophéties* », *Revue des Études Augustiniennes* 57 (2011), p. 89-108.

PERSIANI, « Contribution » = PERSIANI, G., « Contribution sur l'authenticité de l'homélie chrysostomienne *De Chananaea* (CPG 4529) », *Classica et Mediaevalia* 48 (1997), p. 283-307.

QUANTIN, « Du Chrysostome latin au Chrysostome grec » = QUANTIN, J.-L., « Du Chrysostome latin au Chrysostome grec. Une histoire européenne (1588-1613) », dans

- M. WALLRAFF – R. BRÄNDLE (éd.), *Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters*, Berlin – New York, 2008, p. 267-346
- REGTUIT, *Severian* = REGTUIT, R. F., *Severian of Gabala, Homily on the Incarnation of Christ (CPG 4204): Text, Translation and Introduction*, Amsterdam 1992.
- Science et présence jésuites = Science et présence jésuites entre Orient et Occident. Journée d'études autour de Fronton du Duc*, Paris 2004.
- STILTING, « De S. Joanne Chrysostomo » = STILTING, J., « De S. Joanne Chrysostomo, episcopo Constantinopolitano et ecclesiae doctore, prope Comana in Ponto, commentarius historicus », *Acta Sanctorum, Septembris*, t. IV, Anvers 1753, p. 401-700.
- VLADIMIR, *Sistematikeskoj* = VLADIMIR, Archim., *Sistematikeskoj opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodalnoj (Patriarcei) Biblioteki*, Moscou 1894, trad. fr. X. Grichine – J. Johannet, *Description systématique des manuscrits de la Bibliothèque Synodale Patriarchale de Moscou*, s. l. 1995.
- VOICU, CCG VI = VOICU, S. J., *Codices Chrysostomici Graeci VI: Codicum Civitatis Vaticanae pars prior*, Paris 1999.

CONSPECTVS SIGLORVM

A	<i>Atheniensis, EBE 210</i>	IX ^c - X ^c s.	Hom. I
N	<i>Atheniensis, EBE 212</i>	X ^c s.	Hom. I-II
P	<i>Athous, Prôtaton 7</i>	X ^c s.	Hom. I-II
D	<i>Eblanensis W 131</i>	X ^c s.	Hom. I-II
G	<i>Genuensis, Urbani 12</i>	X ^c s.	Hom. I-II
S	<i>Hierosolymitanus, S. Sabae 25</i>	X ^c s.	Hom. I-II
- U	<i>Vaticanus gr. 559</i>	X ^c s.	Hom. II
B	<i>Thessalonicensis, Vlatadôn 5</i>	X ^c s.	Hom. I-II
F	<i>Constantinopolitanus sine num. [26]</i>	X ^c - XI ^c s.	Hom. I-II
J	<i>Vaticanus gr. 450</i>	X ^c - XI ^c s.	Hom. I
C	<i>Oxoniensis, Collegii Noui 80</i>	X ^c - XI ^c s.	Hom. I-II
- O	<i>Oxoniensis, Roe 24</i>	XI ^c s.	Hom. I-II
M	<i>Parisinus gr. 754</i>	XI ^c s.	Hom. I-II
- R	<i>Parisinus gr. 811</i>	XI ^c s.	Hom. I-II
- E	<i>Monacensis gr. 6</i>	XI ^c s.	Hom. II
V	<i>Vaticanus gr. 1639</i>	XI ^c s.	Hom. I
T	<i>Vaticanus Ottobonianus gr. 428</i>	XI ^c s.	Hom. I-II
- K	<i>Genuensis, Urbani 13</i>	XI ^c s.	Hom. I-II

Liste des abréviations et conventions de l'apparat

a.	ante
mg	in margine
om.	omisit / omiserunt
p.	post
pc	post correctionem
sl	supra lineam
+	addidit / addiderunt
tr.	transposuit / per transpositionem

TEXTE ET TRADUCTION

N. B. La division en numéros est celle de B. de Montfaucon, reproduite en *PG* 49, 257-276, mais les alinéas proposés sont nouveaux. Par commodité, le numéro des colonnes de la *Patrologie* est indiqué dans la marge gauche du texte grec.

<Ὁμιλία α΄>

Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλία πρὸς τοὺς ἐγκαλοῦντας, τίνος ἕνεκεν οὐκ ἐκ μέσου γέγονεν ὁ διάβολος· καὶ ὅτι οὐδὲν ἡμᾶς
5 βλάπτει ἢ τούτου πονηρία ἐὰν προσέχωμεν^α καὶ περὶ μετανοίας.

PG 49,
257

α΄. Ὁ μὲν Ἰσαὰκ ἐπιθυμήσας ποτὲ ἄριστον ἐκ τῶν χειρῶν τοῦ παιδὸς φαγεῖν, τὸν παῖδα εἰς τὴν θήραν ἐξέπεμψεν^β ἐκ τῆς οἰκίας· οὗτος δὲ ὁ Ἰσαὰκ ἐπιθυμήσας ἄριστον ἐκ τῶν ἡμετέρων χειρῶν λαβεῖν,
5 οὐχ ἡμᾶς ἐξέπεμψεν ἐκ τῆς οἰκίας, ἀλλ' αὐτὸς πρὸς τὴν ἡμετέραν ἔδραμε τράπεζαν. Τί τούτου φιλοστοργότερον γένοιτ' ἄν; Τί δὲ ταπεινότερον; Ὅς οὕτω θερμὴν ἐπιδείξασθαι τὴν ἀγάπην κατηξίωσε

Testes OKR D A N PGC SM FBJTV

Tit. 1-2 τοῦ – χρυσοστόμου: τοῦ αὐτοῦ KR D N PG SM FBJV τοῦ ἐν ἀγ. π. ἡμ. ἰω. τοῦ χρ. T om. A || 3 ὁμιλία: λόγος A T om. O D N C FV || ἐγκαλοῦντας: ζητοῦντας A N PC SM FBJTV || ἐκ + τοῦ C S FBT || 4 ὁ διάβολος ante γέγονεν tr. A p. 3 ἕνεκεν tr. N || 5-6 καὶ περὶ μετανοίας om. N

1, 5 ἔπεμψεν P J || 7 φιλόστοργον F

a. Cf. Dt 15, 9

b. Cf. Gn 27, 1-4

<PREMIÈRE HOMÉLIE>

De notre Père parmi les saints, Jean Chrysostome, archevêque de Constantinople, homélie contre ceux qui se plaignent que le diable n'ait pas été éliminé ; et sur le fait que sa malice ne nous nuit en rien si nous sommes attentifs^{a1} ; et sur la conversion².

ÉLOGE DE L'ÉVÊQUE FLAVIEN, PRÉSENT LORS DE L'HOMÉLIE

1. Un jour Isaac, qui désirait manger un repas des mains de son fils, envoya son fils à la chasse^b hors de sa maison ; mais notre Isaac³, qui désirait recevoir un repas de nos mains, au lieu de nous envoyer hors de la maison, est accouru lui-même à notre table. Quoi de plus tendre que ce geste ? Quoi de plus humble ? Lui, il a jugé bon de manifester un amour si brûlant

1. Sur la notion d'attention, en rapport avec Dt 15, 9 ainsi qu'avec le γνῶθι σεαυτόν socratique, voir *infra*, p. 145, n. 3, et P. MIQUEL, *Lexique du désert, étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, *Spiritualité Orientale* 44, Bellefontaine 1986, p. 249-258.

2. Sur la notion de μετάνοια, voir MIQUEL, *Lexique*, p. 181-189.

3. Allusion à l'évêque Flavien ; voir BROTTIER, *SC* 433, p. 379.

καὶ τοσοῦτον καταβῆναι ἡνέσχετο. Διὰ τοι τοῦτο καὶ
 10 ἡμεῖς καὶ τὸν τόνον τῆς φωνῆς καὶ τὴν δύναμιν τῶν
 ποδῶν καταβαλόντες ἀπὸ τῆς ἑωθινῆς διαλέξεως,
 ἰδόντες τὴν πατρικὴν ὄψιν, εὐθὲως ἐπελαθόμεθα τῆς
 ἀσθενείας, ἀπεθέμεθα τὸν ὄκνον, ἀνεπτερώθημεν ὑπὸ
 15 τῆς ἡδονῆς, εἶδομεν τὴν λαμπρὰν πολιὰν καὶ φωτὸς
 ἐνεπλήσθη ἡμῶν ἡ ψυχὴ.

Διὰ τοῦτο καὶ μετὰ προθυμίας τὴν τράπεζαν
 παρατιθέμεθα, ἵνα φαγὼν εὐλογήσῃ ἡμᾶς. Οὐκ
 ἔστιν ἐνταῦθα κλοπὴ καὶ δόλος, καθάπερ ἐκεῖ
 τότε· ἕτερος μὲν ἐπετάγη εἰσενεγκεῖν, ἕτερος δὲ
 20 εἰσήνεγκεν· ἀλλ' ἐγὼ καὶ ἐπετάγην εἰσενεγκεῖν,
 ἐγὼ καὶ εἰσήνεγκα. Εὐλόγησον δὴ ἡμᾶς, ὦ πάτερ,
 εὐλογίαν πνευματικὴν, ἣν πάντες εὐχόμεθα λαβεῖν
 ἀεὶ, τὴν οὐ σοὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐμοὶ καὶ τούτοις
 25 πᾶσι χρησίμην. Παρακάλεσον τὸν κοινὸν ἀπάντων
 ἡμῶν δεσπότην εἰς τὸ μακρὸν γῆρας τοῦ Ἰσαὰκ τὴν
 258 ζωὴν¹ τὴν σὴν ἔξαγαγεῖν. Τοῦτο γὰρ καὶ ἐμοὶ καὶ
 τούτοις τῆς δρόσου τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς πιότητος
 τῆς γῆς^c τιμιώτερον καὶ ἀναγκαιότερον.

1, 10 καί¹: καίτοι OKR || 11 ποδῶν: πολλῶν A N PC SM FBJTV
 ἐκ ποδῶν D λόγων G || 12 πατρικὴν: ἀληθινὴν R || 12-13 τῆς -
 ἀπεθέμεθα om. A || 14 πολιὰν: πόλιν A N PC SM FBJTV || 15
 ἐπλήσθη C || 19 ἐπετάχθη R D || 19-20 ἕτερος δὲ εἰσήνεγκεν
 om. G || 20 ἐπετάχθη R D || 23 ἀεὶ + καὶ A M J || 25 ἡμῶν:
 ante 24 ἀπάντων tr. V om. G || ἰσαὰκ + ἐλθεῖν R || 26 τὴν ζωὴν
 τὴν σὴν: τὴν σὴν ζωὴν D

c. Cf. Gn 27, 28. 39

1. L'arménien suppose la leçon πόνων, qui est aberrante du point de vue du sens. Chrysostome fait ici allusion à sa faiblesse physique. En effet, puisque le prêtre prêchait debout, il était fatigué depuis sa première homélie, prononcée le matin.

2. L'adjectif ἑωθινός (qui apparaît 12 autres fois dans le corpus chrysostomien) désigne le temps du matin, qui se distingue de celui

et a consenti à s'abaisser à ce point ! Voilà pourquoi nous-même, alors que nous avions perdu la force de notre voix et la vigueur de nos pieds¹ depuis l'entretien du matin², à la vue du visage paternel³, nous avons aussitôt oublié la fatigue, nous avons renoncé à l'hésitation, nous avons été transportés par l'aile du plaisir ; à la vue de sa vieillesse⁴ éclatante, notre âme s'est emplie de lumière.

Aussi est-ce même avec empressement que nous dressons la table, afin qu'il y mange et qu'il nous bénisse. Il n'y a là ni vol ni ruse, comme il y en eut alors là-bas. L'un a reçu l'ordre d'apporter, et c'est l'autre qui a apporté ; mais moi, j'ai reçu l'ordre d'apporter, et j'ai apporté moi-même. Bénis-nous, ô Père, d'une bénédiction spirituelle, que nous demandons tous, dans nos prières, de toujours recevoir et qui soit utile non seulement à toi, mais encore à moi et à tous ceux-ci. Supplie celui qui est notre Maître commun à nous tous d'étendre ta vie jusqu'à la longue vieillesse d'Isaac. Car cela, pour moi, aussi bien que pour ceux-ci, est plus précieux et plus nécessaire que la rosée du ciel et la fertilité de la terre^c.

du soir (ἑσπέρινος, remplacé une seule fois par « λυχνικός », *Sur les Actes des Apôtres*, 18, 5, PG 60, 147.57), lorsqu'il fait référence aux sacrifices de l'Ancien Testament (*Lettre d'exil*, 17, SC 103, p. 142-142, l. 44) ; *Sur les Psaumes*, 140, PG 55, 430.31.36.37, 431.24.25.28), ou aux prières des fidèles (*Sur l'Épître aux Hébreux*, 22, 3, PG 63, 158.56), matinales et vespérales. L'adjectif ἑωθινός se trouve une seule fois en relation avec le temps de la nuit, lorsque Jean Chrysostome souligne l'importance des prières faites la nuit et le matin, qui préservent contre la dispersion de la journée (*Sur l'Épître aux Hébreux*, 14, 4, PG 63, 116.21). Suivant le sens le plus fréquent du couple matin-soir, Chrysostome fait référence ici à son discours du matin, qui se distingue de celui-ci, prononcé le soir. Cette idée est renforcée un peu plus loin (H I, 1, 33-34), lorsqu'il parle de l'entretien du matin adressé à « ceux qui se font initier », où l'expression revient sous forme adverbiale : ἑωθεν.

3. L'évêque Flavien (voir *supra*, p. 119, n. 3).

4. L'arménien confirme aussi la leçon πολιῶν, donnée par les manuscrits OKR G.

30 Ἄλλα γὰρ ὥρα λοιπὸν παραθεῖναι τὴν τρά-
 πεζαν· τίς οὖν ἐστὶν αὕτη; Λεῖψανα τῶν πρώην
 εἰρημένων πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην· ἔτι γάρ,
 ἔτι τὸν περὶ τοῦ διαβόλου λόγον ἀνακινουῦμεν ὄν
 πρὸ τούτων τῶν δύο ἡμερῶν ἐκινήσαμεν, ὄν καὶ
 35 ἔωθεν πρὸς τοὺς μυσταγωγουμένους εἶπομεν,
 ὅτε περὶ ἀποταγῆς καὶ συνταγῆς διελεγόμεθα
 τούτοις. Ποιοῦμεν δὲ τοῦτο οὐκ ἐπειδὴ ἡδὺς ἡμῖν
 ὁ περὶ τοῦ διαβόλου λόγος, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀσφαλῆς
 ἡμῖν ἢ περὶ τούτου διδασκαλία. Ἐχθρὸς γάρ ἐστι
 καὶ πολέμιος· μεγάλη δὲ ἀσφάλεια τὰ τῶν ἐχθρῶν
 40 εἰδέναι σαφῶς. Εἰρήκαμεν πρώην ὅτι βία οὐ κρατεῖ,
 οὐδὲ τυραννίδι, οὐδὲ ἀναγκάζων, οὐδὲ βιαζόμενος·
 ἐπεὶ εἰ τοῦτο ἦν, πάντας ἂν ἀπώλεσε. Καὶ τούτου
 τεκμήριον παρηγάγομεν τοὺς χοίρους, ὧν οὐκ
 ἠδυνήθησαν κατατολμησαι οἱ δαίμονες πρὸ τῆς
 45 ἐπιτροπῆς τοῦ δεσπότη^d· τὰ βουκόλια τοῦ Ἰὼβ καὶ
 τὰ ποιμνία· οὐδὲ γὰρ ταῦτα διαφθεῖραι ἐτόλμησεν
 ὁ διάβολος, ἕως ἄνωθεν τὴν ἐξουσίαν ἔλαβεν^c.

1, 32-33 ὄν – ἐκινήσαμεν om. C || 33 τῶν: ante τούτων tr. OK
 post ἡμερῶν < T om. A PG F || 33-34 ὄν – εἶπομεν om. A ||
 34 εἶπαμεν N P M BJV || 35 καὶ συνταγῆς om. G || 37 ὁ: ἡ R ||
 λόγος: διδασκαλίας R || 38 ἡμῖν: ὑμῖν R S || τούτου: τοῦτο S ||
 40 βία post οὐ tr. D || 42 τούτου: τοῦτο C || 43 τοῖς χοίροις C
 || 45 δεσπότη + οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ OK || τοῦ² om. D

d. Cf. Mt 8, 28-32

e. Cf. Jb 1, 12

1. Allusion à un autre discours sur le diable, qui s'est probablement perdu.

2. Voir la note complémentaire 1.

3. Ἀποταγή et συνταγή sont des termes liturgiques consacrés qui désignent le rite unique par lequel les catéchumènes inscrits au début du Grand carême pour l'illumination (μέλλοντες φωτίζεσθαι ou *illuminandi*) déclaraient le renoncement à Satan (ἀπο-) et l'adhésion au Christ (συν-). À Antioche, ce rite avait lieu le Vendredi Saint

POURQUOI LE DIABLE ?

Rappel du dernier discours sur le diable

Mais allons, il est l'heure désormais de dresser la table ; en quoi donc consiste-t-elle ? Ce sont les restes des paroles dites tout récemment¹ à votre Charité. Nous allons continuer, oui, continuer à développer le discours sur le diable que nous avons entrepris il y a deux jours et que nous avons adressé ce matin encore aux initiés², lorsque nous nous entretenions avec eux du renoncement à Satan et de l'adhésion au Christ³. Et si nous procédons ainsi, ce n'est pas parce que nous prenons plaisir à parler du diable, mais parce que l'enseignement à son sujet nous procure la sécurité. En effet, c'est un ennemi privé et public à la fois ; or, il y a une grande sécurité à connaître clairement la conduite de ses ennemis. Nous avons dit précédemment qu'il n'use pas de violence pour dominer, ni d'un pouvoir tyrannique ; il n'a recours ni à la contrainte, ni à la violence. Car si tel était le cas, il nous aurait tous fait périr. Nous en avons fourni pour preuve les porcs⁴, à qui les démons n'ont pas pu s'en prendre avant d'avoir la permission du Maître^d, ainsi que les troupeaux de bœufs et de moutons⁵ de Job : le diable, en effet, n'a pas même osé les détruire tant qu'il n'en avait pas reçu d'en haut l'autorisation^e.

à trois heures de l'après-midi. Jean Chrysostome évoque même les formules liturgiques dont le verbe indique l'origine des deux termes : Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου καὶ τοῖς ἔργοις σου. (...) Καὶ συντάσσομαί σοι, Χριστέ (*Huit catéchèses*, 2, 20 et 21, SC 50 bis, p. 145) ; pour d'autres détails à ce sujet, voir WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 79-83.

4. Voir la note complémentaire 2.

5. Dans le corpus chrysostomien, les termes βουκόλια et ποιμνία apparaissent en relation avec Job seulement trois fois (*Sur les statues*, 2 et 5, PG 49, 33.51 ; 70.14 ; *Sur l'Épître aux Hébreux*, 20, PG 63, 147.5) ; voir aussi la note compl. 2.

Ἐν τοίνυν τοῦτο πρῶτον ἐμάθομεν, ὅτι βία ἡμῶν οὐ κρατεῖ οὐδὲ ἀνάγκη· δεύτερον μετ' ἐκεῖνο προσε-
 50 θήκαμεν, ὅτι καὶ ἀπάτη κρατῶν, οὐδὲ οὕτω πάντων περιγίνεται· καὶ πάλιν αὐτὸν τὸν ἀθλητὴν εἰς μέσον παρηγάγομεν τὸν Ἰώβ, καθ' οὗ μυρία κινήσας μηχανήματα, οὐδὲ οὕτω περιεγένετο, ἀλλὰ καὶ ἤττηθῆεις ἀνεχώρησεν.

259 55 Ἐν ὑπολέλειπται ζήτημα λοιπόν. Ποῖον¹ δὴ τοῦτο; Ὅτι εἰ καὶ μὴ βία, φησί, κρατεῖ, ἀλλ' ἀπάτη καὶ διὰ τοῦτο βέλτιον ἦν αὐτὸν ἀφανισθῆναι. Εἰ γὰρ καὶ περιεγένετο ὁ Ἰώβ^f, ἀλλ' ἠπατήθη ὁ Ἀδὰμ καὶ ὑπεσκελίσθη^g· εἰ δὲ ἀνηρέθη ἐκ τοῦ μέσου
 60 καθάπαξ, οὐδὲ ὁ Ἀδὰμ ἂν ὑπεσκελίσθη ποτέ· νῦν δὲ μένων ἠττᾶται μὲν ὑφ' ἐνός, περιγίνεται δὲ πολλῶν· δέκα αὐτοῦ κρατοῦσιν, ἀλλὰ μυρίων αὐτὸς κρατεῖ καὶ καταγωνίζεται· εἰ δὲ ἀνείλεν αὐτὸν ἐκ τοῦ μέσου, οὐκ ἂν οὐδὲ οἱ μύριοι ἀπώλοντο.

65 Τί οὖν πρὸς τοῦτο ἐροῦμεν; Ὅτι μάλιστα μὲν πολὺ τιμιώτεροι τῶν ἠττωμένων οἱ κρατοῦντες, καὶ οἱ μὲν πλείους, οἱ δὲ ἐλάττους ὄσι. Κρείστων

1, 48 πρῶτον τοῦτο ττ. A || 50 ὅτι καὶ ἀπάτη om. A || οὕτω: τούτω N || 55 ὑπολείπεται G || 56 κρατεῖ φησὶ ττ. A || 57 διὰ τοῦτο: οὕτως R D || 62 δέκα: πολλοὶ δὲ R D || μυρίους OKR D A N GC S FBT || 63 ἀνταγωνίζεται D || 64 οἱ om. N G T || 65 μὲν om. A || 66 πολὺ: πολλοὶ A D || 67 καὶ om. D

f. Cf. Jb 1, 22

g. Cf. Gn 3, 6

1. Chrysostome emploie souvent une métaphore sportive lorsqu'il fait référence à Job. Ainsi, celui-ci est présenté comme « l'athlète de la fermeté » (*À Olympias*, XIV, SC 13 bis, p. 352-353, l. 39), « l'athlète de la piété » (*Homélies sur la Genèse*, 23, 4, PG 53, 202), « l'athlète de l'endurance » (*À Olympias*, XVII, SC 13 bis, p. 372-373, l. 21), « l'athlète de Dieu » (*Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 4, SC 28 bis,

Nous avons donc appris une première chose : ce n'est pas par la violence qu'il nous domine, ni par la contrainte ; nous avons ajouté à ce point un deuxième enseignement : lorsqu'il recourt aussi à la tromperie pour dominer, même ce procédé ne lui permet pas de l'emporter sur tous. Et de nouveau, nous avons introduit comme exemple l'athlète qu'est Job¹, contre lequel le diable déploya d'innombrables stratagèmes, sans pour autant l'emporter : au contraire, il fut vaincu et battit en retraite.

**L'anéantissement
du diable serait
nuisible**

Il reste à examiner une question. Laquelle ? A défaut de dominer par la force, dit-on, c'est par la ruse qu'il domine ; et c'est pourquoi il eût été préférable qu'il fût anéanti². Si, en effet, Job^f l'a emporté, Adam, en revanche, s'est laissé tromper et a trébuché³ ; or s'il avait été supprimé une fois pour toutes, Adam non plus n'aurait jamais trébuché. Mais puisqu'il subsiste, s'il est vaincu par un seul, il l'emporte sur beaucoup et si dix le dominant, il y en a des milliers qu'il terrasse à la lutte. Or, si Dieu l'avait supprimé, ces milliers de gens n'auraient pas été perdus non plus.

Qu'allons-nous objecter à cette difficulté ? Avant tout, que ceux qui le dominant ont beaucoup plus de prix que les vaincus, même si ces derniers sont plus nombreux, et les premiers, moins nombreux. Un seul homme qui accomplit la volonté

p. 266-267, l. 486). Sur la figure de Job chez Jean Chrysostome, voir aussi BROTTIER, *L'appel des «demi-chrétiens»*, p. 274-281.

2. La résolution de ce dilemme, que Jean Chrysostome recommande aux fidèles pour répondre à ceux qui demandent « pourquoi Dieu a laissé le démon », se trouve dans H II, 2, 5-11.

3. Le verbe ὑποσκελιζω, « donner un croc en jambe, faire trébucher », est emprunté au vocabulaire de la Septante (Ps 16, 13 ; 36, 31 ; 139, 5 ; Pr 10, 8 ; 26, 17 ; 26, 18 et Jr 23, 12). Jean Chrysostome l'utilise souvent pour décrire l'action du diable (par ex. *Sur la Providence*, 12, 1, SC 79, p. 182, l. 7 ; *À Olympias*, VIII, 2, SC 13 bis, p. 166, l. 60, etc.), qui essaie de tromper et de faire trébucher l'homme (dans nos homélies, il l'utilise 7 fois avec ce sens).

γὰρ εἷς, φησί, ποιῶν θέλημα κυρίου ἢ μύριοι παρά-
 νομοι^h. Δεύτερον δὲ ὅτι ἀναιρεθέντος τοῦ ἀνταγω-
 70 νιστοῦ, αὐτὸς ὁ κρατῶν ἐπηρεάζεται δι' ἐκείνου.
 Ἐὰν μὲν γὰρ ἀφῆς μένειν τὸν ἀντίπαλον, οἱ ῥαθυ-
 μότεροι οὐχὶ διὰ τοὺς σπουδαιότερους, ἀλλὰ διὰ τὴν
 ἑαυτῶν ῥαθυμίαν ἐπηρεάζονται· ἂν δὲ ἀνέλῃς τὸν
 ἀνταγωνιστὴν, οἱ σπουδαιότεροι διὰ τοὺς ῥαθύμους
 75 ἐπεβουλεύθησαν καὶ τὴν οἰκείαν οὐκ ἐπεδειξάντο
 δύναμιν οὐδὲ τῶν στεφάνων ἐπέτυχον.

β'. Τάχα οὐδέπω συνήκατε τὸ λεχθέν· οὐκοῦν
 ἀνάγκη σαφέστερον αὐτὸ πάλιν εἰπεῖν. Ἐστω
 ἀνταγωνιστὴς εἷς, ἔστωσαν δὲ καὶ ἀθληταὶ δύο
 πρὸς ἐκείνον παλαίειν μέλλοντες, καὶ τούτων τῶν
 5 δύο ἀθλητῶν ὁ μὲν ὑπὸ γαστριμαργίας ἔστω
 διεφθαρμένος, ἡμελημένος, ἐξησθενημένος, ἐκνευ-
 ρισμένος, ἕτερος δὲ σπουδάζων, εὐεκτῶν, ἐν
 παλαίστρᾳ διατρίβων, ἐν γυμνασίοις πολλοῖς,
 πᾶσαν τὴν ἄσκησιν τὴν περὶ τὴν ἀθλησιν ἐπι-
 10 δεικνύμενος. ἂν τοίνυν ἀνέλῃς τὸν ἀνταγωνιστὴν,
 τίνι ἐπηρεάσας τούτων; Ἄρα τῷ ῥαθύμῳ καὶ
 ἀμελεῖ ἢ τῷ σπουδαίῳ καὶ τοσαῦτα πεπονηκότι;
 Εὐδηλον ὅτι τῷ σπουδαίῳ· ὁ μὲν γὰρ διὰ τὸν
 ῥαθύμον ἡδίκηται ἀναιρεθέντος τοῦ ἀνταγωνιστοῦ,
 15 ὁ δὲ ῥαθύμος μένοντος τούτου οὐκ ἔτι διὰ τὸν
 σπουδαῖον ἐπηρεάσται· ἀπὸ γὰρ τῆς οἰκείας ῥα-
 θυμίας κατέπεσεν. Εἶπω καὶ ἑτέραν λύσιν τοῦ
 ζητήματος τούτου, ἵνα μάθῃς ὅτι οὐχ ὁ διάβολος
 ἐπηρεάζει, ἀλλ' ἡ οἰκεία ῥαθυμία πανταχοῦ ὑπο-
 20 σκελίζει τοὺς μὴ προσέχοντας.

1, 68 φησί om. F

2, 2 σαφέστερον ἀνάγκη ττ. A || 2-3 ἔστω – εἷς om. R || 3 δὲ
 om. C || 4-5 πρὸς – δύο om. R || 4 τῶν om. A || 6 ἐξησθενημένος
 om. C || 6-7 ἐκνευρισμένος om. F || 8 παλαίστραις PGC SM FB
 || 12 καί: τῷ JV || 12-13 καί – σπουδαίῳ om. K || 15 ῥαθυμότερος
 R || διὰ τὸν: δυνατὸν D || 16 σπουδαιότερον D || 19 ἢ om. A
 || 19-20 ὑποσκελίζει πανταχοῦ ττ. A

du Seigneur, dit l'Écriture, vaut mieux que les milliers qui transgressent la loi^h. En second lieu, nous dirons que la suppression de l'adversaire lèse celui-là même qui domine. En effet, si on permet à l'adversaire de subsister, les gens négligents sont lésés non pas à cause des gens zélés, mais à cause de leur propre négligence, tandis que si l'on supprime l'adversaire, les gens zélés sont désavantagés à cause des gens négligents, et ils ne manifestent pas leur propre capacité ni n'obtiennent les couronnes.

Exemple sportif 2. Peut-être n'avez-vous pas encore compris ce que je viens de dire ; il est donc nécessaire de le redire plus clairement. Soit un adversaire, un seul, contre deux athlètes¹ s'apprêtant à l'affronter à la lutte ; de ces deux athlètes, que l'un soit, à cause de sa gloutonnerie, corrompu, insouciant, affaibli, énérvé, et l'autre plein de zèle, vigoureux, passant son temps à la palestres, multipliant les entraînements physiques, pratiquant manifestement tous les exercices préparant à la lutte. Eh bien, si tu supprimes leur adversaire, lequel de ces deux hommes as-tu lésé ? Celui qui est négligent et insouciant, ou l'homme qui est plein de zèle et qui a fourni de si grands efforts ? Bien évidemment, c'est l'homme plein de zèle. En effet, ce dernier a subi un préjudice du fait du négligent, une fois qu'on a supprimé l'adversaire, tandis que le négligent, si l'adversaire subsiste, n'a pas été lésé à cause de l'homme zélé : c'est du fait de sa propre négligence qu'il est tombé. Je veux proposer encore une autre solution à cette question, afin que tu comprennes que ce n'est pas le diable qui lèse, mais que c'est la négligence propre à chacun qui fait trébucher partout ceux qui ne sont pas attentifs.

h. Cf. Si 16, 3

1. Suivant l'exemple de saint Paul, Jean Chrysostome aime utiliser des métaphores athlétiques : voir J.A. SAWHILL, *The Use of Athletic Metaphores in the Biblical Homilies of S. John Chrysostom*, Princeton 1928.

Ἀφείσθω ὁ διάβολος ὁ σφόδρα πονηρός· πονηρὸς οὐ φύσει, ἀλλὰ προαιρέσει καὶ γνώμη. Ὅτι γὰρ οὐκ ἔστι φύσει πονηρὸς ὁ διάβολος, ἀπ' αὐτῶν τῶν ὀνομάτων μάθανε.

- 25 Διάβολος γὰρ ἀπὸ τοῦ διαβάλλειν εἴρηται· διέβαλε γὰρ τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν θεόν· Οὐχὶ δωρεὰν σέβεταιί σε Ἰώβ^α, λέγων, ἀλλ' ἀπόστειλον τὴν χεῖρά σου καὶ ἄψαι πάντων ὧν ἔχει· εἰ μὴν εἰς πρόσωπόν σε εὐλογῆσει^β. Διέβαλε πάλιν τὸν θεὸν
30 πρὸς τὸν ἄνθρωπον· Πῦρ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, λέγων, καὶ κατέφαγε τὰ πρόβατα^γ. Ἐσπούδαζε γὰρ αὐτὸν πείσαι ὅτι ἄνωθεν ἐκ τῶν οὐρανῶν ὁ πόλεμος οὗτος ἀνερριπίσθη, καὶ συνέκρουσε τὸν οἰκέτην πρὸς τὸν δεσπότην καὶ τὸν δεσπότην
35 πρὸς τὸν δοῦλον· μᾶλλον δὲ οὐ συνέκρουσεν, ἀλλ' ἐπεχείρησε μὲν, οὐκ ἴσχυσε δέ, ἴν' ὅταν ἴδης

2, 21-22 πονηρὸς om. R || 27 ἰώβ + τὸν κύριον R || 28 ἄψομαι D || πάντων om. D A N PG SM FBTV || εἰ: ἡ G M^{corr} || μὴν: μὴ OK N PG S FJV || 29 εὐλογῆσει: βλασφημήσει OK N PG S FJV || 31 κατέφλεγε O G || 32 πείσαι: ποιῆσαι A || τοῦ οὐρανοῦ A || 33 οὗτος ante 32 ὁ τι. C || 33-35 τὸν – δοῦλον: τὸν δεσπότην πρὸς τὸν δοῦλον καὶ τὸν οἰκέτην πρὸς τὸν δεσπότην T || 34-35 καὶ – δοῦλον om. R || 35 δοῦλον: οἰκέτην A

2. a. Jb 1, 9 b. Jb 1, 11 c. Jb 1, 16

1. Jean Chrysostome affirme plusieurs fois que le mal n'est pas par nature (οὐ φύσει πονηρὸν ἢ κακία, *Sur l'Épître aux Romains*, 12, PG 60, 503.40-41; προαιρέσεώς ἐστι τὸ πᾶν καὶ οὐ φύσεως, *Huit catéchèses*, 1, 10, SC 50 bis, p. 112), mais l'idée que le diable n'est pas mauvais par nature n'est reprise qu'une fois ailleurs, dans l'hom. 19 *Sur Matthieu* (PG 57, 282.13).

2. Γνώμη, terme plus usuel que γνώσις, implique à la fois l'idée de connaissance et celle d'avis, de décision prise en connaissance de cause (CHANTRAINE, *DELG*, p. 224). Nous avons choisi de traduire γνώμη par décision.

3. Nous retrouvons cette idée dans l'hom. 2 *Sur la Deuxième épître aux Corinthiens* (PG 61, 402.32-34). La deuxième partie, où le diable

Les attributs du diable Qu'on laisse de côté le diable et sa grande méchanceté; il est mauvais non par nature¹, mais par choix et décision². Car le diable n'est pas mauvais par nature : apprends-le de ses noms eux-mêmes.

Calomniateur En effet, *diabolos*, diable, vient de *diabal-lein*, « calomnier », car il a calomnié l'homme auprès de Dieu³ : *Est-ce pour rien que Job te vénère*⁴ ? dit-il, *mais étends la main*⁵ *et touche à tout*⁶ *ce qu'il possède ; je gage qu'il te bénira*⁷ *en face*^b ! Inversement, il a calomnié Dieu devant l'homme, en disant : *Le feu <de Dieu> est tombé du ciel et il a dévoré tes moutons*^c. Il s'efforçait, en effet, de convaincre Job que cette guerre avait été précipitée du haut du ciel, et il brouilla le serviteur avec le Maître et le Maître avec le serviteur. Ou plutôt, il ne les brouilla pas ; il entreprit de le faire, sans en avoir la force, afin qu'en voyant un autre

conseille à l'homme de calomnier Dieu, nous la retrouvons aussi dans l'hom. 3 *Sur le destin et la Providence* (PG 50, 759.23-27).

4. Cette citation apparaît environ 20 fois chez Chrysostome, notamment dans les homélies *Sur les statues* et le commentaire *Sur Job*. Il est intéressant de remarquer que c'est dans les mêmes homélies (*Sur les statues*, 2 et 5, PG 49, 26.28 ; 30.10 ; 69.47) que figurent les deux citations (sur trois) où Chrysostome emploie les termes βουκόλια καὶ ποιμνία en relation avec Job (cf. *supra*, p. 123, n. 5).

5. Cette citation (Jb 1, 11) apparaît 10 fois dans le corpus chrysostomien, surtout dans le comm. *Sur Job* (4 fois), mais elle est une seule fois mise en relation avec la citation Jb 1, 9 (*Sur les statues*, 2, PG 49, 26.44).

6. Nous avons préféré la leçon des manuscrits OKR, qui donnent le texte de la Septante.

7. Nous avons choisi la leçon εὐλογήσει, qui est un euphémisme, à la place de βλασφημήσει, que donnent la plupart des manuscrits, d'une part, parce que c'est la leçon de la Septante, et d'autre part parce que Chrysostome utilise le même mot à d'autres endroits lorsqu'il cite Jb 1, 11 (par ex. comm. *Sur Job*, II, 1, SC 346, p. 156, l. 17 ; *Sur l'Épître aux Ephésiens*, 19, PG 62, 130 ; etc.). Le remplacement de εὐλογήσει par βλασφημήσει a en fait été entraîné par une première altération : μὴ devenu la négation μὴ (on devrait avoir ἦ μὴ au lieu de εἰ μὴ).

260 ἕτερον συγκρουόμενον οἰκέτην πρὸς τὸν δεσπότην,
 τὸν Ἀδὰμ πρὸς τὸν θεόν, καὶ πιστεύοντα αὐτοῦ τῇ
 40 διαβολῇ, μάθησ' ὅτι οὐκ ἀπὸ τῆς οἰκειᾶς¹ δυνάμεως,
 ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐκείνου ῥαθυμίας τε καὶ ἀμελείας τὴν
 ἰσχὺν ἔλαβε.

Διάβολος τοίνυν διὰ τοῦτο εἴρηται· τὸ διαβάλλειν δὲ καὶ μὴ διαβάλλειν οὐ φύσις ἐστίν, ἀλλὰ
 πρᾶγμα γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον, συμβαῖνον
 45 καὶ ἀποσυμβαῖνον· τὰ δὲ τοιαῦτα οὐ φύσεως ἐπέχει
 τάξιν οὐδὲ οὐσίας. Οἶδα ὅτι πολλοῖς δυσκατάληπτος
 ὁ λόγος οὗτος ὁ περὶ τῆς οὐσίας καὶ τῶν συμβε-
 βηκότων, ἀλλ' εἰσὶν οἱ καὶ λεπτότερον ἀκούειν
 δυνάμενοι· διόπερ καὶ ἡμεῖς ταῦτα εἰρήκαμεν.

50 Βούλεσθε καὶ ἐφ' ἕτερον ὄνομα ἔλθω; Καὶ ὄψεσθε
 κάκεινο οὐ τῆς οὐσίας οὐδὲ τῆς φύσεως ὄνομα ὄν.
 Πονηρὸς καλεῖται, ἡ δὲ πονηρία οὐ φύσεώς ἐστιν,
 ἀλλὰ προαιρέσεως· καὶ γὰρ καὶ αὕτη ποτὲ μὲν
 ἐγγίνεται, ποτὲ δὲ ἀπογίνεται. Μὴ γὰρ δὴ τοῦτό
 55 μοι εἶπης, ὅτι ἐπ' ἐκείνου διαπαντὸς μένει· καὶ γὰρ
 καὶ ἐπ' ἐκείνου οὐκ ἐξ ἀρχῆς ἦν, ἀλλὰ μετὰ ταῦτα
 ἐπεγένετο, διὸ καὶ ἀποστάτης^d λέγεται. Τίνος δὲ
 ἔνεκεν πονηρὸς λέγεται ;

Καίτοι πολλῶν ἀνθρώπων ὄντων πονηρῶν, μόνος
 60 ἐκεῖνος κατ' ἐξοχὴν λέγεται τοῦτο. Τί δήποτε
 οὖν οὕτω καλεῖται ; Ὅτι οὐδὲν παρ' ἡμῶν ἡδίκη-

2, 40 τε om. OK || 44 γινόμενον R S || καὶ om. R || ἀπο-
 γινόμενον: ἀπογιγν- S V om. R || 47 ὁ² om. A || 55 μοι om. KR
 G || 56 καὶ om. A || 57-58 τίνος - λέγεται om. D A N PG SM
 FBjTV || 59 καίτοι: καίπερ OR || 60 ἐκεῖνος + πονηρὸς D A N
 PG SM FBjTV || τοῦτο om. D A N PG SM FBjTV

d. Cf. Jb 26, 13

1. Ἀμέλεια, qui désigne l'insouciance, la négligence, est un terme beaucoup moins utilisé par Chrysostome que ῥαθυμία. Dans des

serviteur se brouiller avec le Maître, Adam avec Dieu, et croire la calomnie du diable, tu comprends que ce n'est pas de sa propre capacité, mais de la négligence et de l'insouciance¹ de cet homme que le diable a tiré sa force.

C'est donc pour cette raison qu'il est appelé diable (« calomniateur »). Or, calomnier et ne pas calomnier n'est pas le fait de la nature, mais quelque chose qui apparaît et disparaît, un « accident » qui va et qui vient. Ce genre de choses ne tient pas à l'ordre de la nature, ni de l'essence. Je sais que, pour beaucoup, ce discours sur l'essence et les accidents est difficile à saisir, mais certains sont capables d'écouter un discours plus subtil ; c'est bien pourquoi nous avons employé ces mots.

Malin et apostat Voulez-vous que j'en vienne à un autre nom ? Vous verrez que ce nom-ci non plus n'est pas le nom de l'essence, ni de la nature. On l'appelle le Malin² ; or la malignité ne relève pas de la nature, mais du choix. Elle aussi, en effet, tantôt apparaît, tantôt disparaît. Et ne va pas m'objecter qu'elle est un attribut permanent du diable ; car à l'origine elle ne lui était pas attachée, mais c'est ensuite qu'elle lui est advenue ; c'est pourquoi on l'a aussi appelé apostat^{d3}. Mais pourquoi l'appelle-t-on le Malin ?

En vérité, bien que beaucoup d'hommes soient mauvais, seul le diable est appelé le Malin par excellence. Pourquoi donc est-il appelé ainsi ? Parce que, alors qu'il n'avait subi

textes attribués à Chrysostome, ces termes sont quelquefois utilisés, comme ici, pour insister sur le danger que constitue la négligence (*Sur le jeûne*, PG 60, 718.57 ; PG 62, 758.57). Sur ἀμέλεια, voir MIQUEL, *Lexique*, p. 39-48.

2. Le diable est dénommé le Malin par le Christ lui-même, dans la prière du Notre Père (Mt 6, 13) et à d'autres occasions (par ex. Mt 13, 19.38 ; cf. Ep 6, 16). Nous traduisons πονηρός par Malin (et non par « mauvais ») seulement lorsqu'il s'agit du nom du diable.

3. La thématique de l'envie, à côté de celle de l'apostasie, est aussi bien illustrée par IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, V, 24, 4, SC 153, p. 305-307.

μένος, οὐ μικρόν, οὐ μέγα ἐγκαλεῖν ἔχων, ἰδὼν
τιμηθέντα τὸν ἄνθρωπον, εὐθέως ἐβάσκηεν αὐτοῦ
τοῖς ἀγαθοῖς. Ταύτης οὖν τῆς πονηρίας τί γένοιτ' ἄν
65 χειρόν, ἀλλ' ἢ ὅταν ἔχθρα καὶ πόλεμος ἢ μηδεμίαν
εὐλογον αἰτίαν ἔχων;

Ἀφείσθω τοίνυν ὁ διάβολος, καὶ παραγάγωμεν
εἰς μέσον τὴν κτίσιν, ἵνα μάθῃς ὅτι οὐχ ὁ διάβολος
ἡμῖν αἴτιος τῶν κακῶν, ἐὰν θέλωμεν προσέχειν·
70 ἵνα μάθῃς ὅτι ὁ ἀσθενὴς τὴν προαίρεσιν καὶ
ἡμελημένος καὶ ῥάθυμος, καὶ διαβόλου οὐκ ὄντος
καταπίπτει καὶ εἰς βάραθρα πολλὰ κακίας ἑαυτὸν
καταβάλλει. Ὁ διάβολος πονηρὸς ἐστίν· οἶδα καὶ γώ,
καὶ ὠμολόγηται τοῦτο παρὰ πᾶσιν, ἀλλὰ μετὰ
75 ἀκριβείας πρόσεχετε τοῖς μέλλουσι ῥηθήσεσθαι
νῦν. Οὐ γὰρ τὰ τυχόντα ἐστίν, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν πολλα-
χοῦ πολλοὶ πολλάκις γίνονται λόγοι, ὑπὲρ ὧν πολλή
μάχη καὶ πόλεμος οὐχὶ πιστοῖς πρὸς ἀπίστους μόνον,
ἀλλὰ καὶ πιστοῖς πρὸς πιστούς· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ
80 ὀδύνης γέμον.

γ'. Ὁ μὲν οὖν διάβολος ὠμολόγηται, καθὼς ἔφην,
πονηρὸς εἶναι παρὰ πᾶσι· τί περὶ τῆς κτίσεως
ἐροῦμεν τῆς καλῆς ταύτης καὶ θαυμαστῆς; Ἥ καὶ
ἢ κτίσις πονηρά; Καὶ τίς οὕτω μιαιρὸς, τίς οὕτως
5 ἀναίσθητος καὶ παραπλήξ ὡς κατηγορησάμενος τῆς
κτίσεως; Τί οὖν περὶ ταύτης ἐροῦμεν; Οὐ γὰρ ἐστὶ

2, 64 τί: τίς T || 68 εἰς + τὸ A || ὅτι om. OK || 72 καταπίπτει:
πίπτει R || πολλὰ κακίας: πολλάκις OK A || 73 καταβάλλει:
ἐμβάλλει OKR || 75 πρόσεχε A N G S FBJV || 77 πολλοὶ: πολλοῖς
D A N P S post πολλάκις tr. OKR || 78 πιστοῖς + καὶ N ||
80 γέμων A N

3, 3 θαυμασίας OKR F || 4 καὶ τίς om. D || οὕτω: οὗτος C T
om. D || μιαιρὸς: πονηρὸς C om. D || οὕτως: οὗτος T

1. L'expression ἡμῖν αἴτιος τῶν κακῶν apparaît également chez Chrysostome en relation avec Dieu, dans l'hom. 23 *Sur les Actes des Apôtres* (PG 60, 181.17).

aucun tort de notre part, qu'il ne pouvait ni peu ni prou nous faire de reproche, dès qu'il a vu l'homme honoré, il l'a jalosé pour ses biens. Que pourrait-il donc y avoir de pire que cette méchanceté, sinon quand elle tourne à la haine et à la guerre sans motif fondé ?

**Le mal vient
d'un mauvais
usage du bien**

Laissons donc le diable de côté pour porter notre attention sur la création, afin que tu comprennes que ce n'est pas le diable qui est responsable de nos maux¹, si nous voulons bien faire attention ; afin que tu comprennes que l'homme faible dans son choix, insouciant et négligent, même sans le diable tombe et se jette lui-même dans bien des abîmes de méchanceté. Oui, le diable est mauvais ; je le sais, moi aussi, et c'est un fait unanimement reconnu, mais prêtez attention² à ce que je vais dire à présent. Car ce ne sont pas n'importe quelles matières, mais des matières qui suscitent bien des discussions en bien des endroits et bien des circonstances, qui suscitent une bien grande bataille et une bien grande guerre³, non des croyants contre les incroyants seulement, mais aussi des croyants entre eux. Et cela me remplit de chagrin.

La création 3. De l'aveu général – comme je le disais – le diable est mauvais ; mais que dirons-nous de la création, de cette création belle et admirable ? Est-ce que la création aussi est mauvaise ? Mais qui est assez impur, stupide ou dément pour accuser la création⁴ ? Que dirons-nous donc

2. La leçon προσέχετε est aussi confortée par l'arménien.

3. Allusion aux controverses et débats contre le manichéisme.

4. Le manichéisme considérait la création comme mauvaise. *L'Index generalis* des œuvres de Chrysostome, PG 64, 305-306, montre le souci récurrent qu'il avait de lutter contre le manichéisme. Ainsi, dans le traité *Sur la Providence*, 4, 12, SC 79, p. 89 : « Parmi les manichéens et d'autres hérétiques, les uns ont dit que <la création> n'était pas l'œuvre d'un Dieu bon, les autres, après en avoir retranché une partie, l'ont attribuée à une matière qui s'est engendrée elle-même et ont décidé qu'elle était indigne de l'action créatrice de Dieu. »

- πονηρά, ἀλλὰ καὶ καλὴ καὶ δεῖγμα τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας καὶ δυνάμεως καὶ φιλανθρωπίας ἐστίν. Ἄκουσον γοῦν πῶς αὐτὴν ὁ προφήτης θαυμάζει, λέγων· Ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου, κύριε. Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας^α. Οὐ καθέκαστον ἐπεξῆλθεν, ἀλλὰ παρεχώρησε τῷ ἀκαταλήπτῳ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ. Ὅτι δὲ καὶ χρησίμως αὐτὴν οὕτω καλὴν καὶ μεγάλην ἐποίησεν, ἄκουσόν τινος λέγοντος ὅτι
- Ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται^β. Ἄκουσον καὶ τοῦ Παύλου λέγοντος· Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοραῖται^γ.
- Τούτων γὰρ ἕκαστος ἠνίξαστο δι' ὧν εἶπεν ὅτι αὕτη πρὸς θεογνωσίαν ἡμᾶς^δ χειραγωγεῖ· ὅτι αὕτη ποιεῖ ἐπιγινώσκειν τὸν δεσπότην. Τί οὖν, ἐὰν ἴδωμεν τὴν καλὴν ταύτην καὶ θαυμαστὴν αὐτὴν γενομένην ἀσεβείας αἰτίαν πολλοῖς, αἰτιασόμεθα αὐτὴν; Οὐδαμῶς, ἀλλ' ἐκείνους τοὺς μὴ χρησαμένους εἰς δέον τῷ φαρμάκῳ. Ποῦ οὖν ἀσεβείας αἰτία αὕτη ἢ χειραγωγοῦσα πρὸς θεογνωσίαν; Ἐσκοτίσθησαν, φησὶν, ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν οἱ φιλόσοφοι^δ, καὶ ἐσεβάσθησαν, καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα^ε. Οὐδαμοῦ διάβολος

3, 16 καὶ om. V || 18 ποιήμασιν + αὐτοῦ A || 21 πρὸς + τὴν A || 23 θαυμασίαν OKR || 24 ἀσεβείας om. T || 30 οὐδαμοῦ διάβολος om. A

3. a. Ps 103, 24
e. Rm 1, 25

b. Sg 13, 5

c. Rm 1, 20

d. Rm 1, 21

1. Jean Chrysostome emploie très souvent le terme φιλανθρωπία et l'adjectif φιλόανθρωπος pour désigner l'amour que Dieu porte aux hommes, manifesté dans toutes les circonstances. Sur l'évolution de cette notion dans la littérature antique, ainsi que sur son importance

d'elle ? Que loin d'être mauvaise, elle est belle, elle est la preuve de la sagesse de Dieu, de sa puissance et de l'amour qu'il porte aux hommes¹. Écoute par exemple comment le prophète l'admire, quand il dit : *Que tes œuvres sont grandes, Seigneur ! Toutes avec sagesse tu les fis*^a ! Il ne les a pas exposées en détail, mais il s'en est remis à la sagesse incommensurable de Dieu. C'est aussi de façon utile qu'il a fait la création si belle et si grande ; écoute quelqu'un le dire : *La grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur*^{b2}. Écoute aussi Paul le dire : *Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres*^c.

En effet, chacun de ces témoins a laissé entendre par ses paroles que c'est la création qui nous conduit vers la connaissance de Dieu, que c'est elle qui fait reconnaître le Maître. Eh quoi ? Si nous voyons cette création belle et admirable devenir elle-même une cause d'impiété pour beaucoup, l'accuserons-nous ? En aucune façon, mais nous accuserons ceux qui ne se servent pas du remède comme il faut. Où voit-on que cette création, qui conduit vers la connaissance de Dieu, est cause d'impiété ? Ils ont été couverts de ténèbres, dit l'Apôtre, *dans leurs raisonnements*, les philosophes^{d3}, *ils ont adoré et servi la créature de préférence au Créateur*^e. Il n'est nullement question

dans l'œuvre de Jean Chrysostome, voir BROTTIER, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 377-378, et MALINGREY, SC 79, *Sur la Providence*, p. 130-131, n. 1. Sur l'utilisation du terme φιλανθρωπία dans le langage chrétien, voir H. PÉTRÉ, *Caritas*, Paris 1948, p. 207-211 (cf. MALINGREY, *Lettre d'exil*, SC 103, p. 86-87, n. 2).

2 Citation largement utilisée par Jean Chrysostome : voir BROTTIER, SC 433, p. 143, n. 5.

3. Citation légèrement modifiée par rapport au texte du Nouveau Testament, qui est ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία (« ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements et leur cœur inintelligent s'est enténébré ») ; Οἱ φιλόσοφοι est une adaptation du verset suivant (Rm 1, 22) : φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνησαν, « dans leur prétention à la sagesse ils sont devenus fous ».

ἐνταῦθα, οὐδαμοῦ δαίμων ἐνταῦθα, ἀλλὰ κτίσις
 εἰς τὸ μέσον πρόκειται μόνη διδάσκαλος τῆς θεο-
 γνωσίας. Πῶς οὖν γέγονεν ἀσεβείας αἰτία; Οὐ
 παρὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀμέλειαν
 35 τῶν μὴ προσεχόντων. Τί οὖν; Ἀναιρήσομεν καὶ τὴν
 κτίσιν, εἰπέ μοι;

Καὶ τί λέγω περὶ τῆς κτίσεως; Ἐπὶ τὰ μέλη ἔλθωμεν
 τὰ ἡμέτερα· καὶ γὰρ καὶ ταῦτα εὐρήσομεν ἀπωλείας
 αἰτία ἐὰν μὴ προσέχωμεν, οὐ παρὰ τὴν οἰκείαν δὲ
 40 φύσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἡμετέραν ῥαθυμίαν. Σκόπει δέ·
 ὀφθαλμὸς ἐδόθη ἵνα βλέπων τὴν κτίσιν δοξάζῃς τὸν
 κτίστην καὶ τὸν δεσπότην· ἀλλ' ἐὰν μὴ καλῶς χρήσῃ
 τῷ ὀφθαλμῷ, μοιχείας σοι γίνεται πρόξενος· γλῶττα
 δὲ ἐδόθη ἵνα εὐφημῆς, ἵνα ὑμνῆς τὸν ποιητὴν· ἀλλ' ἐὰν
 45 μὴ καλῶς προσέχῃς, βλασφημίας σοι γίνεται αἰτία·
 χεῖρες δὲ ἐδόθησαν ἵνα ἀνατείνῃς αὐτὰς εἰς εὐχάς·
 ἀλλ' ἐὰν μὴ νήφῃς, εἰς πλεονεξίαν αὐτὰς ἐκτείνεις·
 πόδες ἐδόθησαν ἵνα τρέχῃς εἰς καλὰ ἔργα· ἀλλ' ἐὰν
 ἀμελῆς, τὰς πονηρὰς δι' αὐτῶν ἔξεις πράξεις.

50 Ὅραξ ὅτι τὸν ἀσθενῆ πάντα βλάπτει; Ὅραξ ὅτι
 τὸν ἀσθενῆ καὶ τὰ φάρμακα τὰ σωτήρια εἰς θάνατον
 ἐμβάλλει, οὐ παρὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, ἀλλὰ παρὰ τὴν
 ἀσθενείαν τὴν ἐκείνου; Ἐποίησεν οὐρανὸν ὁ θεός,
 ἵνα θαυμάσῃς τὸ ἔργον προσκυνήσῃς τὸν τεχνίτην·
 55 ἀλλ' ἕτεροι τὸν ποιητὴν ἀφέντες, αὐτὸν τὸν οὐρανὸν
 προσεκύνησαν· ταῦτα δὲ ἀπὸ τῆς ἐκείνων ῥαθυμίας
 τε καὶ ἀνοίας.

3, 31 ἐνταῦθα¹-ἐνταῦθα² om. A || δαίμονες OKR || 32 εἰς om. A
 || μόνη + ἡ OKR || 33 γοῦν O N C V || 37 κτίσεως om. D || 38 καὶ
 ταῦτα om. F || 39 οὐ: οὐπω C || 41-42 τὸν κτίστην καὶ om. A
 N V || 42 τὸν om. T || 43 πρόξενος: αἴτιος R || 44 δὲ om. T ||
 ποιητὴν: δεσπότην R D || 46 δὲ om. D A N PC SM FB ||
 50 ἀσθενῆ + καὶ τὰ A || πάντα βλάπτει om. C || 50-51 ὄραξ²-
 ἀσθενῆ om. GC || 51 σωτήρια + εἰς σωτήριαν A || 53 οὐρανὸν
 post θεός tr. A || 54 τεχνίτην: δεσπότην D A N PG SM FB|TV ||
 56 δὲ om. C

du diable ici, il n'est nullement question du démon, mais c'est la création qui est offerte comme seule à même d'enseigner la connaissance de Dieu. Comment donc est-elle devenue cause d'impiété ? Ce n'est pas par sa propre nature, mais par l'insouciance¹ de ceux qui ne sont pas attentifs. Eh quoi ? Allons-nous supprimer jusqu'à la création, dis-moi ?

Mais pourquoi parler de la création ?
Le corps humain Considérons nos propres membres² ! En effet, nous trouverons qu'ils sont eux aussi cause de perdition si nous ne prêtons pas attention, non par leur propre nature, mais par notre négligence à nous. Examine ce point : l'œil t'a été donné afin qu'en regardant la création, tu glorifies le Créateur et le Maître ; mais si tu ne te sers pas bien de ton œil, il devient pour toi le pourvoyeur de l'adultère. La langue t'a été donnée pour que tu loues, pour que tu chantes le Créateur ; mais si tu n'es pas assez attentif, elle devient pour toi cause de blasphème. Les mains t'ont été données pour que tu les élèves dans les prières ; mais si tu n'es pas vigilant, tu les tends pour la convoitise. Les pieds t'ont été donnés pour que tu courres accomplir de belles œuvres ; mais si tu es insouciant, tu en feras les instruments des actions mauvaises.

Vois-tu que tout nuit à l'homme faible³ ? Vois-tu que même les remèdes salutaires poussent l'homme faible vers la mort, non par leur propre nature, mais par sa faiblesse à lui ? Dieu a fait le ciel afin qu'en admirant l'œuvre, on adore l'Artisan⁴ ; mais d'autres, oubliant le Créateur, ont adoré le ciel lui-même, et cela, à cause de leur négligence et de leur déraison.

1. Voir *supra*, p. 130-131, n. 1.

2. Encore une allusion au manichéisme, qui considérait que le corps était mauvais. Voir *supra*, p. 133, n. 4.

3. Même idée dans l'hom. 54 *Sur les Actes des Apôtres*, PG 60, 378.9.

4. La leçon τεχνίτην est confortée par l'arménien.

Ἄλλὰ τί λέγω κτίσιν καὶ μέλη; Τί τοῦ σταυροῦ
 σωτηριωδέστερον γένοιτ' ἄν; Ἄλλ' ὁ σταυρὸς οὗτος
 60 σκάνδαλον τοῖς ἀσθενοῦσι γέγονεν· Ὁ λόγος γὰρ
 ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστί,
 τοῖς δὲ σωζόμενοις δύναμις θεοῦ ἐστί^f. Καὶ πάλιν·
 Ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον,
 Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσι δὲ μωρίαν^g. Τί
 65 τοῦ Παύλου διδασκαλικώτερον γένοιτ' ἄν καὶ τῶν
 ἀποστόλων; Ἄλλ' οἱ ἀπόστολοι οὗτοι ὁσμὴ θανάτου
 τοῖς πολλοῖς ἐγένοντο. Φησὶ γοῦν· Οἷς μὲν ὁσμὴ
 θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὁσμὴ ζωῆς εἰς ζωὴν^h.
 Ὅραξ ὅτι ὁ μὲν ἀσθενῆς καὶ ἀπὸ τοῦ Παύλου βλάπτει-
 70 ται, ὁ δὲ ἰσχυρὸς οὐδὲ ἀπὸ τοῦ διαβόλου ἀδικεῖται;

δ'. Βούλει καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ τὸν λόγον γυμ-
 νάζωμεν; Τί τῆς σωτηρίας ἐκείνης ἴσον; Τί τῆς
 παρουσίας ἐκείνης χρησιμώτερον; Ἄλλ' αὕτη ἡ
 παρουσία ἡ σωτηριώδης, ἡ χρησίμη, πολλοῖς προσ-
 5 θήκη κολάσεως γέγονεν. *Εἰς κριμα γάρ, φησίν, ἐγὼ*
ἦλθον εἰς τὸν κόσμον τοῦτον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες
βλέψωσι καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται^a. Τί
 λέγεις; Τὸ φῶς πηρώσεως αἴτιον γέγονεν; Οὐ τὸ φῶς
 πηρώσεως αἴτιον γέγονεν, ἀλλ' ἡ ἀσθένεια τῶν
 10 ὀφθαλμῶν τῆς ψυχῆς τὸ φῶς ὑποδέξασθαι οὐκ
 ἴσχυσεν.

3, 58 καὶ μέλη τί: καὶ μὴν puncto interrog. ante καὶ positu D
 A N PG SM FBJTV || 60 τοῖς ἀσθενοῦσι σκάνδαλον tr. O ||
 γέγονεν om. R || 61 ὁ om. D || 62 ἐστί om. D N PG SM FBJTV
 || 63 ἡμεῖς δὲ om. D N PGC SM FBJTV || 64 ἔθνεσι: ἔλλησι
 OKR FT || 67 τοῖς om. OKR || ἐγένετο G || 68 ὁσμὴ om. N ||
 69 μὲν om. A || 70 ἀπὸ: ὑπὸ OKR C || ἀδικεῖται: βλάπτεται A

4, 2 τί¹ - ἴσον post 3 παρουσίας tr. OKR || 2-3 ἴσον - ἐκείνης
 om. C || 3 ἐκείνης: χριστοῦ OKR || 5 γέγονεν: ἐγένετο A ||
 8 αἴτιον πηρώσεως tr. OKR || 9 πηρώσεως αἴτιον: α. π. tr. OKR
 α. D π. A G

f. 1 Co 1, 18

g. 1 Co 1, 23

h. 2 Co 2, 16

La Croix
et les Apôtres

Mais pourquoi parler de la création et des membres¹ ? Quoi de plus salutaire que la Croix ? Or cette Croix est devenue un scandale² pour les faibles : *Le langage de la Croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, puissance de Dieu^f*. Et encore : *Nous proclamons un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens^g*. Que peut-il y avoir de plus apte à instruire que Paul et les apôtres ? Or ces apôtres ont été pour la multitude une odeur de mort. Paul dit, par exemple : *Pour les uns, odeur de mort qui conduit à la mort, et pour les autres odeur de vie qui conduit à la vie^h*. Vois-tu qu'à l'homme faible même Paul nuit, tandis que l'homme fort ne subit pas de dommage même du diable ?

Le Christ même 4. Veux-tu que notre discours s'exerce en parlant aussi du Christ ? Quoi d'égal à ce salut-là ? Quoi de plus utile que cette venue-là ? Mais cette venue salutaire, utile, est devenue pour beaucoup un surcroît de châtement. *En effet, dit-il, c'est pour un discernement que moi je suis venu en ce monde : pour que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles^a*. Que veux-tu dire ? La lumière est-elle devenue cause de cécité ? Ce n'est pas la lumière qui est devenue cause de cécité, mais c'est la faiblesse des yeux de l'âme qui n'a pas eu la force de recevoir la lumière³.

4. a. Jn 9, 39

1. Nous avons préféré la leçon de OKR, plus satisfaisante du point de vue du sens, qui est donnée aussi par la tradition arménienne: κτίσιν καὶ μέλη; τί (plutôt que κτίσιν; καὶ μὴν).

2. Dans le traité *Sur la Providence*, 15, SC 79, p. 214-218, Chrysostome reprend le thème du scandale de la Croix, avec la même citation (1 Co 1, 23-24) ; après la Croix il mentionne, tout comme ici, les Apôtres (15, 4), avec la même citation (2 Co 2, 16), et la venue du Christ (15, 5-6), avec une citation comparable (Jn 15, 22 là et Jn 9, 39 dans notre texte) ; et de même enfin, l'exemple de l'Écriture (15, 6).

3. On retrouve cette métaphore chez un bon nombre des Pères pour disculper Dieu de la responsabilité du mal. Cf. par ex. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *À Autolycus* I, 2, SC 20, p. 60-62.

Εἶδες πῶς ἀσθενῆς πάντοθεν βλάπτεται, ὁ δὲ ἰσχυρὸς πάντοθεν ὠφελεῖται; Πανταχοῦ γὰρ ἡ προαίρεσις αἰτία, πανταχοῦ ἡ γνώμη κυρία. Ἐπεὶ ὁ
 15 διάβολος, εἰ βούλει μαθεῖν, καὶ χρήσιμος ἡμῖν ἐστίν, ἔαν εἰς δέον αὐτῷ χρώμεθα καὶ τὰ μεγάλα ἡμᾶς ὠφελεῖ καὶ κερδαίνομεν οὐ τὰ τυχόντα.

262 Καὶ τοῦτο¹ ἐδείξαμεν καὶ ἀπὸ τοῦ Ἰώβ· ἔξεστι δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ Παύλου μαθεῖν· περὶ γὰρ τοῦ
 20 πεπορνευκότος γράφων οὕτω λέγει· Παράδοτε τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾶ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ^b. Ἴδου καὶ σωτηρίας αἴτιος ὁ διάβολος γέγονεν, ἀλλ' οὐ παρὰ τὴν αὐτοῦ γνώμην, ἀλλὰ παρὰ τὴν τέχνην τοῦ ἀποστόλου. Καθάπερ
 25 γὰρ οἱ ἰατροὶ ἐχίδνας λαμβάνοντες καὶ τὰ ὀλέθρια αὐτῶν ἀποτέμνοντες μέλη τὰ θηριακὰ κατασκευάζουσι φάρμακα, οὕτω καὶ ὁ Παῦλος ἐποίησεν ὅσον χρήσιμον ἦν ἀπὸ τῆς κολάσεως τῆς ἐπαγομένης παρὰ τοῦ διαβόλου λαβών, τὸ λοιπὸν εἶασεν.
 30 Ἴνα γὰρ μάθῃς ὅτι οὐχ ὁ διάβολος τῆς σωτηρίας αἴτιος, ἀλλ' ἀπολέσαι τὸν ἄνθρωπον ἠπείγετο καὶ καταπιεῖν, ὁ δὲ ἀπόστολος διὰ τῆς αὐτοῦ σοφίας τὴν λύμην ἐνέκοψεν, ἄκουσον ἐν τῇ δευτέρᾳ τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ τί φησι περὶ αὐτοῦ
 35 τοῦ πεπορνευκότος· Κυρώσατε εἰς αὐτὸν ἀγάπην^c,

4, 12 πῶς: ὅτι D N PGC SM FBJTV || 15 εἰ om. A || 18 ἐδείξαμεν + πολλοστὸν D A N PGC SM FBJTV || 25 ἰατροὶ + ποιουσιν OKR || λαμβάνουσι C || 31 ἠπείγετο post 32 καταπιεῖν tr. N V || 35 τοῦ om. N

b. 1 Co 5, 5 c. 2 Co 2, 8

1. La leçon πῶς donné par les manuscrits OKR A est confortée par l'arménien.

2. La même idée revient, exprimée d'une manière plus concise, dans H II, 1, 33.

Partout le mal vient d'un choix As-tu vu comment¹ tout nuit au faible, tandis que le fort de tout tire profit ? Partout, en effet, c'est le choix qui est responsable, partout c'est la décision qui est souveraine². Car le diable, si tu veux le savoir, nous est aussi utile, pour peu que nous l'utilisions comme il faut ; il nous apporte de grands profits et les gains que nous en retirons ne sont pas sans importance³.

Le rôle du diable et ses limites : exemple de Paul et du débauché Et cela, nous l'avons montré⁴ par l'exemple de Job⁵ ; mais on peut également l'apprendre par Paul. En effet, écrivant au sujet du débauché, il parle ainsi : *Livrez cet individu à Satan pour la perte de sa chair, afin que l'esprit soit sauvé*^b. Voici que le diable est devenu aussi cause de salut, non par sa propre décision, mais par l'art de l'Apôtre. En effet, de même que les médecins attrapent des vipères et prélèvent leurs organes mortifères pour préparer des remèdes contre les morsures venimeuses, de même a procédé Paul : il a retenu du châtement amené par le diable seulement ce qui était utile, et il a laissé le reste.

Et, afin de comprendre que ce n'est pas le diable qui était cause de salut, – il n'avait qu'une hâte : détruire et engloutir l'homme –, mais que c'est l'Apôtre, qui, dans sa sagesse, a retranché sa malfaisance, écoute ce qu'il dit du débauché même, dans la Deuxième épître aux Corinthiens : *Faites prévaloir envers lui la charité*^c,

3. Cette affirmation, reprise dans H II, 2, 7-11, constitue le point de vue de Chrysostome sur la présence du diable dans le monde et se retrouve dans bien d'autres endroits de son œuvre, par ex. dans l'hom. 54 *Sur les Actes des Apôtres*.

4. De même que le groupe OKR, l'arménien ne donne pas ἐδείξαμεν + πολλοστὸν.

5. Allusion, sans doute, à la prédication du matin, cf. aussi H I, 1, 33-34.

μή πως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῆ ὁ τοι-
 οὔτος^d καὶ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ^c.
 Προεξαρχάσωμεν τῆς φάρυγγος τοῦ θηρίου τὸν
 40 ἄνθρωπον, φησίν. Ὡς γὰρ δημίῳ πολλάκις ἐχρήσα-
 το τῷ διαβόλῳ ὁ ἀπόστολος· οἱ δὲ δήμιοι κολάζουσι
 μὲν τοὺς ἡμαρτηκότας, οὐ μὴν ὅσον βούλονται,
 ἀλλ' ὅσον οἱ δικάζοντες ἐπιτρέπουσιν· οὗτος γὰρ
 δημίῳ νόμος, τῷ νεύματι τοῦ δικαστοῦ προσέχοντα
 τιμωρεῖσθαι.

45 Εἶδες εἰς ὅσον ἀξίωμα ἀνέβη ὁ Παῦλος; Ὁ σῶμα
 περικείμενος τῷ ἄσωμάτῳ ὡς δημίῳ ἐχρήσατο· καὶ
 ὡσπερ ὁ κοινὸς δεσπότης λέγει τῷ διαβόλῳ περὶ τοῦ
 Ἰώβ, παραγγέλλων οὕτως, Ἄψαι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ^f,
 πλὴν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μὴ ἄψη^e, ὄρους αὐτῷ διδούς
 50 καὶ μέτρα τιμωριῶν, ἵνα μὴ προπετεὺς ὢν τὸ θηρίον
 ἀναισχυντότερον ἐπιπηδήσῃ, τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος
 ποιεῖ· παραδούς γὰρ αὐτῷ τὸν πεπορνευκότα, φησίν·
Εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς^h· τουτέστι τῆς ψυχῆς αὐ-
 τοῦ μὴ ἄψη^e. Εἶδες αὐθεντίαν οἰκέτου; Μὴ τοίνυν
 55 φοβοῦ τὸν διάβολον, κἂν ἄσώματος ᾗ· προσέκρουσε
 γάρ· οὐδὲν δὲ τοῦ προσκεκρουκότος ἀσθενέστερον,
 κἂν μὴ σῶμα περικείμενος ᾗ· ὡσπερ οὖν οὐδὲν τοῦ
 παρρησίαν ἔχοντος ἰσχυρότερον, κἂν σῶμα περιφέρῃ
 θνητόν.

4, 38 φάρυγγος om. V || 43 δικαστοῦ: δικάζοντος A ||
 45 παῦλος: ἀπόστολος D A N PG SM FBJTV || 47 ὡσπερ: ὅπερ
 D N PGC SM FBJTV || 47 δεσπότης om. A || 56 δὲ om. D A ||
 57 οὐδὲν om. A

d. 2 Co 2,7 e. 2 Co 2,11 f. Jb 2,5 g. Cf. Jb 2,6
 h. 1 Co 5, 5

1. On retrouve l'exemple des médecins (H I, 4, 24-27) et des bour-
 reaux vis-à-vis des juges (H I, 4, 39-44) au §5 de l'hom. 3 *Sur*
l'obscurité des prophéties (PELEANU, *La troisième homélie*, t. II, p. 52,
 l. 374 et p. 54, l. 403-405, PG 49, 251-252).

2. La leçon Παῦλος est appuyée par l'arménien.

de peur que cet homme-là ne vienne à sombrer dans une tristesse excessive^d et que nous ne soyons dupés par Satan^e. Arrachons d'abord l'homme de la gueule de la bête, veut-il dire. Car l'Apôtre s'est servi souvent du diable comme d'un bourreau. Or, les bourreaux punissent les coupables non pas autant qu'ils le veulent, mais autant que les juges le leur ordonnent ; telle est, en effet, la loi du bourreau : châtier en étant attentif au signe de tête du juge¹.

As-tu vu à quelle dignité s'est élevé Paul² ? Lui qui est entouré d'un corps s'est servi de celui qui n'a pas de corps comme d'un bourreau. Notre Maître commun dit au diable au sujet de Job, en l'exhortant ainsi : *Touche sa chair*^f, mais ne touche pas à son âme^g, lui donnant des bornes et une mesure pour les châtiments, pour éviter que la bête, dans sa précipitation, ne mette trop d'impudence dans ses assauts : c'est cela aussi que fait l'Apôtre. En effet, après lui avoir livré le débauché, il dit : *pour la perte de sa chair*^h, c'est-à-dire : « Ne touche pas à son âme^g. » As-tu vu le pouvoir du serviteur ? N'aie donc pas peur du diable, même s'il est sans corps ; de fait il a frappé, mais rien n'est plus faible que celui qui a frappé, même s'il n'est pas entouré d'un corps ; de même, donc, rien n'est plus fort que celui qui a l'assurance confiante⁴, même s'il est revêtu d'un corps mortel.

3. La citation diffère du texte de la Septante : pour la première partie, Chrysostome cite Ἄψαι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (Jb 2, 5) au lieu de Ἄψαι τῶν ὀστέων αὐτοῦ καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ ; et pour la seconde, Chrysostome cite πλὴν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μὴ ἄψη (Jb 2, 6) au lieu de μόνον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ διαφύλαξον. La première partie de la citation figure encore deux fois dans le corpus chrysostomien, sous la même forme (*Sur les Psaumes*, 5, PG 55, 368.19), tandis que la seconde apparaît complète seulement une fois (*Sur la première épître aux Corinthiens*, 15, 3, PG 61, 124.38), et plusieurs fois partielle (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μὴ ἄψη ou αὐτοῦ μὴ ἄψη), notamment dans le comm. *Sur Job*.

4. L'expression παρρησίαν ἔχειν provient du Nouveau Testament (1 Jn 2, 28 ; 3, 21 ; 4, 17 ; Phm 8 ; He 10, 19). Sur les emplois bibliques

- ε'. Ταῦτά μοι πάντα εἴρηται νῦν, οὐχ ἵνα τὸν διάβολον ἐγκλημάτων ἀπαλλάξω, ἀλλ' ἵνα ὑμᾶς ἐλευθερώσω τῆς ῥαθυμίας. Καὶ γὰρ σφόδρα βούλεται ἐκεῖνος τῶν ἡμετέρων ἀμαρτημάτων ἐπ' αὐτὸν ἄγειν
 5 τὴν αἰτίαν, ἵνα ταύταις ταῖς ἐλπίσι τρεφόμενοι καὶ πᾶν εἶδος κακίας ἐπιόντες, πολλὴν αὐξήσωμεν καθ' ἑαυτῶν τὴν κόλασιν, οὐδεμιᾶς τυγχάνοντες συγγνώμης ἀπὸ τοῦ μετατιθέναι ἐπ' αὐτὸν τὴν αἰτίαν· ὥσπερ οὐδὲ ἡ Εὐα^α ἔτυχεν.
- 10 Ἄλλ' ἡμεῖς μὴ τοῦτο ποιῶμεν, ἀλλ' ἐπιγνώμεν ἑαυτούς^β, ἐπιγνώμεν τὰ τραύματα. Οὕτω γὰρ καὶ τὰ φάρμακα ἐπιθεῖναι δυνασόμεθα· ὁ γὰρ τὴν νόσον ἀγνοῶν οὐδεμίαν ποιήσεται τῆς ἀρρωστίας ἐπιμέλειαν. Ἡμάρτομεν πολλά· οἶδα καὶ γὰρ πάντες
 15 γὰρ ἐσμεν ἐν ἐπιτιμίοις· ἀλλ' οὐκ ἀπεστερήμεθα συγγνώμης οὐδὲ ἐξεπέσομεν μετανοίας· ἔτι γὰρ ἐν τῷ σκάμματι ἐστήκαμεν, καὶ ἐν τοῖς ἀγῶσι τῆς μετανοίας ἐσμέν.

5, 7 τυχόντες R || 9 ὥσπερ + οὖν D A N PGC SM FBJTV || 10 ποιήσομεν R || ἀλλ' ἐπιγνώμεν om. S || 15 ἐσμεν post ἐπιτιμίοις tr. A || 16 ἐξεπέσαμεν OKR D C F

5. a. Cf. Gn 3, 13.16

b. Cf. Pr 12, 26

de παρρησία, voir p. JOÛON, « Divers sens du mot παρρησία dans le Nouveau Testament » dans *Recherches de science religieuse* 30 (1940), p. 239-241. Sur la παρρησία chez Jean Chrysostome, voir MALINGREY, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 231, n. 4 et *Sur la Providence*, SC 79, p. 66-67, n. 2; G. J. M. BARTELINK, « Παρρησία dans les œuvres de Jean Chrysostome », *Studia Patristica* 16 = TU 129 (1985), p. 441-448 et la note compl. de BROTTIER, SC 433, p. 373-374. Dans l'hom. 5 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Jean Chrysostome explique tout spécialement, et dans un tout autre contexte que dans notre texte, ce qu'est l'assurance véritable, opposée à l'audace (SC 28 bis, p. 312, l. 488-495).

PARÉNÈSE

Connaissance de la
fragilité humaine et
de soi-même

5. Si je vous ai dit tout cela maintenant, ce n'est pas pour affranchir le diable des accusations qui pèsent sur lui, mais pour vous libérer de votre négligence¹. De fait, il souhaite fortement, lui, se voir attribuer la responsabilité de nos péchés, afin que, nourris par de telles attentes, et nous livrant à toute sorte de mal, nous augmentions le châtement qui nous menace, sans obtenir aucun pardon pour avoir rejeté sur lui la responsabilité – comme Ève², qui ne l'a pas obtenu² non plus.

Mais nous, ne faisons pas cela, et connaissons-nous nous-mêmes³, connaissons nos blessures ! C'est ainsi, en effet, que nous pourrions appliquer les remèdes ; car celui qui ne connaît pas sa maladie ne pourra prendre aucun soin de son état. Nous avons commis beaucoup de péchés⁴ ; je le sais moi aussi : tous, nous méritons des châtements ; mais nous ne sommes pas privés de pardon ni exclus d'une conversion : nous sommes encore debout sur l'aire de lutte et nous sommes dans les combats de la conversion.

1. Idée reprise dans H II, 1, 18-20. Cette idée se trouve pour la première fois chez Chrysostome dans la *Consolation à Stagire I*, PG 47, 435.36.

2. Nous avons édité la leçon du groupe OKR confortée par l'arménien (ὥσπερ οὐδέ).

3. Formule proche de la célèbre maxime delphique γνῶθι σεαυτόν, reprise par Socrate, qui apparaît dans deux *spuria* de Chrysostome (*Synopse*, PG 56, 363.46 et *Sur le publicain et la pharisien*, PG 62, 725.27). Cette idée est exprimée aussi dans H II, 5, 43-47. À ce sujet voir aussi P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris 1975, notamment t. I, p. 109 (cf. H II, 5, 104-105) et 129, n. 63.

4. L'expression se retrouve une seule fois dans le corpus chrysostomien, dans l'hom. 20 *Sur les statues*, PG 49, 205.44.

20 Γέρων εἶ καὶ πρὸς τὴν ἐσχάτην ἀπήντηκας
 263 ἔξοδον; Μὴ νομίσης μηδὲ οὕτως ἐκπεπτωκένας
 μετανοίας μηδὲ ἀπογνῶς¹ τῆς σωτηρίας ἑαυτοῦ,
 ἀλλ' ἐννόησον τὸν ληστήν τὸν ἐν τῷ σταυρῷ ἐλευ-
 θερωθέντα^ε. Τί γὰρ τῆς ὥρας ἐκείνης βραχύτερον,
 25 καθ' ἣν ἐστεφανοῦτο; Ἄλλ' ὅμως ἤρκεσεν αὐτῷ καὶ
 αὕτη πρὸς σωτηρίαν. Νέος εἶ; Μὴ θαρσῆσης τῇ
 νεότητι, μηδὲ νομίσης ἱκανὴν ἔχειν προθεσίαν τῆς
 ζωῆς· Ἡ γὰρ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί,
 οὕτως ἔρχεται^δ. Διὰ τοῦτο ἄδηλον ἡμῶν ἐποίησε
 τὴν τελευτήν, ἵνα δῆλῃν ποιησώμεθα τὴν σπουδὴν
 30 καὶ τὴν πρόνοιαν. Οὐχ ὀρᾶς ἄώρους καθ' ἑκάστην
 ἡμέραν ἀναρπαζομένους; Διὰ τοῦτο παραινεῖ
 τις λέγων· Μὴ ἀνάμενε ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον
 μηδὲ ἀναβάλλου ἡμέραν ἐξ ἡμέρας^ε, μή ποτε, ὡς
 μέλλεις, ἐκτριβῆς.
 35 Ὁ γέρων ἐκείνην ἐχέτω τὴν παραινέσιν· ὁ νέος
 ταύτην ἐχέτω τὴν νοουθεσίαν. Ἄλλ' ἐν ἀσφαλείᾳ
 εἶ, καὶ πλουτεῖς, καὶ κομᾶς χρήμασι, καὶ οὐδέν σοι
 γίνεται δεινόν; Ἄλλ' ἄκουσον τί φησιν ὁ Παῦλος·
 Ὅταν δὲ λέγωσιν εἰρήνην καὶ ἀσφάλειαν, τότε
 40 αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος^ε. Πολλῆς γέμει
 μεταβολῆς τὰ πράγματα· οὐκ ἐσμέν κύριοι τῆς
 τελευτῆς· γενώμεθα κύριοι τῆς ἀρετῆς· φιλάνθρω-
 πός ἐστιν ὁ δεσπότης ἡμῶν Χριστός.

5, 20 μηδὲ: δὲ C || ἐκπεπτωκένας + τῆς D || 21 τῆς σωτη-
 ρίας ἑαυτοῦ: τ. ἐ. σ. τρ. OK om. R || 28 ἐποίησε ἡμῶν τρ. S ||
 30 πρόνοιαν: προθυμίαν T || 31 ἀρπαζομένους OKR C T ||
 33 ἡμέραν ἐξ OKR D F^{ms} om. A N PGC SM FBJTV || 35-36 ἐχέτω
 - ταύτην om. C || 36 ἐχέτω ταύτην τρ. S || 39 ἀσφάλεια OKR ||
 42 ἀρετῆς: μεταβολῆς R || 43 ἡμῶν + ἰησοῦς OK || χριστός om. R

Es-tu vieux et parvenu à l'ultime sortie ? Ne va pas penser, même ainsi, que tu es exclu d'une conversion et ne va pas désespérer de ton salut ; songe au contraire au brigand libéré sur la croix^{c1}. En effet, quoi de plus bref que cette heure où il a été couronné ? Et pourtant, elle lui a suffi pour son salut. Es-tu jeune ? Ne te fie pas à ta jeunesse, en pensant que tu as un délai de vie suffisant : *en effet, le jour du Seigneur arrive comme un voleur en pleine nuit*^d. Il ne nous a pas fait connaître notre fin, pour que nous fassions connaître notre zèle et notre intention. Ne vois-tu pas chaque jour des gens emportés prématurément ? C'est la raison pour laquelle quelqu'un prodigue ce conseil : *Ne tarde pas pour te tourner vers le Seigneur et ne remets pas de jour² en jour^e*, pour éviter d'être anéanti à force de tarder !

Que le vieillard conserve ce conseil ! Que le jeune homme conserve cet avertissement ! Connais-tu la sécurité, la richesse, l'orgueil que procure la fortune, et l'absence de danger ? Eh bien, écoute ce que dit Paul : *Lorsqu'ils disent paix et sécurité, c'est alors que tout d'un coup fond sur eux la perdition*^f. Les affaires humaines sont pleines de bouleversements ; nous ne sommes pas maîtres de notre fin : devenons maîtres de notre vertu ! Notre Maître, le Christ, aime les hommes.

1. L'image du bon larron comme modèle de pénitence à l'âge de la vieillesse apparaît dès le premier écrit de Jean Chrysostome, la *Lettre à Théodore*, 4, SC 117, p. 68, l. 20-21.

2. L'arménien conforte la leçon que nous avons retenue, figurant dans les manuscrits OKRD F^{mg}, qui donnent la citation complète de la Septante. Dans les autres textes (*À Théodore*, SC 117, p. 68, Lettre 4, l. 30-31 ; *Contre ceux qui attaquent la vie monastique*, 3, 17, PG 47, 378.13 ; *Sur Matthieu*, 68, 5, PG 58, 647.19, etc.) où Chrysostome cite Si 5, 7, il donne aussi la citation complète. La seule différence avec le texte de la Septante est le verbe : Chrysostome emploie toujours ἀναβάλλω, alors que la Septante a ὑπερβάλλω.

Βούλεσθε εἶπω καὶ μετανοίας ὁδοῦς; Πολλαὶ τινές
 45 εἶσι καὶ ποικίλοι καὶ διάφοροι, καὶ πᾶσαι πρὸς
 τὸν οὐρανὸν φέρουσιν.

Ἔστι πρώτη μετανοίας ὁδὸς ἀμαρτημάτων
 κατάγνωσις. Λέγε γὰρ σὺ πρῶτος τὰς ἀνομίας
 σου, ἵνα δικαιωθῆς⁵· διὸ καὶ ὁ προφήτης ἔφη· Εἶπα
 50 Ἐξαγορεύσω κατ' ἐμοῦ τὴν ἀνομίαν μου τῷ κυρίῳ,
 καὶ σὺ ἀφήκας τὴν ἀσέβειαν τῆς καρδίας μου^h.
 Κατάγνωθι τοίνυν καὶ σὺ τῶν ἡμαρτημένων· ἀρκεῖ
 τοῦτο τῷ δεσπότη πρὸς ἀπολογία. Ὁ γὰρ καταγνοὺς
 τῶν ἡμαρτημένων ὀκνηρότερός ἔσται πρὸς τὸ τοῖς
 55 αὐτοῖς πάλιν περιπεσεῖν. Κίνησον τὸν κατήγορον
 ἔνδον τὸ σὸν συνειδός, ἵνα μὴ ἐκεῖ κατήγορον ἔχῃς
 ἐπὶ τοῦ βήματος τοῦ κυρίου. Μία μὲν οὖν μετανοίας
 ὁδός, ἀρίστη αὕτη.

Ἔστι δὲ καὶ ἑτέρα ταύτης οὐκ ἐλάττων, τὸ μὴ
 60 μνησικακεῖν τοῖς ἐχθροῖς, τὸ κρατεῖν ὀργῆς, τὸ
 ἀφιέναι τὰ συνδουλικὰ ἀμαρτήματαⁱ· οὕτω γὰρ
 ἡμῖν ἀφεθήσεται καὶ τὰ εἰς τὸν δεσπότην γεγενη-
 μένα· ἰδοὺ καὶ δεύτερον ἀμαρτημάτων καθάρσιον.
 Ἐὰν γὰρ ἀφήτε, φησί, τοῖς ὀφειλέταις ὑμῶν, καὶ ὁ
 65 Πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ἀφήσει ὑμῖνⁱ.

Βούλει καὶ τρίτην μαθεῖν μετανοίας ὁδόν; Εὐχὴ
 ζέουσα καὶ ἀκριβής, καὶ ἀπὸ βαθυτάτης καρδίας
 τοῦτο ποιεῖν. Οὐκ εἶδες ἐκείνην τὴν χήραν, πῶς
 τὸν ἀναίσχυντον δικαστὴν^k ἐπεσπάσατο; Σὺ
 70 δὲ ἡμερον ἔχεις δεσπότην καὶ προσηνῆ καὶ φιλάν-

5, 46 φέρουσαι OKR || 48 πρῶτος post 49 σου tr. OKR ||
 ἀνομίας: ἀμαρτίας A N PGC SM FBJTV || 49 εἶπον N PGC
 SM FBJ || 51 ἀφήκας: ἀφείλες N G SM FBJ || 52 καὶ τοίνυν tr.
 OKR || 54 ἔσται: ἐστι JV om. A || τὸ om. C || 56 ἔνδον: ἐνδοθεν
 OR || σὸν om. PG SM J || 57 ἐπὶ τοῦ βήματος om. R || κυρίου:
 χριστοῦ OK N M om. R || 64 φησί om. A || 68 τοῦτο om. OK ||
 ποιεῖν: ποίει A S om. OK || 70 ἔχεις + τὸν C

Les voies de la conversion Voulez-vous que je dise aussi les voies de la conversion¹ ? Elles sont nombreuses, variées et différentes, mais elles mènent toutes vers le ciel.

1^{re} voie La première voie de la conversion, c'est de condamner ses péchés. En effet, *toi, sois le premier à dire tes péchés, afin d'être justifié*^g. Aussi le prophète disait-il : *J'ai dit : j'irai au Seigneur confesser ma faute, et toi, tu as absous l'impiété de mon cœur*^h. Condamne donc toi aussi tes péchés ! Cela suffit au Maître pour ta défense. En effet, celui qui condamne ses péchés sera moins prompt à retomber dans les mêmes erreurs. Éveille en toi l'accusateur qu'est ta propre conscience, afin de ne pas trouver d'accusateur là-bas, au tribunal du Seigneur². Voilà donc une voie de conversion, et c'est la meilleure.

2^e voie Il en est encore une autre, qui n'est pas inférieure à la première : ne pas garder rancune à ses ennemis, maîtriser sa colère, remettre les péchés de ses compagnons de servitudeⁱ. C'est ainsi, en effet, que seront remis aussi nos péchés envers le Seigneur. Voilà une deuxième manière de purifier ses péchés. *Car si vous remettez à vos débiteurs*, dit-il, *votre Père céleste aussi vous remettra à vous*^j.

3^e voie Veux-tu apprendre encore une troisième voie de conversion ? C'est la prière fervente et consciencieuse, qui vient du plus profond du cœur. N'as-tu pas vu comment cette veuve s'est gagné le juge impudent^k ? Or toi, tu as un maître doux, favorable et qui aime les hommes. La

g. Is 43, 26 h. Ps 31, 5 i. Cf. Mt 18, 33 j. Mt 6, 14
k. Cf. Lc 18, 2-8

1. Voir note compl. 3 sur les voies de la conversion.

2. Expression équivalente à 2 Co 5, 10, *ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ*, « devant le tribunal du Christ ».

264

θρωπον¹ ἐκείνη κατ' ἐχθρῶν ἦται, σὺ δὲ οὐ κατ' ἐχθρῶν αἰτεῖς, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς σεαυτοῦ σωτηρίας.

Εἰ δὲ καὶ τετάρτην θέλεις μαθεῖν, τὴν ἐλεημοσύνην ἐρῶ· πολλὴν γὰρ δύναμιν αὕτη ἔχει, καὶ
75 ἄφατον. Καὶ γὰρ τῷ Ναβουχοδοноόσορ εἰς πᾶν εἶδος κακίας ἐλθόντι καὶ πᾶσαν ἀσέβειαν ἐπελθόντι φησὶν ὁ Δανιήλ· Βασιλεῦ, ἡ βουλή μου ἄρεσάτω σοι, καὶ τὰς ἁμαρτίας σου ἐν ἐλεημοσύναις λύτρωσαι καὶ τὰς ἀνομίας σου ἐν οἰκτιρμοῖς
80 πενήτων¹. Τί γένοιτο ταύτης ἴσον τῆς φιλανθρωπίας; Μετὰ μυρία ἁμαρτήματα, μετὰ τοσαύτας παρανομίας ἐπαγγέλλεται καταλλάττεσθαι τῷ προσκεκρουκότι^m, εἰ τοὺς συνδούλους φιλανθρωπέυσοιτο τοὺς αὐτοῦ.

85 Καὶ τὸ μετριάζειν δὲ καὶ ταπεινοφρονεῖν τῶν εἰρημένων ἀπάντων οὐχ ἦττον δαπανᾷ ἁμαρτημάτων φύσιν. Καὶ μάρτυς ὁ τελώνης, κατορθώματα μὲν οὐκ ἔχων εἰπεῖν, ἀντὶ δὲ πάντων τὴν ταπεινοφροσύνην προσφέρων καὶ τὸ βαρὺ
90 τῶν ἁμαρτημάτων ἀποτιθέμενος φορτίονⁿ. Ἴδου πέντε μετανοίας ὁδοὺς ἐδείξαμεν, πρώτην τὴν κατάγνωσιν τῶν ἡμαρτημένων, δευτέραν τὸ ἀφεῖναι τοῖς πλησίον τὰ ἁμαρτήματα, τρίτην τὴν ἀπὸ τῆς εὐχῆς γιγνομένην, τετάρτην τὴν ἀπὸ τῆς ἐλεημοσύνης, πέμπτην τὴν ἀπὸ τῆς ταπεινοφροσύνης.
95

5, 73 εἰ – τετάρτην om. R || 74 αὕτη δύναμιν tr. OKR || 76 καὶ – ἐπελθόντι om. A || 78 καὶ om. OR D A TV || 80 ἴσον om. A || 83 τοῖς συνδούλοις D P M FJV || 83-84 φιλανθρωπέυσοιτο: -σεται V -σασθαι R || 84 τοὺς: τοῖς D P M FJV || 86 δαπανᾷ + τῶν OKR || 87 ἁμαρτημάτων + τὴν OKR || 89 βαρύτατον C || 90 τῶν ἁμαρτημάτων om. C || 91 ἐπεδείξαμεν OK

1. Dn (S') 4, 27 m. Cf. Mc 7, 8; Lc 11, 10 n. Cf. Lc 18, 10-14

demande que faisait cette femme était dirigée contre des ennemis, mais la tienne n'est pas dirigée contre des ennemis : tu la fais pour ton propre salut !

4^e voie Et si tu veux apprendre encore une quatrième voie, je parlerai de l'aumône, car son pouvoir est grand, et même indicible. C'est ainsi qu'à Nabuchodonosor, qui s'était abandonné à toutes sortes de maux, qui s'était livré à toutes sortes d'impiétés, Daniel dit : *Roi, que mon conseil te plaise ! Rachète tes péchés par les aumônes et tes iniquités en ayant pitié des pauvres*¹ ! Qu'est-ce qui pourrait égaler cet amour pour les hommes¹ ? Après des milliers de péchés, après tant d'iniquités, la réconciliation est promise à celui qui a frappé^m, pour peu qu'il montre son amour pour ses compagnons de servitude.

5^e voie En outre, la modération et l'humilité n'effacent pas moins la nature des péchés que tout ce que nous avons dit. Le publicain en est témoin : il ne peut citer de bonnes actions, mais, à la place de toutes, il offre l'humilité² et dépose ainsi le lourd fardeau de ses péchésⁿ³. Voilà, nous avons montré les cinq voies de la conversion : la première c'est de condamner ses péchés ; la deuxième, de remettre les péchés du prochain, la troisième naît de la prière, la quatrième prend son origine de l'aumône, et la cinquième de l'humilité.

1. Voir *supra*, p. 134-135, n. 1.

2. Cf. *Sur Jean*, 33, 3, PG 59, 192 : « Rien n'est égal à l'humilité. C'est pourquoi le Christ a commencé par là ses béatitudes » ; *Sur Matthieu*, 15, 2, PG 57, 224-225 : « Même si tu rassembles quoi que ce soit – prière, aumône, tempérance ou n'importe quel autre bien –, sans humilité tout s'écroule et va à sa perte. »

3. Jean Chrysostome associe souvent l'image du fardeau à la notion de péché. Sur l'emploi de cette métaphore chez Chrysostome, voir BROTTIER, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, p. 368.

Μὴ τοίνυν ἄργει, ἀλλὰ πάσας ταύτας καθ' ἐκάσ-
 την ὄδευε τὴν ἡμέραν· καὶ γὰρ εὐκολοὶ αἱ ὁδοί,
 καὶ οὐκ ἔχεις προβαλέσθαι πενίαν· ἀλλὰ κἂν
 100 ἀπάντων πτωχότερον βιοῖς, καὶ ὀργὴν ἀφεῖναι καὶ
 ταπεινοφρονῆσαι δυνήσῃ, καὶ εὕξασθαι ἐκτενωῶς,
 καὶ καταγῶναι τῶν ἡμαρτημένων, καὶ οὐδαμοῦ
 κώλυμα ἢ πενία γίνεται. Καὶ τί λέγω ἐνταῦθα,
 ὅπου οὐδὲ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὁδῷ τῆς μετανοίας, ἐν ἣ
 105 χρήματα καταβαλεῖν ἔστι, τὴν ἐλεημοσύνην λέγω,
 οὐδὲ ἐκεῖ κωλύει τι πρὸς τὴν ἐντολὴν ἡμᾶς ἢ
 πενία; Καὶ ἐδήλωσεν ἡ τὰ δύο λεπτὰ καταβαλοῦσα
 χήρα°.

Μαθόντες οὖν τὴν θεραπείαν τῶν ἡμετέρων
 τραυμάτων, συνεχῆ ταῦτα ἐπιθῶμεν τὰ φάρμακα,
 110 ἵνα πρὸς ὑγίειαν ἐπανελθόντες τὴν ἀληθῆ καὶ τῆς
 ἱεραῆς τραπέζης μετὰ παρρησίας ἀπολαύσωμεν, καὶ
 μετὰ πολλῆς δόξης ἀπαντήσωμεν τῷ βασιλεῖ τῆς
 δόξης Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι αὐτῷ ἢ
 δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

5, 97 ὄδευε ante 96 καθ' tr. A || αἱ om. C || 100 ταπεινοφρονεῖν
 T || 104 καταβαλεῖν: βαλεῖν A || 109 φάρμακα + καὶ N C
 || 113 χριστῷ - ἡμῶν: καὶ τῶν αἰώνων ἐπιτύχωμεν ἀγαθῶν
 χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπία τοῦ κυρίου ἡμῶν
 ἰησοῦ χριστοῦ V || αὐτῷ + πρέπει R T || 114 δόξα: δ. ἅμα
 τῷ πάτρι καὶ τῷ υἱῷ C δ. καὶ τὸ κράτος νῦν καὶ αἰεὶ καὶ T
 δ. καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ προσκύνησις R || τοὺς: ἀπεράντους R ||
 τῶν αἰώνων om. R

o. Cf. Mc 12, 42-44 ; Lc 21, 2-3

EXHORTATION À LA CONVERSION

Ne reste donc pas inerte, mais engage-toi chaque jour dans toutes ces voies. En effet, ce sont des voies faciles à prendre et tu ne peux pas prétexter la pauvreté : même si tu vis dans la misère la plus noire, tu pourras renoncer à ta colère, être humble, prier ardemment, condamner tes péchés, sans que la pauvreté y fasse le moindre obstacle. Mais à quoi bon dire que, même dans cette voie de la conversion, où il est possible de donner de l'argent (je veux parler de l'aumône), la pauvreté ne nous empêche nullement¹ de respecter ce commandement ? Elle nous l'a montré, la veuve qui a donné ses deux dernières pièces de monnaie².

Ayant donc appris la façon de soigner nos blessures, appliquons continuellement ces remèdes, afin que, revenant vers la santé véritable, nous jouissions de la sainte table avec une assurance confiante³ et qu'avec une grande gloire nous accueillions le Roi de gloire, Jésus-Christ notre Seigneur, à qui revient la gloire pour les siècles des siècles. Amen !

1. Même idée énoncée dans la *Lettre d'exil*, 6, SC 103, p. 86, l. 4-5.

2. Exemple très souvent cité par Jean Chrysostome, par ex. : *Sermons sur la Genèse*, 1, SC 433, p. 174, l. 314 ; *Sur l'égalité du Père et du Fils*, hom. 8, SC 396, p. 176-177 ; *Sur Matthieu*, 78, PG 58, 714 ; *À Olympias*, IX, 5c, SC 13 bis, p. 238, etc. À ce sujet, voir aussi BROTTIER, SC 433, p. 380 et BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 47.

3. Voir *supra*, p. 143-144, n. 4.

<Ὁμιλία β΄>

Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία ὅτι ἐκ ῥαθυμίας ἢ κακία,
καὶ ἀπὸ σπουδῆς ἢ ἀρετῆ, καὶ οὐδὲν οὔτε οἱ
ἄνθρωποι πονηροί, οὔτε αὐτὸς ὁ διάβολος τὸν
νήφοντα παραβλάψαι δύναται· καὶ ἡ ἀπόδειξις
5 ἄλλοθὲν τε πολλαχόθεν, καὶ ἐκ τῶν κατὰ τὸν Ἀδάμ
καὶ τὸν Ἰώβ.

α΄. Ἡμεῖς μὲν πρὸ τῆς χθὲς ἡμέρας τοὺς περὶ τοῦ
διαβόλου λόγους πρὸς τὴν ἀγάπην ἐκινουῦμεν τὴν
ὑμετέραν, ἕτεροι δὲ πρὸ τῆς χθὲς ἡμέρας, λόγων
κινουμένων ἐνταῦθα τοιούτων, ἐν τοῖς θεάτροις
5 καθήμενοι τοῦ διαβόλου τὴν πομπὴν ἐθεώρουν·
ἀσμάτων¹ μετεῖχον ἐκεῖνοι πορνικῶν, ὑμεῖς ἀκροα-
μάτων ἐκοινωνεῖτε πνευματικῶν· ἥσθιον ἐκεῖνοι τὴν

264

Testes OKR D N PGC SUM FBT

Tit. 1 τοῦ αὐτοῦ: τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν ἰωάννου
ἀρχιεπισκόπου κωνσταντινουπόλεως τοῦ χρυσοστόμου (ἀρ.
κ. om. T) R U T || ὁμιλία om. O D N U F || 2 καὶ² + ὅτι R ||
οἱ om. OKR PG SUM B || 5 ἄλλοθὲν om. T || τε om. K D T ||
πολλαχόθεν: πόθεν D om. K T || καὶ om. T

1. Sur la notion de vigilance, voir MIQUEL, *Lexique*, p. 191-199.

2. Chrysostome blâme maintes fois les fidèles qui abandonnent la synaxe pour aller au stade et aux spectacles, considérés comme

<SECONDE HOMÉLIE>

Du même, homélie sur le fait que de la négligence naît le vice, et du zèle, la vertu et que ni les hommes mauvais, ni le diable lui-même ne peuvent nuire à l'homme vigilant¹. La démonstration s'en trouve, entre autres, dans les histoires d'Adam et de Job.

RAPPEL DE LA PRÉCÉDENTE HOMÉLIE ; L'AUDITOIRE A SU RÉSISTER AU DIABLE

1. Nous, avant-hier, nous développons devant votre Charité les discours sur le diable, et d'autres, avant-hier, pendant qu'étaient développés ici de tels discours, contemplaient, assis dans les théâtres, le cortège du diable². Ceux-là prenaient part à des chansons grivoises, tandis que vous partagiez, vous, des lectures spirituelles ; ils mangeaient, eux, la souillure du

étant « le cortège du diable » : voir notamment *Huit catéchèses*, 6, 1, SC 50 bis, p. 215 ; *Sur l'égalité du Père et du Fils*, 7, SC 396, p. 108-110 ; *Homélie sur sainte Anne* 4, PG 54, 660. À ce sujet, voir aussi O. PASQUATO, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo in Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 201, Rome 1976 ; LUGARESÌ, « Tra evento e rappresentazione. Per un'interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani », *Rivista di Storia et Letteratura Religiosa* 20 (1994), p. 438-463 ; BROTTIER, *L'appel des*

ἀκαθαρσίαν^a τὴν διαβολικὴν, ἐσιτεῖσθε ὑμεῖς τὸ μύρον
 τὸ πνευματικόν. Τίς ἄρα αὐτοὺς ἀπεβουκόλησε ;
 10 Τίς ἄρα αὐτοὺς ἀπέσχισε τῆς ποιίμνης^b τῆς ἱερᾶς ;
 265 Ἄρα¹ κάκεινους ὁ διάβολος ἠπάτησε; Πῶς οὖν ὑμᾶς
 οὐκ ἠπάτησεν; Οἱ αὐτοὶ ἄνθρωποι ὑμεῖς κάκεινοι,
 κατὰ τὴν φύσιν λέγω· τὴν αὐτὴν ἔχετε ψυχὴν ὑμεῖς
 κάκεινοι, τὰς αὐτὰς ἔχετε ἐπιθυμίας τὰς παρὰ τῆς
 15 φύσεως· πῶς οὖν οὐκ ἐν τοῖς αὐτοῖς ὑμεῖς κάκεινοι;

Ἐπειδὴ αἱ προαιρέσεις οὐχ αἱ αὐταὶ ὑμῖν
 κάκεινοις· διὰ τοῦτο ἐκεῖνοι μὲν ἐν ἀπάτῃ, ὑμεῖς
 δὲ ἐκτὸς τῆς ἀπάτης. Οὐ πάλιν τὸν διάβολον
 ἀπαλλάττων ἐγκλημάτων ταῦτα λέγω, ἀλλ' ὑμᾶς
 20 ἀμαρτημάτων ἐλευθερῶσαι σπουδάζων. Πονηρὸς
 ὁ διάβολος, ὁμολογῶ καὶ γῶ, ἀλλ' ἐαυτῷ πονηρὸς,
 οὐχ ἡμῖν, ἂν νήφωμεν· τοιαύτη γὰρ τῆς κακίας ἡ
 φύσις· τοῖς κεκτημένοις ἐστὶν ὀλεθρία μόνοις, ἢ δὲ
 ἀρετῇ τούναντίον· οὐχὶ τοὺς κεκτημένους μόνον,
 25 ἀλλὰ καὶ τοὺς πλησίον ὠφελεῖν δύναται.

Καὶ ἵνα μάθῃς, ὅτι ὁ μὲν κακὸς ἐαυτῷ κακός,
 ὁ δὲ ἀγαθός, καὶ ἑτέροις ἀγαθός, μαρτυρίαν σοι
 παρέχω παροιμιώδη. Τέκνον, φησὶν, ἐὰν κακὸς γένη,

1, 9 τίς - ἀπεβουκόλησε post 10 ἱερᾶς tr. T || 11 ὁ om. S ||
 16 αἱ αὐταὶ: ἡ αὐτὴ R || 17 τοῦτο + καὶ S || 18 τῆς om. D P ||
 27 καὶ ἑτέροις ἀγαθός om. U || 28 παροιμιώδη παρέχω tr. S ||
 κακός: σοφός K

1. a. Cf. Rm 6, 19; Ep 4, 19 b. Cf. Mt 26, 31; Mc 14, 27
 (Za 13, 7)

« *demi-chrétiens* », p. 164-170. L'expression « cortège du diable » renvoie aussi à la formule de renoncement à Satan, prononcée par les *illuminandi* le Vendredi Saint (cf. *supra*, p. 122-123, n. 3). Voir aussi J. H. WASZINK, « Pompe diaboli », *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 13-41.

1. Jean Chrysostome utilise ici le terme μύρον alors que saint Paul, pour parler de la bonne odeur, du parfum spirituel, utilise le mot ὁσμή (2 Co 2, 14.15; Ep 5, 2; Ph 4, 18).

diable^a pendant que vous faisiez, vous, votre repas du parfum spirituel¹. Qui donc les a laissés s'égarer ? Qui donc les a séparés du troupeau^b sacré ? Est-ce le diable qui a trompés ceux-là aussi ? Comment, alors, n'a-t-il pas réussi à vous tromper ? Vous êtes des hommes comme eux, je veux dire selon la nature ; vous avez la même âme, vous et eux, vous avez les mêmes désirs² naturels : comment se fait-il donc que vous ne soyez pas dans la même situation qu'eux ?

IL FAUT DE TOUT POUR FAIRE UN MONDE

C'est que vos choix et les leurs ne sont
Différence pas les mêmes ; c'est pourquoi ils sont, eux,
des choix dans l'erreur, alors que vous êtes en dehors de
 l'erreur. Une fois de plus, je ne cherche pas à disculper le diable en parlant ainsi : je m'efforce de vous libérer des péchés³. Le diable est mauvais, j'en conviens moi aussi, mais mauvais pour lui-même, et non pas pour nous⁴, si nous sommes vigilants. En effet, telle est la nature du vice : il est funeste seulement à ceux qui le possèdent ; pour la vertu, c'est le contraire : elle peut aider non seulement ceux qui la possèdent, mais encore le prochain.

Et pour que tu comprennes que le mauvais est mauvais pour lui-même et que le bon est bon aussi pour les autres, voici un témoignage tiré des Proverbes : *Enfant, est-il dit, si tu*

2. Nous avons traduit en français les trois mots πόθος, ἐπιθυμία, ἔρωσ, par le même terme, « désir », tout en sachant qu'en grec ils ont des nuances légèrement différentes : πόθος implique une nuance de manque, ἐπιθυμία dans l'emploi classique exprime le désir en général (CHANTRAINE, *DELG*, p. 446) et ἔρωσ exprime le désir amoureux. Dans ce passage, où les trois mots sont utilisés successivement, on observe une gradation de πόθος à ἔρωσ.

3. Cf. H I, 5, 1-3.

4. La même idée, exprimée dans les mêmes termes, se retrouve dans la *Consolation à Stagire*, I, 4, PG 47, 433.

μόνος ἀντλήσεις τὰ κακά· ἐὰν δὲ σοφός, ἑαυτῷ καὶ
 30 τῷ πλησίον^c. Ἠπατήθησαν ἐν τοῖς θεάτροις, ἀλλ' ὑ-
 μεῖς οὐκ ἠπατήθητε. Μεγίστη αὕτη πραγμάτων
 ἀπόδειξις, ἔλεγχος σαφῆς καὶ λογισμὸς ἀναμφισ-
 βήτητος τοῦ πανταχοῦ τὴν προαίρεσιν εἶναι κυρίαν.

Τούτῳ δὴ καὶ αὐτὸς κέχρησο τῷ τρόπῳ τῆς
 35 ἀποδείξεως· κἂν ἴδῃς ἀνθρωπον ἐν πονηρία ζῶντα
 καὶ πᾶσαν κακίαν ἐπιδεικνύμενον, εἶτα αἰτιώμενον
 τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν καὶ λέγοντα ὅτι τύχης
 καὶ εἰμαρμένης ἀνάγκη καὶ δαιμόνων τυραννίδι
 τὴν ἡμετέραν ἐξέδωκε φύσιν, καὶ πάντοθεν τὴν
 40 αἰτίαν ἀφ' ἑαυτοῦ μὲν ἀπάγοντα, ἐπὶ δὲ τὸν
 δημιουργὸν καὶ τοῦδε τοῦ παντὸς προνοοῦντα
 μεταφέροντα, ἀπόφραξον αὐτοῦ τὸ στόμα, μὴ
 λόγῳ, ἀλλ' ἔργῳ, ἐπιδείξας σύνδουλον ἕτερον ἐν
 ἀρετῇ καὶ ἐπιεικείᾳ ζῶντα. Οὐ χρεῖα λόγων μακρῶν,
 45 οὐ χρεῖα κατασκευῆς συμπεπλεγμένης, οὐδὲ συλλο-
 γισμῶν· διὰ τῶν ἔργων ἡ ἀπόδειξις γίνεται. Εἰπέ
 πρὸς αὐτόν· Καὶ σὺ δοῦλος, κάκεινος δοῦλος· καὶ σὺ

1, 29 σοφός: κακὸς K || 30 θεάτροις + ἐκεῖνοι OK T¹ ||
 34 τούτῳ: τοῦτο R N P S || 38 καί¹ om. C

c. Pr 9, 12

1. La citation de Chrysostome est différente du texte de la Septante: υἱέ, ἐὰν σοφὸς γένη σεαυτῷ, σοφὸς ἔση καὶ τοῖς πλησίον· ἐὰν δὲ κακὸς ἀποβῆς, μόνος ἀναντλήσεις κακά. Voir la note de D.-M. D'HAMONVILLE, *Les Proverbes*, coll. *Bible d'Alexandrie* 17, Paris 2000, p. 214-215.

2. Voir aussi H I, 4, 13-14 et H II, 2, 57-58.

3. Ce passage vise les doctrines qui: 1) nient la Providence, 2) attribuent le gouvernement du monde aux esprits mauvais, 3) soutiennent que le monde est soumis au hasard et au destin,

*es mauvais, tu puiseras seul les maux ; mais si tu es sage, ce sera un profit pour toi et ton prochain*¹. Ils ont été trompés dans les théâtres, mais vous, vous n'avez pas été trompés. C'est là la démonstration la plus grande, par les faits, la preuve claire et l'argument incontestable que le choix est souverain en toute circonstance².

**Utilité mutuelle
des bons et des
méchants**

Toi-même, sers-toi de ce genre de démonstration ; si tu vois un homme vivre dans le mal et faire preuve de toute sorte de vice, puis après cela accuser la providence de Dieu et dire qu'il a livré notre nature à la contrainte de la fortune et du destin et à la tyrannie des démons, si tu le vois éloigner de lui la responsabilité par tous les moyens et la reporter sur le Créateur³, lui qui est la Providence de notre univers, ferme-lui la bouche, non pas en parole, mais en acte, en lui montrant un autre compagnon de servitude qui vit dans la vertu et l'équité⁴. Nul besoin de longs discours, nul besoin d'un raisonnement complexe ni de syllogismes : c'est par les actes que se fait la démonstration. Dis-lui : « Tu es, toi aussi, le serviteur de Dieu, comme cet homme est son serviteur⁵ ; toi aussi tu es un homme, comme lui aussi est un homme. Tu habites dans le même monde, sous le même ciel, tu te nourris

4) attribuent à Dieu la responsabilité du mal. Cf. *Consolation à Stagire*, I, 2, PG 47, 427 : « Si je m'adressais à quelque incroyant, ou à l'un de ceux qui pensent que tout obéit au hasard, ou de ceux qui attribuent aux mauvais démons la Providence de ce monde, j'aurais fort à faire pour d'abord le débarrasser de cette opinion erronée, puis le persuader de la vraie Providence. » Voir aussi *Sur le destin et la Providence*, PG 50, 751.2-9, l'hom. 3 *Sur l'obscurité des prophéties* et les homélies *Sur la Providence*.

4. La même idée est reprise, avec des exemples, un peu plus bas (H II, 2, 63-70).

5. L'image du serviteur et du maître et la différence entre les serviteurs (Job, Adam) ont déjà été développées dans H I, 2, 31-41.

ἄνθρωπος, κάκεινος ἄνθρωπος. Τὸν αὐτὸν κόσμον
οἰκεῖς, ὑπὸ τὸν αὐτὸν οὐρανόν, τὰς αὐτὰς τρέφῃ
50 τροφάς. Πῶς σὺ μὲν ἐν πονηρίᾳ, ἐκεῖνος δὲ ἐν ἀρετῇ;

Διὰ τοῦτο καὶ ὁ θεὸς ἀφῆκε τοὺς πονηροὺς
τοῖς ἀγαθοῖς ἀναμεμίχθαι καὶ οὐκ ἄλλην μὲν τοῖς
πονηροῖς ἔδωκε γῆν, εἰς ἑτέραν δὲ τοὺς ἀγαθοὺς
οἰκουμένην ἀπώκισεν, ἀλλὰ ἀνέμιξε τούτους ἐκεί-
55 νοις, πολὺ τὸ χρήσιμον ἐργαζόμενος. Οἱ γὰρ ἀγαθοὶ
δοκιμώτεροι φαίνονται^d ἐν μέσῳ τῶν κωλυόντων
αὐτοὺς ὀρθῶς ζῆν καὶ πρὸς κακίαν ἐλκόντων ὄντες
καὶ τῆς ἀρετῆς ἀντιλαμβανόμενοι. Δεῖ γάρ, φησί,
καὶ αἰρέσεις εἶναι ἐν ὑμῖν, ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροί
60 γένωνται ἐν ὑμῖν^e. Οὐκοῦν καὶ διὰ τοῦτο τοὺς
πονηροὺς ἀφῆκεν εἶναι ἐν τῷ μέσῳ, ἵνα οἱ ἀγαθοὶ
διαλάμπωσι μᾶλλον.

Ὅρας τὸ κέρδος ὅσον; Ἄλλ' οὐ παρὰ τῶν
πονηρῶν τὸ κέρδος, ἀλλὰ παρὰ τῆς ἀνδρείας τῶν
65 ἀγαθῶν. Διὰ τοῦτο καὶ τὸν Νῶε θαυμάζομεν, οὐχ
ὅτι δίκαιος ἦν^f οὐδὲ ὅτι τέλειος ἦν μόνον, ἀλλ' ὅτι
ἐν τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ τῇ διεστραμμένῃ^g καὶ πονηρᾷ^h
διέσωσε τὴν ἀρετὴν, ὅτε οὐκ εἶχε παράδειγμα
ἀρετῆς, ὅτε πάντες πρὸς τὴν πονηρίαν αὐτὸν
70 παρεκάλουν· καὶ πᾶσαν ἀπ' ἐναντίας ἦλθεν
ἐκείνοις, καθάπερ τις ὀδίτης πολλῷ πλήθει ῥύμη

1, 58 ἀντιλαμβανόμενοι: ἐπιλ- G T || 61 τῷ om. P || 62
διαλάμπουσι OK || 66 ἦν² om. T || 69 τὴν om. OK D N || 71
ἐκεῖνος P

d. Cf. 1 Co 11, 19 e. 1 Co 11, 19 f. Cf. Gn 6, 9
g. Cf. Dt 32, 5 ; Mt 17, 17 h. Cf. Mt 12, 45 ; Lc 11, 29

1. Cette idée est reprise plus bas, H II, 1, 92-95 et H II, 2, 25-28 (ἀφῆκεν ἀναμεμίχθαι) et revient aussi dans les *Homélies sur la Genèse*, 5, 2 et 40, 4, PG 53, 50.13 et 374.23 (συνεχώρησεν ἀναμεμίχθαι).

de la même nourriture. Comment se fait-il que tu vives, toi, dans le mal, et lui, dans la vertu ? »

Si Dieu a permis que les gens mauvais soient mêlés¹ aux bons et qu'il n'a pas donné une terre aux mauvais et fait émigrer les bons dans une autre, mais qu'il a mélangé les seconds aux premiers, c'est pour produire un effet très utile. En effet, les bons sont mieux éprouvés^d quand ils sont au milieu de ceux qui veulent les empêcher de vivre droitement et les tirent vers le vice et quand, malgré cela, ils s'attachent à la vertu². *Car il faut bien*, dit l'Apôtre, *qu'il y ait des scissions parmi vous, pour permettre aux gens éprouvés de se manifester parmi vous*^c. Si donc il a laissé aussi les mauvais vivre au milieu du monde, c'est pour que les bons brillent davantage³.

Vois-tu la grandeur du profit⁴ ? Mais loin de venir des mauvais, le profit vient du courage des bons. Voilà pourquoi nous admirons Noé : non pas seulement parce qu'il était juste^f, non pas seulement parce qu'il était parfait, mais encore parce que dans cette génération pervertie^g et mauvaise^h il a conservé sa vertu, alors qu'il n'avait pas d'exemple de vertu, alors que tous l'invitaient au mal ; et toute sa route a été à l'opposé de la leur, tel un voyageur qui va à contre-courant d'une foule

2. L'idée est reprise dans l'hom. 22, 1 *Sur la Genèse*, PG 53, 186.30.

3. La même idée, illustrée par la même citation biblique (1 Co 11, 19), se retrouve dans le traité *Sur la Providence*, 12, SC 79, p. 184.

4. Le terme κέρδος, qui appartient au vocabulaire commercial tout comme ἐμπόρευμα (H II, 1, 75), est très souvent utilisé par Jean Chrysostome (854 occurrences dans son œuvre), qui s'adressait sans doute à un auditoire habitué à penser en termes économiques. Sur l'utilisation du lexique commercial par Chrysostome, voir A. SIFONIU, « Les fondements juridiques de l'aumône et de la charité chez Jean Chrysostome », *Revue de droit canonique* 14 (1964), p. 241-269.

φερομένῳ τὴν ἐναντίαν ὁδεύων ὁδόν. Διὰ τοῦτο οὐχ
 ἀπλῶς εἶπε· *Νῶε δίκαιος, τέλειος*¹, ἀλλὰ προσέ-
 75 *θηκεν ἐν τῇ γενεᾷ αὐτοῦ*¹, ἐν τῇ διεστραμμένῃ¹, ἐν
 τῇ ἀπεγνωσμένῃ, ὅτε οὐδὲν ἐμπόρευμα ἦν ἀρετῆς.

Τοῖς μὲν οὖν ἀγαθοῖς ἀπὸ τῶν πονηρῶν τοῦτο
 τὸ κέρδος ἦν· οὕτω γοῦν καὶ δένδρα ὑπὸ ἀνέμων
 ἐναντίων ῥιπιζόμενα ἰσχυρότερα γίνεται. Ἔστι δὲ
 266 | καὶ τοῖς πονηροῖς κέρδος ἀπὸ τῆς ἐπιμιξίας
 80 τῶν ἀγαθῶν· αἰδοῦνται, αἰσχύνονται, ἐρυθριῶσιν
 ἐκείνους, κὰν μὴ ἀποστῶσι τῆς κακίας, ἀλλ' ὅμως
 μετὰ τοῦ λανθάνειν τολμῶσιν ἄπερ τολμῶσιν. Οὐ
 μικρὸν δὲ τοῦτο, μὴ ἔχειν πεπαρρησιασμένην τὴν
 85 παρανομίαν· ὁ γὰρ τῶν ἄλλων βίος κατήγορος τῆς
 τούτων κακίας γίνεται. Ἄκουσον γοῦν τί φασι περὶ
 τοῦ δικαίου· *Βαρὺς ἐστὶν ἡμῖν καὶ βλεπόμενος*^k. Οὐ
 μικρὰ δὲ ἀρχὴ διορθώσεως τὸ δάκνεσθαι αὐτοῦ
 τῇ παρουσίᾳ· καὶ γὰρ εἰ μὴ ἔδακνεν αὐτοὺς ἢ ὄψις
 90 τοῦ δικαίου, οὐκ ἂν τοῦτο ἐφθέγγαντο τὸ ῥῆμα· τὸ
 δὲ δάκνεσθαι καὶ στύφεσθαι τὸ συνειδὸς ἀπὸ τῆς
 παρουσίας ἐκείνου, οὐ μικρὸν ἂν εἴη κώλυμα τοῦ
 μὴ μετὰ ἀδείας τῇ πονηρίᾳ κεχρηῆσθαι. Εἶδες πόσον
 ἐστὶ κέρδος καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἀπὸ τῶν πονηρῶν, καὶ
 95 τοῖς πονηροῖς ἀπὸ τῶν ἀγαθῶν; Διὰ τοῦτο οὐ διεῖλεν
 αὐτοὺς ὁ θεός, ἀλλ' ἀφῆκεν ἀναμεμίχθαι.

1, 74 ἐν¹ om. D || ἐν² om. OK D || 78 ἔστι: ὅσον R || 82 τολμῶσιν¹
 a. μετὰ ττ. R || ἄπερ τολμῶσιν om. R || 83 τοῦτο + τὸ OK ||
 84 παρανομίαν: κακίαν R || 85 κακίας: παρανομίας R || 89 τοῦτο
 a. τὸ¹ ττ. N || ἐφθέγγατο N G S || 93 ἐστὶ + τὸ T

nombreuse emportée par son élan¹. C'est pourquoi l'Écriture n'a pas dit seulement : *Noé était juste, parfait*ⁱ, mais a ajouté *dans sa génération*ⁱ, qui était pervertie^j, désespérée, alors que la vertu n'avait pas cours.

Voilà donc le profit que les bons retirent des mauvais. C'est ainsi, par exemple, que les arbres, agités par des vents contraires, se fortifient². Mais il y a aussi un profit pour les mauvais à être mêlés avec les bons : ils sont gênés, ils ont honte, ils rougissent devant ces derniers et, à défaut de s'éloigner du mal, ils s'efforcent du moins de passer inaperçus dans ce qu'ils osent. Or, ce n'est pas rien que de ne pouvoir transgresser les règles en toute liberté : en effet, la vie des uns se fait accusatrice des vices des autres. Écoute par exemple ce qu'ils disent du juste : *Sa vue même nous est à charge*^{k3}. Être piqué au vif⁴ par sa présence constitue un début non négligeable de redressement ; de fait, si la vue du juste ne les avait pas piqués au vif, ils n'auraient pas dit cela ; que la conscience soit piquée au vif et contrainte par la présence du juste, cela peut grandement empêcher qu'on agisse mal sans éprouver de crainte. As-tu vu le grand profit que les bons retirent des mauvais et les mauvais des bons ? Voilà pourquoi Dieu ne les a pas séparés, mais a permis qu'ils soient mêlés.

1. À propos de Noé, la même idée, exprimée par la même image du voyageur qui prend un chemin opposé à celui de la foule, apparaît dans le traité *Sur la Providence*, 13, SC 79, p. 192-194.

2. Le même exemple est repris : *Sur l'Épître aux Hébreux*, 19, 2 et 29, 3, PG 63, 142.50 et 206.52.

3. Cette citation, conforme au texte de la Septante, est utilisée une autre fois seulement dans le corpus chrysostomien, *Sur les Psaumes*, 5, 3, PG 55, 65.37.

4. Par l'emploi du verbe δάκνω, Chrysostome exprime ici l'image de la morsure, d'une douleur très vive, que nous avons essayé de rendre en français par le verbe « piquer au vif ».

β'. Ὁ αὐτὸς τοίνυν ἡμῖν λόγος καὶ περὶ τοῦ δια-
 βόλου. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τοῦτον ἀφῆκεν ἐνταῦθα
 εἶναι, ἵνα σὲ ἰσχυρότερον ἐργάσῃται, ἵνα λαμ-
 πρότερον ποιήσῃ τὸν ἀθλητὴν, ἵνα μείζονα ἦ τὰ
 5 ἀγωνίσματα. Ὅταν οὖν λέγῃ τις· Διὰ τί τὸν διάβολον
 ἀφῆκεν ὁ θεός; ταῦτα λέγε πρὸς ἐκεῖνον τὰ ῥήματα·
 Ὅτι τοὺς νήφοντας καὶ προσέχοντας οὐ μόνον
 οὐδὲν παρέβλαψεν, ἀλλὰ καὶ ὠφέλησεν, οὐ παρὰ
 τὴν ἑαυτοῦ προαίρεσιν· πονηρὰ γὰρ ἐστίν· ἀλλὰ
 10 παρὰ τὴν ἐκείνων ἀνδρείαν τῶν τῇ πονηρίᾳ εἰς
 δέον χρησαμένων. Ἐπεὶ καὶ τῷ Ἰὼβ προσεπλάκη
 μέν, οὐ διὰ τοῦτο δέ, ἵνα αὐτὸν λαμπρότερον
 ποιήσῃ, ἀλλ' ἵνα ὑποσκελίσῃ διὰ τοῦτο πονηρός,
 διὰ τὴν τοιαύτην γνώμην καὶ τὴν προαίρεσιν.
 15 Ἄλλ' ὁμως οὐδὲν παρέβλαψε τὸν δίκαιον, ἀλλὰ καὶ
 ἀπώνατο μᾶλλον ἐκεῖνος ἀπὸ τῆς μάχης, ὅπερ οὖν
 καὶ ἀπεδείξαμεν· καὶ ὁ δαίμων τὴν πονηρίαν, καὶ
 ὁ δίκαιος τὴν ἀνδρείαν ἐπεδείξατο. Ἀλλὰ καὶ
 ὑποσκελίζει² πολλούς, φησί· παρὰ τὴν αὐτῶν ἀσθέ-
 20 νειαν, οὐ παρὰ τὴν οἰκείαν ἰσχύν.

Καὶ γὰρ τοῦτο ἀπεδείχθη διὰ πολλῶν ἤδη. Τὴν
 σαυτοῦ τοίνυν κατόρθωσον γνώμην, καὶ παρ' οὐδενὸς
 οὐδέποτε δέξῃ βλάβος, ἀλλὰ καὶ τὰ μέγιστα κερδα-
 νεῖς, οὐχὶ παρὰ τῶν ἀγαθῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ παρὰ
 25 τῶν πονηρῶν. Διὰ γὰρ τοῦτο, καθάπερ ἔμπροσθεν

2, 1 λόγος ἡμῖν tr. D || 3 ἰσχυρότερον ἐργάσῃται ἵνα om. K
 || 6 ἐκεῖνον: αὐτὸν P || 9 ἑαυτοῦ: αὐτοῦ S || 10 παρὰ: πρὸς D
 || 12 μέν + ὁ διάβολος G || 14 γνώμην + τε T || 18 ἀνδρείαν:
 καρτερίαν G || 22 σαυτοῦ: αὐτοῦ S || γνώμην κατόρθωσον tr.
 R || 23 καὶ om. N

2. a. Cf. Ps 139, 5 ; Pr 24, 17 ; Jr 23, 12

1. Idée déjà annoncée dans H I, 4, 14-17.

2. Voir *supra* p. 160, n. 1.

**Utilité du diable
lui-même**

2. Eh bien, nous pouvons appliquer le même raisonnement au diable. En effet, si Dieu a permis qu'il existe lui aussi ici-bas, c'est pour qu'il te fortifie, pour qu'il rende l'athlète plus brillant, pour que les combats soient plus grands¹. Ainsi, lorsque quelqu'un demande : « Pourquoi Dieu a-t-il permis que le diable existe² ? », fais-lui cette réponse : « Loin que le diable nuise à ceux qui sont vigilants et attentifs, il les aide ; ce n'est pas un effet de son propre choix – il est mauvais –, mais du courage de ceux qui exploitent comme il faut ce qu'il a de mauvais. » Quand il s'est attaqué à Job, ce n'était certes pas pour le rendre plus brillant, mais pour le faire trébucher³ ; s'il est mauvais, c'est à cause d'une telle décision et d'un tel choix. Cependant il n'a nui en rien au juste : celui-ci a même tiré profit de la lutte, comme nous l'avons démontré. Le démon a montré sa méchanceté, et le juste, son courage. Mais il en fait trébucher⁴ beaucoup, dit l'Écriture. Oui, mais c'est par leur faiblesse, et non par sa propre force.

De fait, cela a déjà été démontré par de nombreux exemples. Aussi, amende ta décision et, loin de recevoir jamais aucun tort de personne, tu retireras au contraire les plus grands profits, non pas des hommes bons seulement, mais encore des mauvais⁵. Car si, comme je l'ai dit auparavant⁵, Dieu a laissé

3. Voir *supra* p. 125, n. 3.

4. L'idée de ce passage va être reprise par Chrysostome dans son avant-dernier texte, *Lettre d'exil*, SC 103, qui se propose de démontrer que « nul ne pourra nuire à celui qui ne se fait pas de tort à lui-même » (ὅτι τὸν ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δυνήσεται), p. 56 et p. 135-137. Voir aussi L. BROTTIER, « Et la fournaise devint source. L'épisode des trois jeunes gens dans la fournaise (*Dan. 3*) lu par Jean Chrysostome », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 71 (1991), p. 309-327.

5. C'est-à-dire H II, 1, 51-62.

εἶπον, μετ' ἀλλήλων ἀφῆκεν εἶναι τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεός, καὶ μάλιστα τοὺς ἀγαθοὺς μετὰ τῶν πονηρῶν, ἵνα κάκείνους πρὸς τὴν οἰκείαν μεταγάγωσιν ἀρετὴν.

Ἄκουσον γοῦν τί φησι τοῖς μαθηταῖς ὁ Χριστός·
 30 Ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν γυναικί, ἣτις λαβοῦσα ζύμην ἔκρυψεν εἰς ἄλευρου σάτα τρία^b. Ὡστε ζύμης δύνάμιν ἔχουσιν οἱ δίκαιοι, ἵνα πρὸς τὴν ἑαυτῶν ποιότητα τοὺς πονηροὺς μεταστήσωσιν. Ἄλλ' ὀλίγοι οἱ δίκαιοι. Καὶ γὰρ καὶ ἡ ζύμη μικρά^c,
 35 ἀλλ' οὐδὲν ἡ μικρότης παραβλάπτει τὸ φύραμα, ἀλλ' ἡ μικρότης ἐκείνη ἅπαν τὸ ἄλευρον πρὸς ἑαυτὴν μεθίστησι διὰ τῆς ἐνούσης αὐτῇ δυνάμεως. Οὕτω δὴ καὶ ἡ δύναμις τῶν δικαίων οὐκ ἐν τῇ ποσότητι τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ Πνεύματος χάριτι τὴν
 40 ἰσχὺν ἔχει. Δώδεκα ἦσαν οἱ ἀπόστολοι· εἶδες πῶς μικρὰ ἡ ζύμη^c; Ὅλη ἡ οἰκουμένη ἐν ἀπιστίᾳ· εἶδες πόσον τὸ φύραμα; Ἄλλ' ἐκεῖνοι οἱ δώδεκα πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πρὸς ἑαυτοὺς ἐπέστρεψαν. Ἡ ζύμη καὶ τὸ φύραμα τῆς αὐτῆς φύσεως, ἀλλ' οὐ τῆς αὐτῆς
 45 ποιότητος. Διὰ τοῦτο ἀφῆκε μετὰ τῶν δικαίων τοὺς πονηροὺς ὁ θεός, ἵν' ὥσπερ τῆς αὐτῆς φύσεώς εἰσι τοῖς δικαίοις, οὕτω καὶ τῆς αὐτῆς προαιρέσεως γένωνται.

Τούτων μέμνησθε, τούτοις ἐπιστομίζετε τοὺς
 50 ῥαθύμους, τοὺς διακεχυμένους, τοὺς ὀκνηροτέρους, τοὺς ἀναδυομένους πρὸς τοὺς τῆς ἀρετῆς πόνους, τοὺς τοῦ κοινοῦ δεσπότη καταγοροῦντας. Ἡμαρτες,

2, 28 μεταγάγωσιν ἀγάγ- R || 32 δύναμις S || 35 παραβλάπτει R B || 36 σμικρότης OKR G || 41 ἀπιστία + ἦν OKR D N PC T || 46 ὁ θεός om. D N PGC SUM FBT || 49 ἐπιστομίζεται C S

vivre les uns avec les autres, et précisément les bons avec les mauvais, c'est pour que les premiers amènent aussi les seconds à leur propre vertu.

**La parabole
du levain**

Écoute, par exemple, ce que dit le Christ aux disciples : il compare *le royaume des cieux* à une femme qui, ayant pris du levain, *le cacha dans trois mesures de farine*^b. Par conséquent, les justes ont la capacité du levain, pour faire passer les mauvais à la qualité qui est la leur. — Mais les justes sont peu nombreux ! — De fait, le levain aussi est petit^c, mais cette petitesse ne nuit en rien à la pâte. Bien au contraire : c'est cette petite quantité qui attire à elle toute la farine, grâce à la puissance qui est en elle. Pareillement aussi, la puissance des justes ne réside pas dans leur quantité numérique, mais elle trouve sa force dans la grâce de l'Esprit saint. Les apôtres étaient douze¹ : as-tu vu combien ce levain était petit^c ? Le monde entier était incroyant : as-tu vu la quantité de la pâte ? Or ces douze-là ont converti le monde entier à eux. Le levain et la pâte sont de la même nature, mais non de la même qualité. Voici pourquoi il a laissé les mauvais parmi les justes : étant de la même nature que les justes, ils doivent en venir à faire aussi le même choix.

Souvenez-vous-en ! Fermez ainsi la bouche aux négligents, aux relâchés, aux timorés, à ceux qui reculent devant les peines² de la vertu, à ceux qui accusent le Maître universel. *As-tu péché ?*

1. Cette idée apparaît plusieurs fois dans le corpus chrysostomien, mais la référence aux Douze apôtres revient une seule fois seulement, sous la même forme (Δώδεκα ἦσαν οἱ ἀπόστολοι), dans le 1^{er} sermon *Contre les juifs* (PG 48, 849.11), prononcé début septembre 386.

2. Sur le mot πόνος et ses emplois dans le Nouveau Testament et chez les Pères monastiques, voir MIQUEL, *Lexique*, p. 235-247.

- 267 φησίν, ἡσύχασον^d, μὴ προσθῆς^e δευτέραν ἁμαρτίαν
 χαλεπωτέραν· οὐχ οὕτω χαλεπὸν τὸ ἁμαρτεῖν, ὡς μετὰ
 55 τὴν ἁμαρτίαν τοῦ δεσπότης κατηγορεῖν. Ἐπίγνωθι
 τὸν αἴτιον τῆς ἁμαρτίας καὶ οὐδένα ἄλλον εὐρήσεις
 ἢ τὸν ἡμαρτηκότα σέ. Πανταχοῦ προαιρέσεως χρεῖα
 ἀγαθῆς· ἔδειξα ὑμῖν τοῦτο οὐκ ἀπὸ λογισμῶν ψιλῶν,
 ἀλλ' ἀπὸ συνδούλων τῶν ἐν αὐτῷ τῷ κόσμῳ ζώντων.
- 60 Ταύτη καὶ αὐτὸς κέχρησο τῇ ἀποδείξει· οὕτω
 καὶ ὁ κοινὸς ἡμᾶς κρινεῖ δεσπότης· μάθετε τοῦτον
 τῆς ἀποδείξεως τὸν τρόπον καὶ οὐδεὶς ὑμᾶς
 δυνήσεται συλλογίσασθαι. Πορνεύει τις; Δεῖξον
 αὐτῷ σωφρονοῦντα ἕτερον. Πλεονεκτεῖ τις καὶ
 65 ἀρπάζει; Δεῖξον αὐτῷ τὸν ἐλεημοσύνην διδόντα.
 Ἐν βασκανία ζῆ καὶ φθόνῳ; Δεῖξον αὐτῷ τὸν
 καθαρὸν τοῦ πάθους. Ὑπ' ὀργῆς κρατεῖται; Τὸν ἐν
 φιλοσοφίᾳ ζῶντα εἰς μέσον ἄγαγε. Οὐ γὰρ δεῖ μόνον
 εἰς τὰ παλαιὰ ἀνατρέχειν διηγήματα, ἀλλὰ καὶ

2, 62 τὸν τρόπον τῆς ἀποδείξεως tr. C || 68 δεῖ γὰρ tr. G

d. Gn 4, 7

e. Cf. Si 21, 1

1. L'impératif ἡσύχασον traduit un terme ambigu de l'hébreu et peut être compris de diverses façons: « rester silencieux », « ne pas se faire de souci (après son péché) » ou « se repentir ». PHILON D'ALEXANDRIE, *Questions sur la Genèse*, I, 65, *ŒPA* 34^A, p. 136, l'interprète comme « l'abattement, la honte bénéfique »; les *Constitutions apostoliques*, II, 16, 3-4, *SC* 320, p. 186, comme une sorte de sentence ayant pour sens « arrête-toi de pécher »; PROCOPE DE GAZA, *Sur la Genèse*, *PG* 87*, 237, comme repentir. Pour DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse* 124, *SC* 233, p. 292, ἡσύχασον équivaut à στήσον, « arrête-toi de faire le mal ». Nous avons préféré la traduction « calme-toi », plus expressive que « reste tranquille ». Voir M. ALEXANDRE, *Le commencement du Livre. Genèse I-V: la version des Septante et sa réception*, coll. *Christianisme antique* 3, Paris 1988, p. 352-354 et M. HARL, *Bible d'Alexandrie* 1, p. 114-115.

2. Chrysostome combine ici deux citations bibliques, Gn 4, 7

dit l'Écriture, *calme-toi*^{d1}, n'ajoute^c pas un second péché, plus grave². Pécher n'est pas aussi grave que d'accuser le Maître³, une fois le péché commis. Reconnais le responsable du péché et tu ne trouveras nul autre que celui qui a péché : toi. En toute circonstance, il faut un bon choix : je vous l'ai montré⁴ en me fondant non pas sur de simples raisonnements, mais sur nos compagnons de servitude qui vivent dans le monde lui-même.

LE CHOIX COMME CRITÈRE DU JUGEMENT DE DIEU : EXEMPLES EN ANTITHÈSE

L'exemple
des bons

Toi aussi, sers-toi de cette démonstration ! C'est ainsi que nous juge aussi notre Maître commun. Apprenez ce genre de démonstration et personne ne pourra vous opposer un raisonnement formel. Y a-t-il quelqu'un de débauché ? Montre-lui un autre qui est chaste. Quelqu'un de cupide et de rapace ? Montre-lui celui qui donne l'aumône. Quelqu'un de malveillant et de rongé par l'envie ? Montre-lui celui qui est pur de cette passion. Quelqu'un de colérique ? Mets en avant celui qui vit dans l'amour de la sagesse⁵. En effet, il ne faut pas seulement se tourner vers les récits du passé, mais prendre aussi ses exemples

(ἤμαρτες; ἡσύχασον), Si 21, 1 (μὴ προσθῆς μηκέτι), et le mot ἁμαρτία. On retrouve encore deux fois dans le corpus chrysostomien cette combinaison des citations et du mot ἁμαρτία : l'hom. 4 *Sur le destin et la providence*, PG 50, 764.15-16 et l'*Homélie prononcée après le retour d'exil*, PG 52, 443. 31-32.

3. La même idée revient dans l'hom. 6 *Sur la conversion* (PG 49, 317.48-52). Un peu plus loin dans cette homélie, PG 49, 318.2-3, Chrysostome fait aussi allusion à la parabole des talents, Mt 25, 24, tout comme dans notre homélie (H II, 2, 85-91).

4. Voir *supra*, H I, 2, 2-20 et II, 1, 31-50, l'exemple des deux athlètes.

5. Sur le sens de ce mot et son évolution dans la littérature patristique, sur la philosophie comme mode de vie, voir A.-M. MALINGREY, « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961, chez Jean Chrysostome p. 263-288, notamment p. 277-280.

70 ἀπὸ τῶν παρόντων λαμβάνειν τὰ παραδείγματα.
 Καὶ γὰρ καὶ τήμερον διὰ τὴν τοῦ θεοῦ χάριν οὐκ
 ἐλάττονα τῶν προτέρων ἐστὶ τὰ κατορθώματα.
 Ἐπιστός ἐστι καὶ ψευδεῖς ἡγεῖται τὰς γραφὰς εἶναι;
 Οὐ πιστεύει, ὅτι ὁ Ἰῶβ τοιοῦτος ἦν; Δεῖξον αὐτῷ
 75 ἕτερον ἄνθρωπον τὸν ἐκείνου τοῦ δικαίου ζηλοῦντα
 τὸν βίον.

Οὕτω καὶ ὁ δεσπότης ἡμᾶς κρινεῖ· συνδούλους
 ἴστησι μετὰ συνδούλων καὶ οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτοῦ
 κρίσεως φέρει τὴν ψῆφον, ἵνα μὴ ἄρξηται λέγειν
 80 τις πάλιν, καθάπερ ἐκεῖνος ὁ οἰκέτης ὁ τὸ τάλαντον
 πιστευθεὶς καὶ ἀντὶ ταλάντου κατηγορίαν προσε-
 νεγκῶν, Ὅτι σκληρὸς εἶ^f. Δέον γὰρ στένειν ὅτι οὐκ
 ἐδιπλασίασε τὸ τάλαντον, ἀλλὰ καὶ χαλεπωτέραν
 τὴν ἁμαρτίαν εἰργάσατο, τὴν κατηγορίαν τὴν κατὰ
 85 τοῦ δεσπότης προσθεὶς τῇ οἰκειᾷ ἀργίᾳ. Τί γὰρ
 φησιν; Εἶδόν σε ὅτι σκληρὸς εἶ^f. Ὡ ἄθλια καὶ τα-
 λαίπωρε καὶ ἀγνωμονῶν καὶ ὀκνηρῆ· ὀφείλων τῆς
 σαυτοῦ κατηγορεῖν ἀργίας καὶ ὑφελέσθαι τι τῆς
 προτέρας ἁμαρτίας, σὺ δὲ ἐπὶ τὸν δεσπότην τὴν
 90 κατηγορίαν μετενεγκῶν, ἀντὶ τοῦ ταλάντου τὴν
 ἁμαρτίαν ἐδιπλασίασας.

γ'. Διὰ τοῦτο ὁ θεὸς δούλους καὶ δούλους
 ἴστησιν, ἵνα οὗτοι ἐκείνους κρίνωσι, κάκεινοι διὰ
 τούτων κρινόμενοι μὴ ἔχωσι λοιπὸν κατηγορεῖν
 τοῦ δεσπότης. Διὰ τοῦτό φησιν· Ἔρχεται ὁ Ἰῶβ

2, 71 καὶ γὰρ om. R || 72 ἐστὶ om. S || 75 τὸν ἐκείνου om.
 C || 76 τὸν om. OKR || βίον post 75 ἐκείνου R || 80 πάλαι C ||
 82 ὅτι σκληρὸς εἶ om. OK || 84 εἰργάσατο τὴν ἁμαρτίαν tr.
 R || τὴν³ om. R || κατηγορίαν post 85 δεσπότης tr. R || 86 σε
 om. D || 87 ἀγνωμονῶν: ἀγνώμων N GC SU T ἀγνώμων P M
 || 90 τοῦ om. C

3, 2 ἵνα οὗτοι ἐκείνους om. F || κρίνωσι: κρίνουσιν N C om. F

dans le présent. De fait, aujourd'hui encore, par la grâce de Dieu, les bonnes actions ne sont pas inférieures à celles d'antan. Quelqu'un est-il incroyant et pense-t-il que les Écritures sont mensongères ? Il ne croit pas que Job était tel qu'on le dit ? Montre-lui un autre homme qui cherche à égaler la vie de ce juste.

La parabole des talents C'est ainsi que notre Maître aussi nous juge. Il place ensemble les compagnons de servitude et il ne se fonde pas sur son propre jugement pour prononcer la sentence, pour éviter que quelqu'un ne se mette à rétorquer à son tour comme ce serviteur à qui avait été confié un talent et qui, en guise de talent, portait une accusation : *Tu es dur*^f. Car il aurait dû se lamenter de n'avoir pas doublé son talent, certes, mais de surcroît d'avoir rendu son péché plus grave en ajoutant l'accusation contre son Maître à sa propre paresse. Que dit-il, en effet ? *J'ai vu que toi, tu es dur*^f. Misérable, malheureux, ingrat, timoré ! Alors que tu devrais accuser ta propre paresse et racheter un peu ton premier péché, toi, tu as reporté l'accusation sur ton Maître, et au lieu de doubler le talent, tu as doublé ton péché.

Les brebis et des chevreaux 3. Si Dieu a placé les esclaves avec les esclaves¹, c'est pour que les uns jugent les autres et que ceux-ci, jugés par les premiers, n'aient plus aucun motif pour accuser le Maître. C'est pourquoi

f. Mt 25, 24

1. Quelques lignes plus haut (H II, 2, 77-78), Chrysostome emploie le terme *συνδούλοι* (qu'il reprend ensuite, H II, 3, 57-58). Cf. *Homélie sur la Genèse*, 25, 1, PG 53, 219.27-33, avec la même citation de Mt 12, 41 que dans notre texte (H II, 3, 61-63).

- 5 τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ^α. Ὅρα τῆς δόξης τὸ ἀπαράλλακτον· οὐκ εἶπεν ἐπὶ δόξης ὁμοίας τῇ δόξει τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς^α καὶ συνάξει τὰ ἔθνη πάντα^β· φοβερόν τὸ κριτήριο, φοβερόν τοῖς ἁμαρτάνουσι
- 10 καὶ ὑπευθύνους· ἐπεὶ τοῖς συνειδόσιν ἑαυτοῖς κατορθώματα ποθεινὸν καὶ προσηγές· Καὶ στήσει τὰ πρόβατα ἐκ δεξιῶν καὶ τὰ ἐρίφια ἐξ ἐυ-
ωνύμων^γ. Καὶ οὗτοι κάκεινοι ἄνθρωποι· διὰ τί οὖν ἐκεῖνοι μὲν πρόβατα, οὗτοι δὲ ἐρίφια; Οὐχ ἵνα τὴν
- 15 ἐναλλαγὴν τῆς φύσεως, ἀλλ' ἵνα τὴν ἐναλλαγὴν τῆς προαιρέσεως μάθῃς. Διὰ τί δὲ οἱ μὴ διδόντες ἐλεημοσύνην ἐρίφια; Ὅτι ἄκαρπὸν ἐστὶ τὸ ζῶον, καὶ οὔτε τὴν ἀπὸ τοῦ γάλακτος λειτουργίαν, οὔτε τὴν ἀπὸ τῶν γεννημάτων, οὔτε τὴν ἀπὸ τῶν τριχῶν
- 20 εἰσφέρειν δύναται τοῖς κεκτημένοις, πανταχόθεν ἔρημον ὄν τῆς τοιαύτης φορᾶς διὰ τὸ τῆς ἡλικίας ἄωρον. Διὰ τοῦτο τοὺς οὐδένα καρπὸν ἐλεημοσύνης φέροντας ἐκάλεσεν ἐρίφια, τοὺς δὲ ἐκ δεξιῶν πρόβατα· ἀπὸ γὰρ τούτων πολλὴ ἡ φορὰ, ἐκ τῆς τοῦ
- 25 ἐρίου φύσεως, ἐκ τῶν γεννημάτων, ἐκ τοῦ γάλακτος.

Τί οὖν φησι πρὸς αὐτούς; Πεινῶντά με εἶδετε, καὶ ἐθρέψατε· γυμνόν, καὶ περιεβάλετε· ξένον, καὶ συνηγάγετε^δ. Πάλιν πρὸς ἐκείνους τὰ ἐναντία^ε·

3, 5 ἀνθρώπου: θεοῦ R || ἐπὶ τῆς δόξης: ἐν τῇ δόξει T || 7-8 ἐπὶ τῆς δόξης: ἐν τῇ δόξει T || 8 πατρός + αὐτοῦ T || 9 τὸ κριτήριο: τεκμήριον C || 15 τῆς - ἐναλλαγὴν om. G || 17 ἐρίφια: ἐρ. λέγονται OK ἐρ. δι' ἣν αἰτίαν ἐρίφια τοὺς ἁμαρτωλοὺς καλεῖ ὁ κυρίως P^{ms}C^{ms} M^{ms}F^{ms}B^{ms} || 23 δὲ om. SU F || 24 ἀπὸ - ἡ om. R || φορὰ: διαφορὰ F^{sl} om. R F || 27 ἐθρέψατε + διψῶντα καὶ ἐποτίσατε OK

3. a. Mt 16, 27 b. Mt 25, 32 c. Mt 25, 33 d. Cf. Mt 25, 35-36 e. Cf. Mt 25, 41-43

il dit : *Le Fils de l'homme vient dans la gloire de son Père*^a. Regarde l'identité absolue de la gloire¹ : il n'a pas dit « dans une gloire semblable à la gloire du Père », mais *dans la gloire du Père*^a et : *il rassemblera toutes les nations*^b. Le tribunal est effrayant, oui, effrayant pour les pécheurs qui doivent rendre des comptes, alors qu'il est désirable et doux pour ceux dont la conscience est emplie de bonnes actions : *Et il placera les brebis à sa droite et les chevreaux à sa gauche*^c. Les uns et les autres sont des hommes ; pourquoi donc les uns sont-ils des brebis et les autres des chevreaux² ? Pour que tu comprennes que la répartition ne relève pas de la nature, mais du choix. Or, pourquoi ceux qui ne font pas l'aumône sont-ils des chevreaux ? Parce que cet animal ne donne aucun fruit et qu'il ne peut servir ses propriétaires en rien, n'apportant ni lait, ni rejeton, ni toison, complètement incapable de fournir de tels produits à cause de son âge immature. C'est pourquoi ceux qui ne produisent aucun fruit d'aumône, il les a nommés chevreaux, et ceux de droite, brebis : car leur production naturelle est abondante, en laine, en rejetons, en lait.

Que leur dit-il donc ? Vous m'avez vu affamé, et vous m'avez nourri ; nu, et vous m'avez vêtu ; étranger, et vous m'avez accueilli^d. Aux autres, inversement, il dit le contraire^c. Or les

1. La référence explicite à la gloire du Fils renvoie à l'un des thèmes des homélies *Sur l'égalité du Père et du Fils*, notamment hom. 7, SC 396, p. 114 : περι γὰρ τῆς τοῦ μονογενοῦς δόξης ὁ λόγος ἡμῖν ἐστὶ πάλιν. On retrouve aussi dans l'hom. 8, SC 396, p. 174-176, la même citation de Mt 25, 31-43 (le jugement dernier) suivie de la parabole des dix vierges. Cette dernière parabole est développée dans toutes ces homélies comme dans l'hom. 3 *Sur la conversion*, c'est-à-dire en rapport avec l'aumône et les pauvres ; sur le lien entre H I et les homélies II et III de la série *Sur la conversion*, voir n. compl. n 3.

2. Cette interprétation de ce passage évangélique est reprise dans l'hom. 79, 1 *Sur Matthieu*, PG 58, 717.50-59.

καίτοι γε οἱ αὐτοὶ ἄνθρωποι οὗτοι κάκεινοι, τὰς
 268 30 αὐτὰς ἔλαβον¹ ἐπαγγελίας καὶ οὗτοι κάκεινοι, τὰ
 αὐτὰ ἐπαθλα ἀμφοτέροις προέκειτο κατορθώσασιν,
 ὁ αὐτὸς καὶ πρὸς τούτους καὶ πρὸς ἐκείνους ἦλθε,
 μετὰ τῆς αὐτῆς γυμνότητος καὶ πρὸς τούτους καὶ
 πρὸς ἐκείνους, μετὰ τῆς αὐτῆς πείνης, καὶ ξένος
 35 ὁμοίως· πάντα ἴσα κάκεινοισ καὶ τούτοις. Πῶς οὖν
 τὸ τέλος οὐκ ἴσον; Ὅτι ἡ προαίρεσις οὐκ ἀφῆκεν
 αὕτη γὰρ μόνη τὴν διαίρεσιν ἐποίησατο. Διὰ τοῦτο
 ἐκείνοι μὲν εἰς γέενναν, οὗτοι δὲ εἰς βασιλείαν^f· εἰ δὲ
 40 ἂν ἄλλου ἀμαρτόντος καὶ ὠθήσαντος, οὗτοι ἔμελλον
 κολάζεσθαι. Εἶδες ἐνταῦθα καὶ τοὺς ἀμαρτόντας
 καὶ τοὺς κατορθώσαντας; Εἶδες πῶς ἰδόντες τοὺς
 συνδούλους ἐπεστομίσθησαν;

Φέρε σοι καὶ ἐφ' ἕτερον παράδειγμα τὸν λόγον
 45 ἀγάγωμεν. Παρθένοι, φησὶν, ἦσαν δέκα^ε. Πάλιν
 ἐνταῦθα αἱ προαιρέσεις αἱ κατορθώσασαι, πάλιν
 αἱ διαμαρτοῦσαι, ἵνα ἐκ παραλλήλου καὶ τούτων
 τὰ ἀμαρτήματα ἴδης, κάκεινων τὰ κατορθώματα. Ἡ
 γὰρ σύγκρισις σαφέστερα ταῦτα ποιεῖ· καὶ αὐταὶ

3, 29 ἄνθρωποι + καὶ N C || 29-30 τὰς - κάκεινοι om. C ||
 34 αὐτῆς om. F || ξένης F || 39 ὁ om. OK D N PG SM BT ||
 ἀμαρτημάτων + ὁ UM || 40 ἀμαρτήσαντος R || 46 ἐνταῦθα om.
 G || πάλιν + αἱ προαιρέσεις R || 48 ἡ: εἰ R

f. Cf. Mt 25, 46

g. Cf. Mt 25, 1

1. L'expression πάντα ἴσα se retrouve seulement 4 fois dans le corpus chrysostomien, notamment dans l'hom. 2 *Sur les statues*, PG 49, 43.21, où Jean Chrysostome se réfère aux riches et aux pauvres, qui ont en commun ce qui est nécessaire (le soleil, l'air), par opposition aux choses qui ne sont pas indispensables (l'argent), qui créent les différences et les vertus (l'aumône).

uns et les autres sont tous des hommes, les uns et les autres ont reçu les mêmes promesses ; les mêmes rétributions étaient préparées pour les uns et les autres, s'ils agissaient bien ; le même Christ est venu pour les uns et les autres, avec la même nudité, pour les uns et les autres, avec la même faim, et pareillement en étranger ; tout a été pareil, pour les uns et les autres. Comment se fait-il, alors, que la fin ne soit pas pareille ? Parce que le choix ne l'a pas permis : c'est lui seul qui a fait la différence. C'est pourquoi ceux-là vont dans la géhenne, ceux-ci dans le royaume^{f1}. Si le diable était responsable² de leurs péchés, puisqu'un autre aurait péché et aurait été l'instigateur, ils ne seraient pas soumis au châtement. As-tu vu ici à la fois ceux qui ont péché et ceux qui ont bien agi ? As-tu vu comment, à la vue de leurs compagnons de servitude, ils ont été muselés ?

Permetts-nous de poursuivre notre propos
Les dix vierges par un autre exemple. Les vierges, dit le Christ, étaient dix^{g3}. Ici, à nouveau, il y a les choix qui mènent aux bonnes actions et à nouveau, ceux qui mènent au péché, afin que le parallélisme te fasse voir les péchés des secondes et les bonnes actions des premières⁴. En effet, la comparaison fait ressortir plus clairement l'enseignement : les unes comme

2. Même expression que dans H I, 2, 68-69 (cf. *supra* p. 132, n. 1), mais avec ἀμαρτημάτων.

3. Cette parabole revient souvent dans l'œuvre chrysostomienne, mais il est remarquable qu'on la retrouve dans trois des premières prédications, H I, l'hom. 3 *Sur la conversion* et l'hom. 8 *Sur l'égalité du Père et du Fils*, associées déjà à d'autres références (cf. *supra* p. 173, n. 1). À part ces trois homélies, cette parabole n'apparaît pas dans les autres textes de la première période de prédication de Chrysostome.

4. La parabole des dix vierges est très souvent employée par Chrysostome, notamment pour montrer que la virginité ne suffit pas à assurer le salut, par ex. *Sur la Deuxième épître aux Corinthiens*, hom. 23, 6 PG 61, 553 ; *Sur Matthieu*, hom. 78, 2, PG 58, 713 ; *Sur les Actes des Apôtres*, hom. 20, 4, PG 60, 164. Voir C. BROU-SCHMEZER, *Les figures féminines du Nouveau Testament dans l'œuvre de Jean Chrysostome*, Paris 2010, p. 383-401.

50 παρθένοι κάκειναι, καὶ αὐται πέντε κάκειναι
 λαμπάδας εἶχον καὶ αὐται κάκειναι· τὸν νυμφίον
 ἀνέμενον πᾶσαι^h. Πῶς οὖν αἱ μὲν εἰσῆλθον, αἱ
 δὲ οὐκ εἰσῆλθον; Ὅτι αἱ μὲν ἀπάνθρωποι ἦσαν,
 αἱ δὲ ἡμεροὶ καὶ φιλάνθρωποι. Ὅρᾳς πάλιν τὴν
 55 προαίρεσιν τοῦ τέλους αἰτίαν γινομένην, οὐχὶ τὸν
 διάβολον; Εἶδες ἐκ παραλλήλου τὰς κρίσεις, καὶ
 ἐκ τῶν ὁμοίων φερομένην τὴν ψῆφον; Σύνδουλοι
 συνδούλους κρινούσι.

Βούλει σοι δεῖξω καὶ ἐξ ἀνομοίων γινομένην
 60 σύγκρισιν; Γίνεται γὰρ καὶ ἐξ ἀνομοίων, ὥστε τὴν
 κατάκρισιν γενέσθαι σαφεστέραν. Ἄνδρες Νινευί-
 ται, φησὶν, ἀναστήσονται καὶ κατακρινούσι τὴν
 γενεὰν ταύτηνⁱ. Οὐκέτι ὅμοιοι οἱ κρινόμενοι· οἱ μὲν
 γὰρ βάρβαροι, οἱ δὲ Ἰουδαῖοι· οἱ μὲν προφητικῆς
 65 ἀπήλαυσαν διδασκαλίας, οἱ δὲ οὐδέποτε μετέσχον
 θείας ἀκροάσεως. Οὐ τοῦτο δὲ μόνον ἐστὶ τὸ διάφο-
 ρον, ἀλλ' ὅτι ἐκεῖ μὲν δοῦλος ἀπῆλθεν, ἐνταῦθα δὲ
 ὁ δεσπότης· κάκεινος μὲν καταστροφὴν ἐκήρυττε
 παραγενόμενος, οὗτος δὲ βασιλείαν οὐρανῶν εὐηγ-
 70 γελίζετο. Τίνας οὖν εἰκὸς ἦν πιστεῦσαι μᾶλλον, τοὺς
 βαρβάρους καὶ ἀνοήτους καὶ μηδέποτε μετασχόν-
 τας θείας διδασκαλίας, ἢ τοὺς ἐκ πρώτης ἡλικίας
 προφητικαῖς ἐντραφέντας βίβλοις; Παντὶ δῆλον ὅτι
 τοὺς Ἰουδαίους μᾶλλον· ἀλλὰ γέγονε τὸναντίον.
 75 Καὶ οὗτοι μὲν ἠπίστησαν τῷ δεσπότη βασιλείαν
 οὐρανῶν κηρύττοντι, ἐκεῖνοι δὲ ἐπίστευσαν τῷ

3, 50 καὶ – κάκειναι om. C || 51 λαμπάδας – κάκειναι om. F
 || 52 ἀναμένουσαι M || οὖν om. N || 55 αἰτίαν a. τοῦ tr. D ||
 57 ψῆφον: φύσιν C || 63 οἱ¹ om. G || κρινόμενοι: κληρονόμοι C

h. Cf. Mt 25, 1-2

i. Mt 12, 41

les autres étaient vierges, les unes et les autres étaient cinq ; les unes, comme les autres avaient des lampes ; toutes, elles attendaient l'époux^h. Comment donc les unes sont-elles entrées, et les autres, non ? C'est que les unes étaient dépourvues d'humanité, les autres douces et pleines d'humanité. Vois-tu, à nouveau, que la cause de la fin est le choix, et non pas le diable ? As-tu vu qu'il y a un parallélisme entre ces jugements et que la décision est prise dans des conditions similaires ? Les compagnons de servitude¹ jugeront leurs compagnons de servitude.

Les gens de Ninive et les juifs Veux-tu que je te montre aussi une comparaison qui s'appuie sur des cas dissemblables ? Car elle peut s'appuyer sur des exemples contraires, de manière à rendre la condamnation plus claire. *Les hommes de Ninive*² dit le Christ, *se dresseront et condamneront cette génération*ⁱ. Ceux qui sont jugés ne sont plus semblables : en effet, les uns sont des barbares, les autres, des juifs ; les uns ont joui des enseignements prophétiques, les autres n'ont jamais eu part à l'écoute des paroles divines. Et ce n'est pas là la seule différence : chez les uns, c'est un esclave qui s'en vint, chez les autres, le Maître ; le premier était là pour annoncer une catastrophe, l'autre proclamait la bonne nouvelle du royaume des cieux. Lesquels auraient dû, vraisemblablement, manifester davantage de foi ? Ceux qui étaient barbares, insensés, et qui n'avaient jamais eu part à l'enseignement divin, ou ceux qui avaient été nourris depuis leur plus jeune âge par les livres prophétiques ? Il est évident pour tout le monde que ce sont plutôt les juifs ; mais c'est le contraire qui est arrivé. Ces derniers n'ont pas cru au Maître qui proclamait le royaume des cieux, tandis que les premiers ont cru au compagnon de

1. Voir *supra* p. 171, n. 1.

2. Cette référence revient plusieurs fois dans le corpus chrysostomien par ex. *Sur les statues*, 20, 8, PG 49, 210.5, et *Homélie sur la Genèse*, 25, 1, PG 53, 219.35.

συνδούλω καταστροφὴν ἀπειλοῦντι, ἵνα μειζόνως
 κάκείνων ἢ ἐπιείκεια καὶ τούτων ἢ ἀγνωμοσύνη
 φανήσῃται. Μὴ τί δαίμων; Μὴ τι διάβολος; Μὴ τι
 80 τύχη; Μὴ τι εἰμαρμένη; Οὐχὶ ἕκαστος ἑαυτῷ αἴτιος
 καὶ τῆς κακίας καὶ τῆς ἀρετῆς ἐγίνετο; Εἰ γὰρ
 μὴ αὐτοὶ ἔμελλον ὑπεύθυνοι ἔσσεσθαι, οὐκ ἂν εἶπεν
 ὅτι κατακρινοῦσι τὴν γενεὰν ταύτην· οὐκ ἂν
 καὶ τὴν βασιλίσσαν τοῦ νότου κατακρίνειν τοὺς
 85 Ἰουδαίους^k ἔφη. Οὐ γὰρ δὴ δῆμοι δῆμους μόνον
 κατακρινοῦσι τότε, ἀλλὰ καὶ εἷς ἄνθρωπος δῆμον
 ὀλόκληρον πολλάκις, ὅταν οὐς μὲν ἐνεδέχετο μᾶλλον
 ἀπατηθῆναι φαίνονται μείναντες ἀνεξαπάτητοι,
 οἱ δὲ ἐκ παντὸς τρόπου περιγενέσθαι ὀφείλοντες,
 90 ἤττηθέντες τύχῳσι.

Διὰ τοῦτο καὶ τοῦ Ἀδὰμ καὶ τοῦ Ἰῶβ ἐμνήσθη-
 μεν· ἀνάγκη γὰρ πάλιν ἐπανελθεῖν ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν
 ἐκείνην, ὥστε τὰ λείψανα ἀποδοῦναι τῷ λόγῳ.
 Τῷ μὲν οὖν Ἀδὰμ διὰ ῥημάτων προσέβαλε φιλῶν,
 95 τῷ δὲ Ἰῶβ διὰ πραγμάτων· τὸν μὲν γὰρ τοῦ πλοῦτου
 παντὸς ἐγύμνωσε καὶ τῶν παιδῶν ἀπεστέρησε, τού-
 του δὲ οὐ μικρόν, οὐ μέγα τι τῶν ὄντων ἀφείλετο.

3, 77 συνδούλω + καὶ S || 79 φαίνονται R || μὴ τι διάβολος om. C T
 || 79-80 μὴ τι τύχη om. C || 84 καὶ om. C || 85 δῆμοι om. G || μόνον
 om. R || 87 πολλάκις ὀλόκληρον tr. D || οὐς: ὁ R || 88 φαίνεται
 μένων ἀνεξαπάτητος R || 89 ὀφείλοντες περιγενέσθαι tr. R D ||
 95 ἰῶβ + καὶ D C U || 97 ἀφείλατο N C S U T

j. Mt 12, 41

k. Cf. Mt 12, 42

1. Allusion plurielle aux tenants du fatalisme astral et aussi sans doute aux superstitieux, *deisidaimones*, craignant la toute-puissance de démon mauvais.

2. Jean Chrysostome revient souvent sur ce cas, notamment avec l'exemple de Noé, par ex. *Homélies sur la Genèse*, 23, PG 53, 201.26-205.6).

3. Il y a déjà fait référence dans H I, 1, 57-60 et va reprendre maintes

servitude qui menaçait d'une catastrophe : ainsi devaient être manifestées avec plus de force l'équité de ceux-là et l'ingratitude de ceux-ci. Était-ce le démon ? Était-ce le diable ? Était-ce la fortune ? Était-ce le destin¹ ? Chacun n'était-il pas pour lui-même responsable du vice comme de la vertu ? En effet, s'ils ne devaient pas eux-mêmes rendre des comptes, il n'aurait pas dit : *Ils condamneront cette génération*ⁱ ; il n'aurait pas dit que même la reine du Midi condamnerait les juifs^k. En effet, ce ne seront pas seulement des peuples qui jugeront alors des peuples, mais souvent un seul homme qui jugera un peuple tout entier², lorsque ceux qui avaient plus de chances d'être dans l'erreur seront de toute évidence restés exempts d'erreur, et que ceux qui devaient absolument l'emporter se retrouveront vaincus.

Adam
et Job

C'est pourquoi nous avons mentionné³ à la fois Adam et Job⁴ : il est nécessaire de revenir à nouveau à ce thème, de façon à y consacrer le reste de notre exposé. À Adam, donc, le diable s'est attaqué par de simples paroles⁵, tandis que Job, il l'a attaqué en actes ; ce dernier, en effet, il l'a dépouillé de toute sa richesse et il l'a privé de ses enfants, tandis qu'il n'a enlevé au premier aucune de ses possessions, petite ou grande.

fois cet exemple dans son œuvre, la dernière fois dans la *Lettre d'exil*, 4.1-10, SC 103, p. 74.

4. Dans le traité *Sur la Providence*, 14, 13, SC 79, p. 208-211, c'est Judas que Chrysostome oppose à Job, pour appuyer la même idée que « les insensés et les insouciantes ne tirent même pas profit de ce qui leur est utile, mais que les gens bien disposés et vigilants trouvent une très grande utilité dans les événements mêmes qui scandalisent les autres ».

5. Même si l'association des termes *φιλή φωνή* ou *ρημάτα φιλά* revient à d'autres endroits dans l'œuvre chrysostomienne, il n'y a qu'ici et dans l'hom. 3 *Sur l'obscurité des prophéties* qu'elle fait référence à Adam (PELEANU, *La troisième homélie*, t. II, p. 30-31).

269 Μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ τὰ ῥήματα ἐξετάσωμεν
καὶ τῆς ἐπιβουλῆς τὸν¹ τρόπον. Προσηλθε, φησὶν
100 ὁ ὄφεις, καὶ εἶπε τῇ γυναικί· Τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός·
Οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ πα-
ραδείσῳ¹; Ἐνταῦθα ὄφεις, ἐκεῖ γυνὴ ἐπὶ τοῦ Ἰώβ·
τέως πολὺ τῶν συμβούλων τὸ μέσον· ὁ μὲν γὰρ
δοῦλος, ἡ δὲ κοινῶν τοῦ βίου· ἡ μὲν βοηθός^m, ὁ δὲ
105 ὑπετέτακτο. Εἶδες τὸ ἀσύγγνωστον ὅσον; Τὴν μὲν
γὰρ ὁ ὑποτεταγμένος καὶ δουλεύων ἠπάτησεν,
ἐκείνῳ δὲ οὐδὲ ἡ κοινῶν καὶ βοηθὸς ὑποσκελίσαι
ἴσχυσεν.

Ἄλλ' ἴδωμεν καὶ τί φησι· Τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός·
110 Οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλουⁿ; Καὶ μὴν οὐκ
εἶπεν ὁ θεὸς τοῦτο, ἀλλὰ τὸ ἐναντίον. Ὅρα οὖν
κακουργίαν τοῦ διαβόλου· εἶπε τὸ μὴ εἰρημένον, ἵνα
μάθῃ τὸ εἰρημένον. Τί οὖν ἡ γυνή; Δέον ἐπιστο-
μίσαι, δέον μὴ μεταδοῦναι λόγου, ὑπὸ ἀνοίας
115 ἐξελάλησε τὴν γνώμην τὴν δεσποτικὴν^o· διὰ τοῦτο
παρέσχεν αὐτῷ λαβὴν ἰσχυράν.

δ'. Ὅρα ὅσον κακὸν ἐστὶ τὸ ἀπλῶς τοῖς ἐχθροῖς
καὶ τοῖς ἐπιβούλοις ἑαυτοῦς ἐγχειρίζειν. Διὰ τοῦτο
ὁ Χριστὸς ἔλεγε· Μὴ δῶτε τὰ ἅγια τοῖς κυσί,
μηδὲ ῥίψητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν

3, 98 τὰ om. R || 100 ὅτι om. C || 103 συνδούλων R || 104 ἡ²:
ὁ D || 105 ὑπετέτακτο: ὑποτέτακται R ὑποτέτακτο D S ||
107 οὐδὲ om. PGSUM F || ὑποσκελίσαι + οὐκ PG || 109 ὅτι om.
C || 110 οὐ-ξύλου om. N || καὶ μὴν om. R N || 110-111 οὐκ-θεὸς
om. N || 111 οὖν om. D || 112 διαβόλου: δαίμονος R ||
112-113 ἵνα-εἰρημένον om. G M

4, 1 ὅσον + λοιπὸν C || 3 δότε OK N C F || 4 ὑμῶν om. KR
P SM FBT

l. Gn 3, 1

m. Cf. Gn 2, 18

n. Gn 3, 1

o. Cf. Gn 3, 3

1. Dans l'hom. 16 *Sur la Genèse*, PG 53, 127-128, Jean Chrysostome

Mais examinons plutôt les paroles elles-mêmes et la façon dont il a tendu son piège. *Le serpent s'est approché*, dit l'Écriture, *et il a dit à la femme : Pourquoi Dieu a-t-il dit : Ne mangez pas de tout arbre dans le jardin*¹¹ ? Ici, un serpent ; dans le cas de Job, une femme ; pour commencer, grande est la différence entre les conseillers : l'un est un esclave, l'autre partage la vie ; celle-ci dispense son aide^m, tandis que l'autre était un subordonné. As-tu vu combien cela est impardonnable ? En effet, Ève², c'est le subalterne et l'esclave qui l'a trompée, tandis que Job, même celle qui partage sa vie³ et qui l'aide n'a pas réussi à le faire trébucher⁴.

Mais voyons aussi ce que dit le diable : *Pourquoi Dieu a-t-il dit : Ne mangez pas de tout arbre*ⁿ ? Or, Dieu n'a pas dit cela, mais le contraire. Vois donc la malfeasance du diable : il a dit ce qui n'a pas été dit, pour apprendre ce qui avait été dit. Qu'a fait la femme ? Alors qu'elle aurait dû lui fermer la bouche, alors qu'elle aurait dû ne pas lui répondre, dans sa folie, elle a divulgué la sentence du Maître^o ; c'est pourquoi elle a donné au diable une forte prise.

4. Vois combien il est mauvais de se livrer tout bonnement entre les mains de ses ennemis et de ceux qui complotent contre soi. C'est pourquoi le Christ disait : *Ne donnez pas aux chiens les choses saintes, ne jetez pas vos perles devant les porcs, de crainte*

rapproche ce verset de Jn 8, 44 : « menteur et père du mensonge » (cf. ALEXANDRE, *Le commencement du Livre*, p. 299).

2. Après avoir annoncé Adam et Job (*supra*, p. 178-179, n. 3), Jean transfère l'antithèse à Ève (H II, 4, 6-61) et à Job, pour revenir ensuite à Adam (H II, 4, 75 - 5, 1-3). L'association Adam-Ève, renforcée par l'utilisation de la même citation (Gn 3, 6, cf. *supra*, p. 186-187, n. 2) se retrouve déjà dans la *Consolation à Stagire*, I, 5, PG 47,435.20, où il montre qu'Adam avait été tenté par le diable par l'intermédiaire d'Ève.

3. Dans les homélies adressées au peuple d'Antioche pendant le carême de 387, Chrysostome compare souvent les femmes des notables d'Antioche à la femme de Job, notamment dans l'hom. 13, PG 49, 139.

4. Voir *supra* p. 125, n. 3.

- 5 τῶν χοίρων, μήποτε στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς ^a.
 Τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τῆς Εὐσας· ἔδωκε τὰ ἅγια
 τῷ κυνί, τῷ χοίρῳ· κατεπάτησεν ἐκεῖνος τὰ ῥήματα,
 στραφεὶς ἔρρηξε τὴν γυναῖκα. Καὶ ὄρα πῶς κα-
 κουργεῖ· Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε ^b, φησί. Ἐνταῦθά
 10 μοι προσέχετε, ὅτι δυνατὴ ἦν ἡ γυνὴ συνιδεῖν τὴν
 ἀπάτην. Εὐθέως γὰρ τὴν ἐχθρὰν καὶ τὸν πόλεμον
 προεκήρυττε τὸν πρὸς τὸν θεόν, εὐθέως ἀπεναντίας
 ἐφθέγγετο. Ἔστω πρὸς τούτου βουλομένῳ μαθεῖν
 τὴν γνώμην ἔλεγε· μετὰ ταῦτα ἐναντία εἰπόντι τί
 15 ἠκολούθει; Εἶπεν ὁ θεός· Θανάτῳ ἀποθανεῖσθε ^c
 ἀντεφθέγγετο τούτοις ἐκεῖνος, καὶ εἶπεν· Οὐ θανάτῳ
 ἀποθανεῖσθε ^d. Τί τοῦ πολέμου τούτου σαφέστερον;
 Πόθεν ἄλλοθεν ἔδει μαθεῖν τὸν ἐχθρὸν καὶ πολέμιον,
 ἀλλ' ἢ ἐντεῦθεν ἐκ τοῦ ἀντιφθέγγασθαι τῷ θεῷ;
 20 Ἔδει τοίνυν φυγεῖν εὐθέως τὸ δέλεαρ, ἔδει τῆς
 παγίδος ἀποπηδῆσαι. Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε,
 φησὶν· ἢ δει γὰρ ὁ θεός, ὅτι ἡ ἄν ἡμέρα φάγητε,
 διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς
 θεοί ^e. Ἐλπίδι μείζονος ὑποσχέσεως καὶ τὰ ἐν χερσὶν
 25 ἐξέβαλεν ἀγαθὰ· ἐπηγγείλατο ποιῆσειν θεούς, καὶ
 κατέβαλεν εἰς τὴν τοῦ θανάτου τυραννίδα. Πόθεν
 οὖν ἐπίστευσας, ὦ γύναι, τῷ διαβόλῳ; Τί συνεῖδες
 ἀγαθόν; Οὐκ ἤρκει ἡ ἀξιοπιστία τοῦ νομοθέτου, ὅτι ὁ

Testes OKR D N (usque ad 19 θεῶ) E (a 20 ἔδει) PGC SUM FBT
 4, 6 ἐπὶ: διὰ R || 7 τὰ ῥήματα + καὶ T || 8 ἔρρηξε: ἔρριψε PG
 SUM B || 10 προσέχετε + καὶ ἀποδείξω ὑμῖν T || δυνατὸν R ||
 γυναικὶ R || 14 εἰπόντι ἐναντία tr. D || 19 τῷ θεῷ: τὸν ἐχθρὸν
 R || 20 ἔδει-§5.30 πενέστερος om. N || εὐθέως φυγεῖν tr. R ||
 24 τὰ: τῶν OK F || 25 ἀγαθῶν OK F || ποιεῖν D

4. a. Mt 7, 6 b. Gn 3, 4 c. Gn 2, 17 d. Gn 3, 4
 e. Gn 3, 4-5

qu'ils ne se retournent contre vous pour vous déchirer^{a1}. C'est précisément ce qui est arrivé à Ève². Elle a donné les choses saintes au chien, au porc, et il a foulé aux pieds les paroles, s'est retourné et a déchiré la femme. Et vois comment il déploie sa malversation ! *Vous ne mourrez pas de mort*^b, dit-il. Soyez ici attentifs, je vous prie, au fait que la femme pouvait percevoir la tromperie. En effet, à peine le diable eut proclamé l'hostilité et la guerre contre Dieu, qu'il affirma aussitôt tout le contraire de Dieu. Admettons qu'avant cela, Ève, tu disais la sentence à quelqu'un qui voulait la connaître ; mais après, quand il eut affirmé le contraire, pourquoi le suivais-tu ? Dieu avait dit : *Vous mourrez de mort*^c. Lui, il a affirmé le contraire et il a dit : *Vous ne mourrez pas de mort*^d. Qu'y a-t-il de plus clair que cette guerre ? À quel autre indice reconnaître l'adversaire et l'ennemi, sinon à cette affirmation contraire à celle de Dieu ? Il fallait donc fuir aussitôt l'appât, il fallait bondir hors du filet. *Vous ne mourrez pas de mort*, dit-il ; *car Dieu savait que le jour où vous en mangeriez, vos yeux s'ouvriraient et que vous seriez comme des dieux*^e. Par l'espoir d'une promesse plus grande, il leur a fait rejeter jusqu'aux biens qui étaient dans leurs mains. Il avait promis d'en faire des dieux et il les jeta dans la tyrannie de la mort. D'où, femme, t'es donc venue l'idée de croire le diable ? Qu'y as-tu perçu de bon ? Le législateur n'était-il pas

1. Jean Chrysostome fait le même rapprochement avec Mt 7, 6 (cité ici avec des variantes notables) dans les *Homélies sur la Genèse*, 16, 2, PG 53, 128.2.

2. Les lignes suivantes (H II, 4, 6-61) trahissent la formation juridique de Chrysostome, suggérant le déroulement d'un procès : les actes d'accusation (6-8), l'interrogatoire (13-19.26-33), le réquisitoire (4, 20-26.33-60), les arguments supposés de la défense (31.54.56) et enfin la sentence (59-61). L'orateur joue donc à la fois le rôle de narrateur ou de greffier, d'accusateur et d'une certaine façon, celui de l'avocat de la défense, dont il imagine les arguments, en s'adressant parfois à ses auditeurs comme à un jury (9-11.33-34.51-54).

30 μὲν θεὸς καὶ δημιουργὸς καὶ ποιητῆς, ὁ δὲ διάβολος
καὶ ἐχθρὸς; Καὶ οὐπω λέγω διάβολον ὄφιν αὐτὸν
ἐνόμιζες εἶναι ψιλόν. Ὅφιν οὖν, εἰπέ μοι, τοσαύτης
ἰσηγορίας ἀξιῶσαι ἐχρῆν, ὡς καὶ δεσποτικὴν
ἐξαγγεῖλαι γνώμην αὐτῷ; Ὅρας ὅτι δυνατὸν ἦν
συνιδεῖν τὴν ἀπάτην, ἀλλ' οὐκ ἠθέλησεν αὕτη;

35 Καίτοι ὁ μὲν θεὸς ἱκανὰς ἔδωκε τῆς εὐερ-
γεσίας τῆς ἑαυτοῦ τὰς ἀποδείξεις καὶ διὰ τῶν
ἔργων τὴν κηδεμονίαν ἐπεδείξατο. Καὶ γὰρ οὐκ
ὄντα τὸν ἄνθρωπον ἔπλασε καὶ ψυχὴν ἐνέπνευσε^f
καὶ κατ' εἰκόνα αὐτὸν ἐποίησεν^g, ἄρχοντα τῶν ἐπὶ
40 γῆς ποιήσας ἀπάντων, καὶ βοηθὸν^h ἐχαρίσατο καὶ
παράδεισον ἐφύτευσεⁱ καὶ τὴν χρῆσιν τῶν λοιπῶν
ἐπιτρέψας δένδρων, ἐνὸς ἀπηγόρευσε μὴ ἄφασθαι
μόνου^j καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸ χρησίμως ἐκώλυσεν. Ὁ
δὲ διάβολος ἔργῳ μὲν οὔτε μικρὸν οὔτε μέγα
45 ἐπεδείξατο ἀγαθόν, ῥήμασι δὲ φιλοῖς ἐπάρας τὴν
γυναῖκα, καὶ φυσῆσας ταῖς ματαιαῖς ἐλπίσιν, οὕτως
ἠπάτησεν. Ἀλλ' ὅμως τοῦ θεοῦ τὸν διάβολον ἀξιο-
πιστότερον εἶναι ἐνόμισε, καὶ τοῦ διὰ τῶν ἔργων
270 | ἐπιδειξαμένου τὴν εὐνοίαν τὰ ῥήματα φιλὰ προσ-
50 ενεγκόντι μόνα, ἄλλο δὲ οὐδέν, ἐπίστευσεν ἡ γυνή.

Testes OKR D E PGC SUM FBT

4, 29 μὲν ὁ tr. C || καὶ¹ om. D || ποιητῆς καὶ δημιουργὸς tr.
P || 32 καὶ om. E || 33 γνώμην ἐξαγγεῖλαι tr. E || 35 ἔδωκε +
αὐτοῖς R || 36 τῆς ἑαυτοῦ: αὐτοῦ E || τὰς om. OK || 48 καὶ
τοῦ: καίτοι D E || 49 εὐνοίαν + καὶ τῶν R || 50 μόνον R || ἄλλο
δὲ οὐδέν om. OK

f. Cf. Gn 2, 7

g. Cf. Gn 1, 26

h. Cf. Gn 2, 18

i. Cf. Gn 2, 8

j. Cf. Gn 2, 16-17

assez digne de foi pour montrer que c'était Dieu, l'ouvrier du monde et le Créateur, alors que le diable en était l'ennemi ? Et je ne dis pas encore diable : tu pensais que c'était un simple serpent. Un serpent, dis-moi, fallait-il le mettre sur un pied d'égalité, au point de lui révéler la sentence du Maître ? Vois-tu qu'il lui était possible de percevoir la tromperie, mais que c'est elle qui ne l'a pas voulu ?

Or Dieu avait donné des preuves suffisantes de sa propre bienfaisance, et à travers ses actes il avait montré sa sollicitude. De fait, il avait façonné l'homme alors qu'il n'existait pas, il lui avait insufflé une âme^f et l'avait fait à son image^g, l'avait rendu maître de tout ce qui est sur la terre, l'avait gratifié d'une aide^h, avait plantéⁱ un jardin¹, et l'ayant laissé se nourrir à tous les arbres, ne lui avait défendu de toucher qu'à un seul^j ; et cette défense, précisément, c'est dans son intérêt qu'il l'avait imposée. Le diable, lui, n'a montré en actes aucun bienfait, ni petit, ni grand ; par de simples mots il a exalté la femme et il l'a gonflée de vains espoirs – et ainsi il l'a trompée. Et cependant, elle a jugé que le diable était plus digne de foi que Dieu, même quand par ses actes il avait témoigné sa bienveillance ; c'est celui qui lui avait offert de simples mots – et rien d'autre – que la femme a cru².

1. Παράδεισος, mot emprunté au perse (*pairi-daeza* : « enceinte », cf. gr. περίτειχος) apparaît chez XÉNOPHON (*Anabase*, 1, 2, 7 ; 2, 4, 14 ; etc.) pour les parcs consacrés aux plaisirs des rois et nobles perses. Dans la Septante, il traduit l'hébreu *gan* (jardin) dans le récit de l'Eden, Gn 2, 8.9.10.15.16 ; 3, 1.2.3 ; etc. Très vite παράδεισος est devenu un terme technique désignant l'au-delà. Dans la littérature intertestamentaire (II *Hénoch* 42, 3 ; *Testament de Levi* 18, 10), comme dans le Nouveau Testament (Lc 23, 43 ; 2 Co 12, 4 ; Ap 2, 7) il désigne le lieu préparé pour les justes ; cf. ALEXANDRE, *Le commencement du Livre*, p. 244-246.

2. Ce fragment semble être la version homilétique de ce que Jean Chrysostome avait déjà écrit à Stagire (PG 47, 427.51-428.32).

Ὅραξ ὡς ἐξ ἀνοίας μόνης καὶ ῥαθυμίας, οὐκ ἀπὸ βίας ἢ ἀπάτη γέγονε; Καὶ ἵνα μάθης αὐτὸ σαφέστερον, ἄκουσον πῶς καὶ ἡ γραφή κατηγορεῖ τῆς γυναικός. Οὐ γὰρ εἶπεν ἀπατηθεῖσα, ἀλλ' ἰδοῦ-
 55 σα τὸ ξύλον ὅτι ὠραῖόν ἐστιν, ἔφαγεν^k. Ὡστε τῆς ὄψεως τῆς ἀκρατοῦς τὸ ἔγκλημα, οὐ τῆς ἀπάτης τῆς παρὰ τοῦ διαβόλου μόνης· ὑπὸ γὰρ τῆς ἐπιθυμίας ἠττήθη τῆς οἰκειάς, οὐχ ὑπὸ τῆς πονηρίας τοῦ δαίμονος. Διὰ τοῦτο οὐδὲ συγγνώμης ἀπήλαυσεν,
 60 ἀλλ' εἰποῦσα, ὅτι Ὁ ὄφις ἠπάτησέ με^l, καὶ οὕτω δίκην ἔδωκε τὴν ἐσχάτην· ἐν αὐτῇ γὰρ ἦν τὸ μὴ πεσεῖν.

Καὶ ἵνα μάθης τοῦτο σαφέστερον, φέρε ἐπὶ τὸν Ἰώβ τὸν λόγον ἀγάγωμεν, ἀπὸ τῶν ἠττηθέντων ἐπὶ τὸν κρατήσαντα, ἀπὸ τῶν νενικημένων ἐπὶ τὸν
 65 νενικηκότα. Καὶ γὰρ πλείονα ἡμῖν οὗτος δώσει προθυμίαν, ὥστε ἀντάραι χεῖρας κατὰ τοῦ διαβόλου. Ἐκεῖ ὄφις ἦν ὁ ἀπατῶν καὶ ἐκράτησεν· ἐνταῦθα γυνὴ^m καὶ οὐκ ἴσχυσε, καίτοι γε αὕτη πολλῶ πιθανωτέρα ἐκείνου. Καὶ τῷ μὲν Ἰώβ μετὰ τὴν
 70 ἀπώλειαν τῶν χρημάτων, μετὰ τὴν ἀποβολὴν τῶν παίδων καὶ τὴν γύμνωσιν τῶν ὄντων ἀπάντων ἡ μηχανὴ προσήγετο. Ἐκεῖ δὲ οὐδὲν τοιοῦτον ἦν· οὐκ ἀπέβαλε παῖδας, οὐκ ἀπώλεσε χρήματα ὁ Ἀδάμ,

Testes OKR D E PGC SUM FBT

4, 51 ὡς: ὅπως D E || 57 παρὰ om. G || μόνης om. C || 71 καὶ om. G || 72 δὲ om. C

k. Gn 3, 6

l. Gn 3, 13

m. Cf. Jb 2, 9-10

1. Rappel de l'idée centrale de l'homélie I: ἡ οἰκεία ῥαθυμία πανταχοῦ ὑποσκελίζει τοὺς μὴ προσέχοντας (H I, 2, 19-20).

2. Chrysostome cite ici le texte de Gn 3, 6 en abrégé. Cette citation revient dans la *Consolation à Stagire*, I, 5, PG 47, 435.33-36 (cf. *supra*, p. 181, n. 2), avec le même texte que celui de la Septante;

Vois-tu comment seules la folie et la négligence¹, et non pas la violence, ont fait la tromperie ? Et pour le comprendre plus clairement, écoute comment l'Écriture elle-même accuse la femme. En effet, elle n'a pas dit : « ayant été trompée », mais *ayant vu que l'arbre était beau, elle mangea*^{k2}. Par conséquent, ce qui est incriminé, c'est le regard intempérant, et non pas la seule tromperie du diable ; car elle a été vaincue par son propre désir³ et non par la malice du démon. Aussi elle n'a pas joui non plus de pardon, mais alors qu'elle avait dit : *Le serpent m'a trompée*¹, elle a malgré tout subi le pire châtement. Car il dépendait d'elle de ne pas tomber.

PARÉNÈSE : JOB COMME MODÈLE

Et pour que tu comprennes cela plus
 Supériorité de Job clairement, venons-en à Job⁴ et passons des perdants au gagnant, des vaincus au vainqueur. Car il nous donnera un plus grand zèle pour lever les mains contre le diable. Là, c'était le serpent qui cherchait à tromper et qui a gagné ; ici, c'est la femme^m, mais elle n'a pas réussi⁵ ; or elle était bien plus persuasive que celui-là. Contre Job, ce fut après la destruction de ses biens, après la perte de ses enfants, après qu'il eut été dépouillé de tout ce qu'il avait, que la machination fut mise en œuvre. Il n'y avait rien de tel dans le premier cas : Adam n'avait pas perdu ses enfants, n'avait

il est remarquable que cette citation se retrouve dans le corpus chrysostomien seulement dans les *Homélies sur la Genèse*.

3. Même idée et mêmes termes que dans la *Consolation à Stagire*, I, 5, PG 47, 435.32.

4. Job est très souvent présenté par Jean Chrysostome comme le modèle du juste éprouvé par la souffrance : *Sur les statues*, 5, 1, PG 49, 69 ; *À Olympias*, VIII, 8a et X, 7a, SC 13 bis, p. 186 et 266 ; *Sur Lazare*, hom. 1, 3 et 5, 4, PG 48, 967 et 1022 ; *Sur la Providence*, 21, SC 79, p. 254, etc.

5. Reprise de l'idée énoncée plus haut, H II, 3, 102. Voir aussi l'hom. 13, 4 *Sur Matthieu*, PG 57, 214.6-15.

οὐκ ἐπὶ κοπριάς ἐκάθητο ⁿ, ἀλλὰ παράδεισον ᾧκει
 75 τρυφῆς ^o καὶ δένδρων ἀπήλαυε παντοδαπῶν καὶ
 πηγῆς καὶ ποταμῶν ^p καὶ τῆς ἄλλης ἀδείας ἀπάσης.
 Οὐδαμοῦ πόνος οὐδὲ ὀδύνη, οὐδὲ ἀθυμία καὶ
 φροντίδες, οὐδὲ ὄνειδη καὶ λοιδορίαί, οὐδὲ τὰ μυρία
 80 οὐδενὸς ὄντος τοιούτου, κατέπεσε καὶ ὑπεσκελίσθη·
 οὐκ εὐδηλον ὅτι διὰ ῥαθυμίαν; Ὡσπερ οὖν ἐκεῖνος
 πάντων τούτων ἐπικειμένων καὶ βαρούντων ἔστη
 γενναίως, καὶ οὐ κατέπεσεν· οὐκ εὐδηλον ὅτι διὰ
 νῆψιν ψυχῆς;

ε'. Ἐκατέρωθεν οὖν, ἀγαπητέ, κάρπωσαι μέ-
 γιστον κέρδος καὶ φύγε τὸν τοῦ Ἀδάμ ζῆλον, ἰδὼν
 ὅσα ἀπὸ τῆς ῥαθυμίας τίκτεται κακά. Ζήλωσον
 δὲ τὴν τοῦ Ἰῶβ εὐλάβειαν, μαθὼν ὅσα ἀπὸ τῆς
 5 σπουδῆς βλαστάνει καλὰ· τοῦτον διαπαντὸς λογιζοῦ
 τὸν στεφανίτην καὶ πάσης ὀδύνης καὶ περιστά-
 σεως ἱκανὴν ἔξεις παραμυθίαν. Καθάπερ γὰρ ἐν
 κοινῷ θεάτρῳ τῆς οἰκουμένης ἔστώς, ὁ μακάριος
 καὶ γενναῖος ἐκεῖνος ἅπασι διὰ τῶν συμβεβηκότων

Testes OKR D E PGC SUM FBT

4, 75 δένδρα R || 76 τῆς om. C || 77 πόνου D || 78 μυρία +
 μυρία R || 80 τοιούτου: τούτου E || 81 ἐκεῖνος: καὶ οὗτος R ||
 82 τούτων om. R || ἐπικειμένων καὶ βαρούντων post 83 κατέπεσεν
 tr. E || 83 ὅτι + καὶ οὗτος om. D PGC SUM FBT

5, 1-2 κέρδος μέγιστον tr. T || 2 ἰδὼν: εἰδὼς E S T || 4 δὲ om.
 E || 6-7 περιστάσεως: προαιρέσεως D

n. Jb 2, 8

o. Cf. Gn 3, 23

p. Cf. Gn 2, 9-10

1. Voir *supra* p. 185, n. 1.

2. Pour Jean, les fleuves du Jardin de délices (Gange, Nil, Tigre et Euphrate) divisent le monde en κλίματα (*Homélies sur la Genèse*, 13, PG 53, 110); cf. ALEXANDRE, *Le commencement du Livre*, p. 259.

3. Voir *supra* p. 125, n. 3.

pas été privé de ses richesses, il n'était pas *assis sur du fumier*ⁿ, mais il habitait le jardin des délices^{o1}, il jouissait d'arbres de toutes sortes, d'une source, de fleuves^{p2} et par ailleurs d'une entière sécurité. Nulle part de peine ni de douleur, de découragement ni de soucis, de raillerie, ni d'injures, ni les mille maux qui se sont abattus sur Job ; et cependant, quoiqu'il n'eût rien de pareil à subir, il est tombé et a trébuché³ : n'est-il pas évident que ce fut par sa négligence ? De même Job, alors qu'il était accablé par tous ces malheurs, a résisté noblement et n'est pas tombé : n'est-il pas évident que ce fut par la vigilance⁴ de son âme ?

5. Des deux côtés, bien-aimé, recueille donc un très grand fruit⁵ et fuis l'exemple d'Adam en voyant⁶ quels grands maux engendre la négligence. Au contraire, imite la piété de Job, en apprenant les grands biens que le zèle fait fleurir⁷. Songe sans cesse à ce vainqueur couronné et tu auras une consolation suffisante pour toute douleur et toute vicissitude. En effet, resté debout comme dans le théâtre commun du monde, ce bienheureux et noble héros exhorte tous les hommes, par les souffrances qu'il a subies, à supporter noblement toutes

4. Voir *supra* p. 154, n. 1.

5. Voir *supra* p. 161, n. 4.

6. L'arménien conforte la leçon ἰδών.

7. L'enseignement moral que Jean Chrysostome tire de l'antithèse Adam-Job constitue, probablement, l'un des modèles patristiques qui ont inspiré saint André de Crète († 712) lorsqu'il a composé le Grand Canon. Ce Grand Canon est à la fois un texte et un office liturgique, qui occupe jusqu'à aujourd'hui une place importante dans l'Église orthodoxe, notamment durant le Grand Carême. Dans ses 9 odes, ce canon reprend les bons et les mauvais exemples du Nouveau et de l'Ancien Testament, pour exhorter à suivre la voie de la pénitence et de la vertu. Dans la 8^e ode, André s'exprime dans les mêmes termes que Chrysostome : « J'ai fait venir à toi, mon âme, pour leur exemple, toutes les figures de l'Ancien Testament. Imite les actions divines de ceux qui aimaient Dieu. Et fuis les péchés des malins » (strophe 12).

10 αὐτῷ παθῶν διαλέγεται πάντα φέρειν τὰ συμπίπτοντα γενναίως καὶ πρὸς μηδὲν ἐνδιδόναι τῶν ἐπιόντων δεινῶν.

Οὐ γὰρ ἔστιν, οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἀνθρώπινον πάθος, ὃ μὴ δύναται παραμυθίαν ἐκείθεν δέξασθαι. Ἄ γὰρ
 15 ἐν πάσῃ τῇ οἴκουμένη διέσπαρται πάθη, ταῦτα ὁμοῦ συνελθόντα εἰς ἓν σῶμα κατέσκηψε τὸ ἐκείνου. Τίς οὖν ἔσται συγγνώμη τῷ μὴ δυναμένῳ τὸ μέρος τῶν ἐπαχθέντων ἐκείνῳ δεινῶν μετ' εὐχαριστίας ἐνεγκεῖν, ὃς μὴ μέρος μόνον, ἀλλ' ὀλόκληρα φαίνεται τὰ πάντων ἀνθρώπων φέρων κακά; Καὶ ἵνα μὴ καταγνῶς ὑπερβολὴν τοῦ λόγου, φέρε
 20 καθ' ἕκαστον προχειρισάμενοι τῶν ἐπελθόντων αὐτῷ, τὴν ὑπόσχεσιν ταύτην ἐπάγωμεν.

Καὶ, εἰ βούλει, τὸ πάντων ἀφορητότερον εἶναι
 25 δοκοῦν, πρῶτον εἰς μέσον ἀγάγωμεν, τὴν πενίαν λέγω, καὶ τὴν ἐκ ταύτης ὀδύνην τοῦτο γὰρ πανταχοῦ πάντες ἀνθρώποι θρηνοῦσι. Τί οὖν τοῦ Ἰῶβ πενέστερον γέγονεν, ὃς καὶ τῶν ἐν βαλανείοις ἐρριμμένων, καὶ τῶν ἐν τῇ καμιναίᾳ τέφρα καθευδόντων, καὶ
 30 πάντων ἀπλῶς ἀνθρώπων πενέστερος ἦν; Οὗτοι μὲν γὰρ κἂν ἱμάτιον ἔχουσι διερρωγός,¹ ἐκεῖνος δὲ γυμνὸς ἐκάθητο, καὶ ὃ μόνον ἱμάτιον εἶχε παρὰ τῆς φύσεως, τῆς σαρκὸς τὴν περιβολήν, χαλεπῇ σηπεδόνι καὶ τοῦτο πανταχόθεν διέφθειρεν ὁ διάβολος².

Testes OKR D N (a 30 ἦν) E (usque ad l. 30) PGC SUM FBT

5, 13 ἔστιν¹ + δεινὸν R || ἀνθρώπινον οὐδὲν tr. R || 14 δύναται: δύνασθαι E || 16 κατέσκηψαν E || 18 τὸ: τι R S || 19-20 ὀλόκληρον P || 21 καταγνῶς + τὴν OK || 23 ταῦτα E || 25 πρῶτον: πάντων D || 26 ἐκ om. D || 27 τί: τίς OKR P M || 28 βαλανείῳ G || 29 καί² + ὡς U || 30 πάντος R || 32 εἶχε ἱμάτιον tr. R D

les épreuves qui surviennent, sans s'abandonner en rien aux malheurs qui surviennent.

**Les épreuves
extrêmes
de Job**

Car il n'est pas de souffrance humaine, non, pas une, qui ne puisse recevoir de son exemple une consolation. En effet, les souffrances éparpillées à travers le monde entier se sont rassemblées pour fondre en même temps sur une seule personne, la sienne. Quel pardon aura-t-on donc si l'on n'est pas capable de supporter avec gratitude une partie des terribles épreuves qui l'ont accablé, lui, qu'on voit supporter non une partie seulement, mais la totalité des maux de tous les hommes ? Et pour que tu ne condamnes pas l'exagération du propos, permets-nous de prendre un à un chacun des maux qui l'ont assailli et tenons cette promesse.

La pauvreté

Et si tu veux bien, ce qui passe pour être le plus intolérable de tout, mettons-le d'abord au centre de notre examen, je veux dire la pauvreté, et la douleur qui en découle ; car c'est sur cela qu'en tout lieu, tous les hommes se lamentent. Qu'y-a-t-il eu de plus pauvre que Job¹, lui qui l'emporte en pauvreté aussi bien sur les laissés-pour-compte gisant dans les bains² que sur ceux qui dorment dans la cendre de la fournaise et, en un mot, sur tous les hommes ? En effet, ceux-ci ont quand même un vêtement, fût-il troué, mais lui, assis, était nu et le seul vêtement qu'il tenait de la nature, le vêtement de sa chair, c'est lui que le diable faisait se corrompre de toutes parts en lui infligeant une terrible putréfaction^a. Et

5. a. Cf. Jb 2, 7-8

1. Même idée dans l'hom. 13, 2 *Sur Matthieu*, PG 57, 213.53-214.6.

2. Sur les bains dans l'Antiquité, voir F. YEGÜL, *Bathing in the Roman World*, Cambridge 2010, p. 5-19, et sur les bains romains d'Antioche, p. 188-192.

35 Πάλιν οὗτοι οἱ πένητες κἄν ὑπὸ στέγην εἰσι
 προφυλαίων τῶν ἐν τοῖς βαλανείοις, κἄν καλάμη
 καλύπτονται· ἐκεῖνος δὲ αἶθριος διανυκτερεύων ἀεὶ
 διετέλει οὐδὲ τὴν ἀπὸ ψιλῆς στέγης παραμυθίαν
 40 ἔχων· καὶ τὸ δὴ μείζον, ὅτι οὗτοι μὲν πολλὰ ἑαυτοῖς
 συνίσασι τὰ δεινά, ἐκεῖνος δὲ οὐδὲν ἑαυτῷ συνῆδει.
 Τοῦτο γὰρ καθ' ἕκαστον τῶν συμβεβηκότων αὐτῷ
 παρατηρούμενον, μείζονα αὐτοῦ τὴν ὀδύνην ἐποίει
 καὶ πλείονα τὴν ἀπορίαν εἰργάζετο, τὸ μὴδὲ τὴν
 αἰτίαν τῶν γινομένων εἰδέναι. Οὗτοι μὲν οὖν, ὅπερ
 45 ἔφην, πολλὰ ἂν ἔχοιεν ἑαυτοὺς αἰτιᾶσθαι· οὐ μικρὸν
 δὲ τοῦτο εἰς παραμυθίαν συμφορᾶς, τὸ συνειδέναι
 ἑαυτῷ δικαίως τιμωρουμένῳ· ἐκεῖνος δὲ καὶ
 ταύτης ἀπεστέρητο τῆς παραμυθίας, καὶ πολιτείαν
 ἐπιδειξάμενος ἀρετῆς γέμουσαν τὰ τῶν ἔσχατα
 50 τετολμηκότων ὑπέμεινε. Καὶ οὗτοι μὲν οἱ παρ' ἡμῖν
 πένητες ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς ἐνεμελέτησαν τῇ
 συμφορᾷ· ἐκεῖνος δὲ ἀμελέτητον ὑπέμεινε πενίαν,
 ἀθρόον δεξάμενος τὴν ἐκ τοῦ πλοῦτου μεταβολήν.
 Ὡσπερ οὖν τὸ τὴν αἰτίαν εἰδέναι τῶν γινομένων
 55 μέγιστον εἰς παραμυθίαν, οὕτως οὐκ ἔλαττον ἐκείνου
 τὸ μὴ μελετήσαντα πενίαν ἐξ ἀρχῆς, οὕτως ἐν πενίᾳ
 διάγειν ὧν ἀμφοτέρων ὁ δίκαιος ἐκεῖνος ἐστέρητο,
 καὶ οὐδὲ οὕτω κατέπιπτεν.

Εἶδες αὐτὸν καὶ πρὸς ἐσχάτην ἐλθόντα πενίαν,
 60 καὶ μεθ' ἣν ἑτέραν οὐκ ἔστιν εὐρεῖν; Τί γὰρ ἂν
 τοῦ γυμνοῦ καὶ μὴδὲ στέγην ἔχοντος πενέστερον
 γένοιτ' ἂν; Μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐδάφους πάντως ἀπο-

Testes OKR D N PGC SUM FBT

5, 36 καλύβη OK N U || 37 ἐκεῖνος: κακεῖνος D || 40 τὰ om.
 PG U F || δεινά: κακὰ R || ἐκεῖνος-συνῆδει om. D N PGC SUM
 FBT || 41 γὰρ + καὶ C || 42 παρατηρούμενον + ὁ N || μείζον
 C || ἐποίει: ἐνεποίει B || 55 οὕτως: οὔτε B || 56 τὸ: τὸν D N PC
 SUM FT || πενίαν om. C || 61 πενέστερον: γυμνότερον R || 62 δὲ
 om. S || παντὸς PGC U

encore, ces pauvres trouvent quand même un abri sous les portiques des bains et se couvrent de chaume¹ ; mais lui, il passait continuellement les nuits à la belle étoile, sans avoir même la consolation d'un simple toit. Et voici le pire : si les pauvres ont conscience de leurs nombreux torts, lui n'avait rien sur la conscience. En effet, si l'on passe en revue tout ce qui lui était advenu, ce qui rendait sa douleur plus vive, ce qui rendait son désarroi plus grand, c'était de ne pas même connaître la cause de ce qui lui arrivait. Donc, comme je l'ai dit, les autres pourraient s'accuser de beaucoup de fautes ; or ce n'est pas rien pour se consoler de son malheur que d'avoir conscience d'être touché par une juste punition. Job, lui, était privé même de cette consolation et, alors qu'il avait montré une vie pleine de vertu, il supportait ce qu'endurent les hommes qui ont osé les pires crimes. En outre, ces pauvres qui vivent parmi nous se sont habitués au malheur depuis longtemps, depuis le commencement ; mais lui, il supportait une pauvreté dont il n'avait pas l'habitude, subissant tout d'un coup le renversement de sa richesse. Si donc, connaître la cause de ce qui arrive aide puissamment à se consoler, vivre ainsi dans la pauvreté n'y aide pas moins, même si l'on n'a pas été habitué dès le début à la pauvreté ; or ce juste était privé de ces deux consolations et, malgré cela, il n'était pas abattu.

As-tu vu qu'il était arrivé à une pauvreté extrême, une pauvreté telle qu'il n'est pas possible de trouver pire ? En effet, que pourrait-on trouver de plus pauvre que celui qui est nu et n'a même pas de toit ? Bien plus : il n'était même pas maître de

1. L'arménien conforte la leçon *καλάμη*.

λαύειν κύριος ἦν· οὐ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλ' ἐπὶ τῆς
κοπρίας ἐκάθητο^b. Οὐκοῦν ὅταν ἴδῃς σαυτὸν ἐν
65 πενία γενόμενον, ἐνόησον τοῦ δικαίου τὸ πάθος καὶ
εὐθέως ἀναστήσῃ καὶ πάντα ἀποκρούσῃ λογισμὸν
ἀθυμίας.

Μία μὲν οὖν αὕτη συμφορὰ πάντων ὁμοῦ τῶν
δεινῶν ὑπόθεσις εἶναι δοκεῖ τοῖς ἀνθρώποις.
70 Δευτέρα δὲ μετ' ἐκείνην, μᾶλλον δὲ πρὸ ἐκείνης,
ἡ τοῦ σώματος πληγὴ. Τίς οὖν οὕτως ἠρρώστησέ
ποτε; Τίς τοιαύτην νόσον ὑπέμεινε; Τίς τοσαύτην
πληγὴν ἐδέξατο ἢ ἕτερον δεξάμενον εἶδεν;
Οὐκ ἔστιν οὐδεὶς. Κατὰ μικρὸν αὐτῷ τὸ σῶμα
75 ἐδαπανᾶτο, καὶ πηγὴ σκωλήκων αὐτῷ πάντοθεν
ἔβρουεν ἀπὸ τῶν μελῶν, καὶ διηνεκῆς ἦν αὕτη ἡ
ἐπιρροή, καὶ πολλὴ πανταχόθεν ἡ δυσωδία, καὶ
τὸ σῶμα κατὰ μικρὸν διαιρούμενον καὶ τοιαύτη
σηπεδόνι τηκόμενον ἀηδῆ τὰ σιτία ἐποίει, καὶ
80 λιμὸς ἦν αὐτῷ ξένος καὶ παράδοξος· οὐδὲ γὰρ
διδομένης ἡδύνατο τῆς τροφῆς ἀπολαύειν· Βρόμον
γάρ, φησίν, ὄρω τὰ σιτία μου^c. Ὅταν οὖν ἀρρωστία
περιπέσης, ἄνθρωπε, ἀναμνήσθητι τοῦ σώματος
ἐκείνου καὶ τῆς σαρκὸς τῆς ἀγίας· ἀγία γὰρ ἦν καὶ
85 καθαρὰ, καὶ τοιαῦτα ἔχουσα τραύματα.

Κἂν ἐν στρατείᾳ δέ τις τελῆ, εἶτα ἀδίκως καὶ
χωρὶς εὐλόγου τινὸς προφάσεως ἀναρτηθεὶς ἐν
τῷ ξύλῳ διαξαινῆται τὰς πλευράς, μήτε ὄνειδος
εἶναι νομιζέτω τὸ πρᾶγμα, μήτε πρὸς τὴν ὀδύνην

5, 63 ἀλλ': ἀλλὰ καὶ C || 64 σαυτὸν: αὐτὸν S || 65 γινόμενον
C || 68 συμφορὰ αὕτη tr. K || 71-72 τίς-ὑπέμεινε om. F ||
73 ἕτερον + δὲ G || 77 ἡ om. C || 78 διαιρούμενον: ἀναρ- N
|| 80 οὐδὲ: οὐ R || 81 διδομένης: δεδ. O G S διδ. αὐτῷ K ||
τῆς τροφῆς ἡδύνατο tr. K || 82 φησίν om. S || 85 καθαρὰ + εἰ
R || καί: καίτοι K

jouir complètement du sol, car *il était assis* non sur de la terre, mais *sur le fumier*^b. Donc, lorsque tu vois que tu es tombé dans la pauvreté, songe à la souffrance du juste, et aussitôt tu te relèveras et tu repousseras toute pensée de découragement.

La maladie Cette seule infortune semble donc être, pour les hommes, le fondement de tous les malheurs à la fois. Mais il y en a une deuxième après celle-là, ou plutôt, avant celle-là : les plaies corporelles. Qui donc a jamais été aussi infirme que Job ? Qui a enduré une telle maladie ? Qui a reçu une si grande plaie ou a vu un autre en recevoir une ? Personne ! Peu à peu son corps se consumait, un ruisseau de vers coulait de tous côtés de ses membres et ce flux était continu, forte était l'odeur fétide qui l'entourait ; son corps, qui se décomposait peu à peu et se liquéfiait d'une telle putréfaction, rendait les mets désagréables et il avait une faim étrange et extraordinaire ; car il ne pouvait même pas jouir de la nourriture qu'on lui donnait : *Frémissement*, dit-il, *je vois dans ma nourriture*^c. Lorsque tu tombes malade, homme, souviens-toi donc du corps de celui-là et de sa sainte chair : car elle était sainte et pure, même avec de telles blessures.

Et si quelqu'un accomplit le service militaire et se voit, après cela, sans motif juste ni raisonnable, suspendre au bois et déchirer les côtes¹, il ne doit ni considérer ce traitement comme un opprobre ni s'abandonner à la douleur, en songeant

b. Jb 2, 8

c. Jb 6, 7

1. Témoignage historique sur l'une des punitions pratiquées dans l'armée, à l'époque de Chrysostome, lorsque certains soldats étaient suspendus sur le bois et qu'on déchirait leurs côtes.

90 ἐνδιδότη, τὸν ἅγιον τοῦτον ἐννοῶν. Ἄλλ' ἱκανὴν
 εἶχεν οὗτος παράκλησιν καὶ παραμυθίαν, φησί,
 τὸ εἰδέναι τὸν θεὸν αὐτῷ ταῦτα ἐπάγοντα. Τοῦτο
 μὲν οὖν αὐτὸν μάλιστα ἐτάραττε καὶ ἐθορούβει,
 95 ὅτι τὸν δίκαιον θεόν, καὶ παντὶ τρόπῳ παρ' αὐτοῦ
 θεραπευθέντα, τοῦτον ἐνόμιζεν αὐτῷ πολεμεῖν
 καὶ πρόφασίν τινα εὐλογον εὔρειν τῶν γινομένων
 οὐκ εἶχεν· ἐπεὶ ὅτε γε ἔμαθεν ὕστερον τὴν αἰτίαν,
 272 ὄρα πόσῃν εὐλάβειαν¹ ἐπεδείξατο. Ὅτε γὰρ εἶπεν
 αὐτῷ ὁ θεός· Ἄλλως με οἶει σοι κεχρηματικέναι ἢ
 100 ἵνα δίκαιος ἀναφανῆς^d; καταπλαγείς, φησί· Χεῖρα
 θήσω ἐπὶ στόματί μου· ἅπαξ ἐλάλησα, ἐπὶ δὲ τῷ
 δευτέρῳ οὐ προσθήσω^e. Καὶ πάλιν· Ἔως μὲν
 ὠτὸς ἀκοῆς ἤκουόν σε τὸ πρότερον· νυνὶ δὲ ὁ
 ὀφθαλμὸς μου ἐώρακέ σε· διὸ ἐφαύλισα ἑμαυτόν,
 105 καὶ ἐτάκην· ἤγημαι δὲ ἑμαυτὸν γῆν καὶ σποδόν^f.

ζ'. Εἰ δὲ ἀρκεῖν τοῦτο εἰς παράκλησιν νομίζεις,
 δυνήσῃ δὲ καὶ αὐτὸς ταύτην τὴν παραμυθίαν ἔχειν.
 Κἂν γὰρ μὴ διὰ τὸν θεὸν πάθῃς τι τῶν δεινῶν,
 ἀλλ' ἐξ ἀνθρώπων ἐπηρείας, εὐχαριστήσης δὲ καὶ μὴ
 5 βλασφημῆσῃς τὸν δυνάμενον κωλύσαι μὲν, ἀφέντα
 δὲ τῆς σῆς ἔνεκεν δοκιμῆς, ὥσπερ οἱ διὰ τὸν θεὸν
 παθόντες στεφανοῦνται, οὕτω καὶ σὺ τῶν αὐτῶν
 ἐπιτεύξῃ μισθῶν, ὅτι τὰς παρὰ ἀνθρώπων ἐπαχθείσας

5, 92-93 τοῦτο μὲν οὖν om. K || 93 μάλιστα αὐτὸν tr. D ||
 97 ὅτε: ὅτι S B || 99 ἄλλως με οἶει: οἶει με ἄ. OK ἄ. με οἶη
 N μὴ ἄ. T || σοι: σε N || 101 ἐπὶ + τῷ R || 102-103 ἕως μὲν
 ὠτὸς ἀκοῆς: ἀκοῆν μὲν ὠτὸς T || 104 σε: σου OKR T

6, 1 παράκλησιν: παραμυθίαν C || 3 κἂν: ἐάν K || τῶν δεινῶν:
 δεινὸν T || 7 οὕτως B || 8 ἐπαχθείας S

à ce saint homme. « Mais, dira-t-on, celui-ci avait un réconfort et une consolation suffisants : il savait que c'est Dieu qui lui envoyait cela. » Dis plutôt que c'est cela qui le troublait et l'affligeait le plus, de penser que le Dieu juste, qu'il avait servi de toutes les façons, lui faisait la guerre ; et il ne pouvait pas trouver un motif raisonnable à ce qui lui arrivait ; or, dès qu'il en eut compris la cause, plus tard, regarde quelle grande piété il a montrée ! En effet, lorsque Dieu lui a dit : *Penses-tu que je t'aie exposé dans cette affaire pour autre chose que pour rendre manifeste ta justice^d ?* frappé de stupeur, il répond : *Je mettrai ma main sur ma bouche ; j'ai parlé une fois, je n'ajouterai rien pour la deuxième fois^e.* Et encore : *Jusque-là je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant mon œil t'a vu. C'est pour quoi j'ai honni ma bassesse et je me suis liquéfié ; pour moi, je suis terre et cendre^f.*

6. Et si tu penses que cela suffit comme réconfort, tu pourras, toi aussi, avoir cette consolation. De fait, si ce n'est pas à cause de Dieu que tu subis quelque malheur, mais du fait d'une malfaisance humaine¹, si tu rends grâce² et si tu ne blasphèmes pas celui qui pouvait l'empêcher, mais l'a permis pour éprouver ta fidélité, de même que ceux qui ont souffert à cause de Dieu sont couronnés, toi aussi tu obtiendras les mêmes récompenses,

1. Même idée dans la *Lettre d'exil*, 4, SC 103, p. 81, l. 62-65 : « Toutes ces souffrances, lorsqu'elles sont causées par un homme à un autre, délivrent celui-ci de ses fautes et sont une cause de justification. La grandeur de leur utilité est proportionnelle à la noblesse d'âme de ceux qui les supportent. »

2. Idée largement explicitée aussi dans l'hom. 4 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 266.

10 σοι συμφορὰς γενναίως ἤνεγκας καὶ τῷ δυναμένῳ
αὐτὰς κωλύσαι, μὴ βουληθέντι δέ, ἡὐχαρίστησας.

Ἴδου τοίνυν καὶ πενίαν καὶ νόσον, καὶ ἀμφό-
τερα μετὰ τῆς ἐσχάτης ὑπερβολῆς εἶδες ἐπενεχ-
θέντα τῷ δικαίῳ. Βούλει σοι καὶ τὸν παρὰ τῆς
φύσεως πόλεμον ἐπιδείξω μετὰ τοσαύτης ὑπερ-
15 βολῆς τῷ γενναίῳ τότε ἐπιθέμενον ἐκείνῳ; Δέκα
τέκνα^α ἀπώλεσε, τὰ δέκα ἀθρόον, τὰ δέκα ἐν αὐτῷ
τῷ ἄνθει τῆς ἡλικίας, τὰ δέκα πολλὴν ἀρετὴν
ἐπιδεδειγμένα καὶ οὐδὲ τῷ κοινῷ τῆς φύσεως
νόμῳ, ἀλλὰ βιαίῳ θανάτῳ καὶ ἐλεεινῷ^β. Τίς ἂν ἔχοι
20 τοιαύτην συμφορὰν εἰπεῖν; Οὐκ ἔστιν οὐδεὶς. Ὅταν
οὖν ἀποβάλης υἷον καὶ θυγατέρα ὁμοῦ, ἀνάδραμε
πρὸς τὸν δίκαιον ἐκείνον καὶ πάντως εὐρήσεις πολλὴν
σαυτῷ τὴν παραμυθίαν.

ἼΑρα οὖν ταῦτα μόνα αὐτῷ συνέβη τὰ δεινά; Ἡ
25 δὲ τῶν φίλων ἐγκατάλειψις καὶ προδοσία, τὰ δὲ
σκώμματα καὶ αἱ λοιδορίαί, ἡ δὲ χλευασία καὶ ὁ
γέλως· τὸ δὲ ὑπὸ πάντων διασύρεσθαί τι ἀφόρητον
ἦν. Οὐ γὰρ οὕτως ἡ τῶν συμφορῶν φύσις, ὡς οἱ
παρὰ τὰς συμφορὰς ἡμῖν ὄνειδίζοντες δάκνειν ἡμῶν
30 εἰώθασι τὴν ψυχὴν. Οὐ μόνον ὁ παρακαλῶν^γ οὐκ ἦν,
ἀλλὰ καὶ πολλοὶ πολλαχόθεν ἐπέκειντο ὄνειδίζοντες.
Καὶ ὄρᾳς αὐτὸν τοῦτο ἀποδυρόμενον καὶ λέγοντα·
Ἄτὰρ δὲ καὶ ὑμεῖς ἐπέβητέ μοι^δ καὶ ἀνελεήμονας
αὐτοὺς καλεῖ καὶ φησιν· Ὅτι ἀπείπαντό με οἱ πλησίον
35 μου, καὶ οἱ οἰκέται μου κατ' ἐμοῦ ἐλάλουν, καὶ υἱοὺς
παλλακίδων μου ἐκάλουν, αὐτοὶ δὲ ἀπεπήδων^ε.

6, 9 ἤνεγκες GC SU || δυναμένῳ + δὲ D || 10 κωλύσαι + μὲν
O N || 19 ἔχει C || 21 οὖν om. C || 23 σαυτῷ: αὐτῷ G || τὴν om.
OK || 24 μόνα: μόνον SU κοινὰ M μόνα post συνέβη tr. R ||
25 προσοδία C || 26-27 καί² + ὁ δῶλος καὶ R || 27 διασύρεσθαί:
κατασ- R || 28 γὰρ + ἂν N || 29 ἡμῶν om. R || 33 δὲ: δὴ OK
|| 34 με: μου OK

pour avoir enduré noblement les malheurs¹ attirés sur toi par des hommes et pour avoir rendu grâce à celui qui pouvait les empêcher, mais ne l'a pas voulu.

La mort Eh bien donc, tu as vu que la pauvreté et la maladie, et toutes les deux avec la dernière intensité, sont venues accabler le juste. Veux-tu que je te montre aussi la guerre que la nature a déclarée alors avec une si grande intensité à ce noble personnage ? Il a perdu dix enfants^a, dix d'un coup, dix dans la fleur de l'âge, dix qui avaient montré une grande vertu et qui sont morts non pas même par la loi commune de la nature, mais par une mort violente et lamentable^b. Qui pourrait décrire une telle infortune ? Personne ! Donc, lorsque tu a perdu un fils et une fille en même temps, reviens vite vers ce juste, et sans aucun doute tu trouveras une grande consolation pour toi-même.

La désertion des amis Sont-ce donc là les seuls malheurs qui lui soient arrivés ? Ajoute l'oubli et la trahison des amis, les quolibets et les injures, la moquerie et le rire ; la dérision de tous, c'était insupportable. Car en général, la nature des infortunes ne pique pas tant au vif notre âme que ceux qui nous raillent pour nos infortunes. Non seulement il n'y avait personne pour le reconforter^c, mais encore il s'en trouvait beaucoup, de toutes parts, pour l'accabler de leurs railleries. Et tu le vois le déplorer et dire : *Eh bien, vous aussi, vous avez marché contre moi*^d ! Il les appelle des hommes sans pitié et dit : *Mes voisins m'ont rejeté et mes serviteurs parlaient contre moi ; j'appelais les fils de mes concubines, mais ils s'éloignaient*^e.

6. a. Cf. Jb 1, 2 b. Cf. Jb 1,18-19 c. cf. Si 4, 1
d. Jb 6, 21 e. Jb 19, 14. 17

1. Cf. *À Olympias*, X, 8a, SC 13 bis, p. 268-271.

Ἐτεροι δέ, φησίν, ἐπέτυον μοι και θουάλημα
πάντων ἐγενόμην^ε; και αυτη, φησιν, η στολη μου
ἐδεδαιύξατο με^ε.

Ταυτά γε ουδέ ακουσαι φορητά, μητι γε δια
των πραγμάτων αυτων υπομειναι. Πενια ἐσχάτη
και νόσος ἀφορητος και καινη και παραδόξος.
παιδων ἀποβολή τοσοῦτων και τοιοῦτων και τοιοῦ-
τώ τρωπῶ. οὐεὶδη και σκώμματα και λοιδορία
παρα ἀνθρώπων. οὐ μὲν ἐχλεύαζον, οὐ δὲ ἄπειδι-
ζον, οὐ δὲ καταφρόνουσιν, οὐκ ἐχθροὶ μόνον, ἀλλὰ
και φίλοι. οὐ φίλοι μόνον, ἀλλὰ και οἰκείται. οὐκ
ἐχλεύαζον δὲ οὐδὲ ἄπειδιζον μόνον, ἀλλὰ και
ἐβδελύσσοντο, και ταῦτα οὐκ ἐπιθουο και τρισὶ και
δὲκα ἡμέραις, ἀλλὰ ἐπιπολαοις τοις μησι. και ὅπερ
ἐπὶ ἐκείνου συνέβη μόνου, οὐδὲ τὴν ἀπό τῆς νουκτός
εἶχε παραμυθία, ἀλλὰ τῶν μεθ' ἡμέραν δεινῶν
προσθήκη μετῴων ἢ τῶν νουκτωμένων πόθων
φανασία. Οὐ γὰρ χάλειπεται εὐνοια εὐνοιας
55 ὑπέμεινεν, ἀκουσον τι φησι. Δια τι με φοβεῖς εὐ-
ὑπνοισ, και ἐν ὀράμασι με καταπλήσσει^η; Ποιοῖς
συνήθους ἀνθρώπος, ποιοῖς ἀδάμης τοσαῦτα ἄν-
υπέμεινε δευά; Εἰ γὰρ και καθ' εαυτο τοῦτων ἐκα-
στον ἀφορητον, ἐννόησον ἡμῶν συνελθόντα πόσον
ἡγερει θούρον. Ἄλλὰ ἡμῶς ἐκείνος ἀπαντα ταῦτα
ὑπέμεινε, και ἐν ἀπαντα τοις συμβηκόσιν αυτῶ
ουχ ἡμαρτην^ι, ουδέ ἐν τοις χελεύσιν αυτου.

273-274 60

55

50

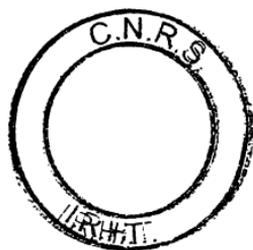
45

40

6, 37 ἀπέτυον D || 43 και² + τῶ P M || 45-46 οὐ δὲ ἄπειδιζον
p. || 46 καταφρόνουσιν. R om. G || 49 τρισὶ και: τρισὶν ἢ T
|| 51 μόνου: μόνον ἐτέρωσιν ουδένι OK || ουδέ + γὰρ OK ||
55 ὑπέμεινε OK C || 58 τοῦτων N || 61 ὑπήνεκε: ὑπέμεινε
R || 62 αυτου + ἐγένετο δόλος N

Les autres, dit-il, crachaient sur moi et je suis devenu la fable de tous^f et, dit-il, même mon manteau m'a inspiré du dégoût^g.

Non, ces maux sont insupportables même à entendre, sans parler d'avoir à les endurer effectivement. Extrême pauvreté, maladie insupportable, inouïe et extraordinaire ; la perte de tant d'enfants, d'une telle qualité, et d'une telle manière. Les outrages, les moqueries et les insultes des hommes : les uns se moquaient de lui, d'autres le couvraient d'outrages, d'autres le méprisaient, non seulement des ennemis, mais des amis ; et non seulement des amis, mais même des serviteurs. D'ailleurs, ils ne se contentaient pas de se moquer de lui et de l'outrager : il les dégoûtait, et cela non pas deux, trois ou dix jours, mais pendant de nombreux mois. De plus, chose qui n'est arrivée qu'à lui, il n'avait même pas la consolation que procure la nuit, mais l'effroi des visions nocturnes était un surcroît plus pénible encore aux malheurs de la journée. Qu'il vivait en effet des choses plus terribles dans ses rêves, écoute-le le dire : *Pourquoi m'effraies-tu dans des rêves et m'épouvantes-tu dans des visions^h ?* Quel homme de fer, quel homme dur comme le diamant pourrait endurer de tels malheurs ? En effet, si chacun était insupportable en lui-même, songe au grand tourment qu'ils suscitaient en se conjuguant tous à la fois. Et cependant, lui, il endura tous ces malheurs et dans tout ce qui lui arriva, il ne pécha pasⁱ, pas même par ses lèvres.



f. Jb 30, 9-10
2, 10

g. Jb 9, 31

h. Jb 7, 14

i. Cf. Jb 1, 22 ;

ζ'. Γενέσθω τοίνυν ἐκείνου τὰ πάθη φάρμακα τῶν ἡμετέρων κακῶν, καὶ τὸ χαλεπὸν τούτου κλυδώνιον τῶν ἡμετέρων παθῶν λιμὴν. Καὶ ἐφ' ἐκάστω τῶν συμβαινόντων ἡμῖν ἀναλογιζώμεθα τὸν ἅγιον
 5 καὶ ὀρώντες ἐν σῶμα τὰ τῆς οἰκουμένης ἀντλήσαν δεινά, γενναίως ἡμεῖς ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος διακεισόμεθα. Καὶ καθάπερ πρὸς μητέρα τινὰ φιλόστοργον πανταχόθεν τὰς χεῖρας ἐκτείνουσας καὶ τὰ παιδία πεφοβημένα δεχομένην καὶ ἀνακτωμένην, οὕτω πρὸς
 10 τὴν βίβλον ταύτην ἀεὶ καταφεύγωμεν· κἄν τὰ πάντων μήκιστα ἡμῖν ἐπίη δεινά, ἱκανὴν πάντων λαβόντες τὴν παραμυθίαν, οὕτως ἀπελευσόμεθα.

Εἰ δὲ λέγοις ὅτι· Ἐκεῖνος Ἰὼβ ἦν καὶ διὰ τοῦτο ἦνεγκεν, ἐγὼ δὲ οὐκ εἰμὶ κατ' ἐκείνον, μείζονά μοι
 15 σαυτοῦ λέγεις κατηγορίαν καὶ τοῦ δικαίου πάλιν ἔπαινον.

Μᾶλλον γὰρ σὲ εἰκὸς ἐνεγκεῖν ἢ ἐκείνον. Τί
 275-276 | δῆποτε ; Ὅτι ἐκεῖνος μὲν πρὸ τῆς χάριτος καὶ πρὸ τοῦ νόμου, ὅτε οὐ πολλὴ τῆς πολιτείας ἦν ἀκρίβεια,
 20 ὅτε οὐ τσαύτη τοῦ Πνεύματος ἡ χάρις, ὅτε δυσκαταγώνιστος ἡ ἁμαρτία, ὅτε ἡ κατάρα ἐκράτει, ὅτε ὁ θάνατος φοβερός ἦν· νυνὶ δὲ εὐκολώτερα τὰ παλαίσματα γέγονε, μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν

7, 1 γενέσθω om. N || 2 ἡμετέρων + παθῶν R || 4 ἀναλογιζώμεθα + τοῦτον T || 6 τοῖς: ταῖς C || 9 καὶ ἀνακτωμένην om. PG || 10 ἀεὶ om. OK || 11 μήκιστα: οἴκιστα D || ἡμῖν om. C || 18 πρὸ τῆς χάριτος om. R || 19 ἀκρίβεια ἦν πολιτείας tr. T || 20 ὅτε¹: ὅτι S || ὅτε² + οὐ C^s || 21 ὅτε ἡ κατάρα ἐκράτει om. R || 22 ἦν om. R || 23 γέγονε: γίνεται R || μετὰ: διὰ R || τοῦ om. R

1. Sur la figure consolatrice de Job, voir BROTTIER, *L'appel des « demi-chrétiens »*, p. 279-280.

EXHORTATION À TROUVER LE RÉCONFORT DANS LE LIVRE DE JOB

7. Que les souffrances de Job deviennent donc des remèdes à nos propres maux, et que la terrible houle qu'il a essuyée soit un port pour nos propres souffrances. Dans chaque épreuve qui nous arrive, comparons-nous à ce saint homme ; et voyant qu'une seule personne a épuisé les malheurs du monde entier, nous ferons face noblement, nous, à la part que nous en avons. Comme vers une mère aimante qui tend ses bras de tous les côtés pour accueillir et serrer ses enfants effrayés, réfugions-nous toujours dans ce livre¹ ; et si les malheurs les plus lamentables qui soient nous assaillent, nous y trouverons une consolation suffisante pour tout et ainsi nous nous en sortirons.

Et si tu me dis : « Lui, c'était Job, et c'est pour cela qu'il les a supportés ; mais moi, je ne suis pas de sa trempe », c'est là, à mes yeux, la plus grande accusation que tu portes contre toi-même et, inversement, le plus grand éloge de ce juste.

En effet, c'est à toi de supporter cette souffrance plutôt qu'à lui. Pourquoi donc ? Job a vécu avant la grâce et avant la loi² : alors qu'une grande rigueur de vie n'était pas encore de saison, alors que la grâce de l'Esprit saint n'était pas aussi abondante, alors que le péché était difficile à combattre, alors que la malédiction régnait, alors que la mort était effrayante. Mais maintenant les luttes sont devenues plus aisées ; car après

2. Voir l'éloge des personnages de l'Ancien Testament qui ont montré une foi inébranlable et sont arrivés à une très haute vertu, sans l'aide de la loi et de la grâce : *Sur la Providence*, 13, SC 79, p. 188-200 ; *Lettre d'exil*, 5, SC 103, p. 82-84 ; *À Olympias*, VIII, 12, SC 13 bis, p. 210. Voir aussi J. DANIELOU, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1956, p. 109-128.

πάντων τούτων ἀνηρημένων. Ὡστε οὐδεμία ἡμῖν
 25 ἀπολογία, μετὰ τοσοῦτον χρόνον καὶ τοσαύτην
 ἐπίδοσιν καὶ τοσαύτας δωρεὰς παρὰ τοῦ θεοῦ
 δοθείσας ἡμῖν μὴ δυναμένοις εἰς τὸ αὐτὸ ἐκείνω
 φθάσαι μέτρον.

Ταῦτ' οὖν ἅπαντα ἐννοοῦντες, ὅτι μείζονα ἐκεί-
 30 νου ἦν τὰ δεινὰ καὶ ὅτι ὅτε χαλεπώτερος ἦν ὁ ἀγών,
 τότε ἀπεδύσατο καὶ ἐπάλαισε, φέρωμεν ἅπαντα
 τὰ ἐπιόντα γενναίως ἡμῖν, καὶ μετὰ πολλῆς τῆς
 εὐχαριστίας, ἵνα δυνηθῶμεν τῶν αὐτῶν ἐκείνω
 στεφάνων τυχεῖν, ὧν γένοιτο πάντας ἡμᾶς μετα-
 35 σχεῖν χάριτι καὶ φιλανθρωπία τοῦ κυρίου ἡμῶν
 Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ ἡ δόξα σὺν τῷ
 ἀγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας
 τῶν αἰῶνων. Ἀμήν.

7, 28 μέτρον φθάσαι tr. R || 29 ἅπαντα om. R || ὅτι + καὶ
 OK GC SUM FT || 30 ὅτι om. OK N || ὅτε om. T || 32 γενναίως
 ἡμῖν: ἡ. γ. tr. OK γ. G || καὶ μετὰ πολλῆς om. G || τῆς om. G T
 || 33 εὐχαριστίας, ἵνα δυνηθῶμεν om. G || 34 στεφάνων: ἐκείνων
 N GC || ὧν: ᾧ O N om. P M || γένοιτο πάντας ἡμᾶς om. D P
 M || 34-35 μετασχεῖν: ἐπιτυχεῖν D om. P M || 36 ἡ δόξα om. U
 || 37 ἀγίῳ + καὶ προσκυνητῷ αὐτοῦ T

la venue du Christ, toutes ces difficultés sont supprimées¹. Aussi nous n'avons aucune excuse si, après tant de temps, après une telle offrande, après de tels dons que Dieu nous a faits, nous ne pouvons pas atteindre la même mesure que Job.

En songeant donc à tout cela, au fait que tous ses malheurs étaient plus grands et qu'il s'est dévêtu pour lutter à une époque où le combat était plus difficile, supportons noblement tout ce qui nous assaille, et avec une grande reconnaissance², afin de pouvoir obtenir les mêmes couronnes que Job : puissions nous tous les avoir en partage, par la grâce et l'amour pour les hommes³ de notre Seigneur Jésus Christ, à qui appartient la gloire, comme au Père et au Saint-Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen !

1. C'est le seul passage de ces deux homélies où la venue du Christ est mentionnée comme salvifique.

2. « Si nous supportons avec action de grâces et courageusement (εὐχαρίστως καὶ γενναίως) tout ce qui nous arrive, le malheur aura finalement pour nous un résultat excellent et comportant pour nous beaucoup d'avantages » (*Sur l'égalité du Père et du Fils*, 10, SC 396, p. 264-265).

3. Voir *supra* p. 134-135, n. 1.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

I

CEUX QUI SE FONT INITIER (μυσταγωγούμενοι)

Μυσταγωγούμενοι, H I, 1, 34, ne peut en aucun cas désigner les catéchumènes¹. À cette époque-là, la distinction entre les fidèles, ou ceux qui étaient initiés, et les catéchumènes, ou ceux qui n'étaient pas initiés, était très nette (cf. WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 66-73, chapitre « Catéchumènes et fidèles »). Or, les catéchumènes ne participaient pas aux mystères et n'y étaient pas initiés : ils n'étaient pas μυσταγωγούμενοι. Jean Chrysostome emploie seulement cinq fois ce mot dans son œuvre, pour désigner ceux qui reçoivent le baptême (3 fois, mais le terme μυσταγωγούμενοι est utilisé seulement dans la comparaison entre ceux qui retardent le baptême jusqu'à la fin de leur vie et ceux qui le reçoivent tout de suite : *Sur ceux qui vont être illuminés*, PG 49, 224.12.23 ; *Sur les Actes des Apôtres*, 1, 8, PG 60, 25.8), l'eucharistie (*Sur le baptême du Christ*, PG 49, 370.5) ou les deux

1. Cf. la traduction d'A. Sonnois dans M. JEANNIN, *Saint Jean Chrysostome. Œuvres complètes* Bar-le-Duc, t. III, 1864, p. 159 : « pour initier aux mystères les catéchumènes », celle de l'abbé JOLY, *Œuvres complètes de Jean Chrysostome*, t. VII, Paris 1867, p. 487 : « les catéchumènes » et celle de J. BAREILLE, *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, t. III, Paris 1865, p. 436 : « ceux qui vont être initiés aux divins mystères ».

(*Sur Jean*, 85, 1, PG 59, 463.28-29: ἴσασιν οἱ μυσταγωγούμενοι, δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι). De plus, la tonalité triomphante du discours sur le diable, dans nos deux homélies, qui suivent – du point de vue chronologique et thématique – celle du matin, adressée plutôt aux μυσταγωγούμενοι, exclut tout lien avec l'état des catéchumènes, qui « sont encore à la merci du diable et sous sa domination » (ἔτι πρόκεινται τῷ διαβόλῳ καὶ ὑπὸ τὴν ἀρχὴν εἰσι τὴν αὐτοῦ: *Sur la Deuxième épître aux Corinthiens*, 2, 7, PG 61, 402.25-26).

La distinction entre les catéchumènes et les μυσταγωγούμενοι est mise en évidence par les écrits de l'époque :

1. Des *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, les 18 premières sont dites κατηγήσεις φωτιζομένων (c'est-à-dire « ceux qui *doivent* recevoir l'illumination », *ad illuminandos*: de fait, la première, dite *Procatechesis*, PG 33, 331-366, est qualifiée d'« introduction pour ceux qui se présentent au baptême », εισαγωγικὴ τοῖς τῷ βαπτίσματι προσελθοῦσι): consacrées pour la plupart à l'explication du Symbole de la foi, elles précèdent le baptême. Les catéchèses 19-23, quant à elles, sont dites μυσταγωγικαί, car, prononcées *après* le baptême, elles expliquent les mystères: le renoncement à Satan et l'attachement au Christ, le baptême, l'onction, l'eucharistie. Pour plus de détails, voir CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, SC 126, p. 15-16; voir aussi S. GRIGNON, « *La cohérence de la foi* ». Lire les Catéchèses prébaptismales de Cyrille de Jérusalem, thèse, Univ. Paris IV-Sorbonne, 2003, p. 108-112.

2. Le *Journal de voyage* d'Égérie évoquant au ch. 46 la catéchèse à Jérusalem affirme que seuls « ceux qui accèdent au baptême » (*qui accedunt ad baptismum*: SC 296, p. 306, l. 3) peuvent participer, à côté des fidèles qui le désirent, à la catéchèse dispensée pendant le Grand carême (et non pas ceux des catéchumènes qui n'ont pas encore été admis: « *cathecuminus non intrat* », *ibid.*, p. 308, l. 10). Égérie explique également que pendant la Grande semaine de Pâques (*ibid.*, ch. 27, p. 258.20-23), ceux qui vont être baptisés prononcent le Symbole de la foi devant l'évêque, occasion à laquelle celui-ci déclare: « Pendant ces sept semaines, on vous

a instruits de toute la loi contenue dans les Écritures, vous avez aussi entendu parler de la foi ainsi que de la résurrection de la chair, vous avez entendu également toute l'explication du symbole, autant du moins qu'il vous a été possible d'en entendre tant que vous êtes encore catéchumènes. D'un mystère plus profond, le baptême lui-même, vous ne pouvez entendre parler tant que vous êtes encore catéchumènes. Pour que vous ne pensiez pas que quoi que ce soit se fasse sans explication, lorsque, au nom de Dieu, vous aurez été baptisés, vous en entendrez parler à [l'église de] l'Anastasis, pendant l'octave de Pâques, après qu'on aura fait le renvoi de l'église. Mais parce que vous êtes encore catéchumènes, on ne peut vous parler des mystères divins les plus secrets » (*ibid.*, ch. 46, p. 313). Plus loin, décrivant le déroulement des catéchèses mystagogiques, elle affirme : « Aucun catéchumène n'a accès à l'Anastasis ; seuls les néophytes et les fidèles qui veulent écouter les mystères entrent à l'Anastasis (*cathecuminus nullus accedet ad Anastase ; tantum neofiti et fideles, qui volunt audire misteria, in Anastase intrant*). (...) L'évêque (...) dévoile tous les mystères (*misteria omnia absoluet*) » (*ibid.*, ch. 47, p. 314-315).

Par conséquent, *μυσταγωγούμενοι* ne désigne ni les catéchumènes, ni les *illuminandi*, mais seulement les nouveaux baptisés, *νεοφώτιστοι* ou *νεόφυτοι* (sur la distinction entre ces deux termes, voir WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 25, n. 3), qui ont reçu le sacrement du baptême et de l'eucharistie et l'initiation nécessaire, rentrant ainsi au nombre des fidèles ou des initiés (*μεμυημένοι*, *μυηθέντες* ou même *μεμυσταγωγημένοι* – cette dernière forme n'apparaît qu'une seule fois chez Jean Chrysostome : *Sur les statues*, 2, PG 49, 46.52). Chrysostome lui-même confirme que les nouveaux baptisés fêtaient cet événement une semaine après Pâques (6^e *Catéchèse baptismale*, WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 215-228 ; *Sur la résurrection du Christ*, PG 50, 442.4 ; cf. WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 56-57). La série de *Huit catéchèses baptismales*, nouvellement découverte, est un exemple des catéchèses prononcées à cette occasion (cf. *ibid.*, p. 41-42), comme c'était la pratique à Jérusalem. À Jérusalem, les catéchèses avaient lieu après l'office (ÉGÉRIE,

Journal, ch. 46-47, SC 296, p. 313), qui se tenait le matin (cf. *ibid.*, ch. 25, p. 245-247), comme le faisait Jean Chrysostome (cf. *supra*, p. 120-121, n. 2 sur ἐωθινός). De plus, le contenu de la 1^{re} *Catéchèse mystagogique* de Cyrille de Jérusalem (SC 126, p. 82-103) est apparemment le même que celui de l'entretien matinal de Jean Chrysostome (le renoncement à Satan et l'attachement au Christ, *supra*, p. 122-123, n. 3).

En conclusion, l'entretien du matin, adressé à ceux qui se faisaient initier (μυσταγωγούμενοι), était une catéchèse mystagogique, prononcée pendant l'octave après la Pâque, de même que les autres catéchèses baptismales chrysostomiennes qui nous sont parvenues, même si certaines de ces catéchèses « ne sont pas à proprement parler des catéchèses mystagogiques. Bien que Chrysostome s'adresse toujours aux néophytes, il n'oublie pas les autres membres de l'assemblée chrétienne. Tous, en effet, peuvent être appelés néophytes s'ils ont gardé l'éclat de leur baptême. Le thème de ces homélies n'est pas l'explication des sacrements, mais l'initiation à la vie chrétienne » (WENGER, *Huit catéchèses*, SC 50 bis, p. 41).

2

LES PORCS ET LES TROUPEAUX DE JOB

À part notre homélie I (1, 42-47) et la troisième homélie de la série *Sur l'obscurité des prophéties*, l'exemple des porcs (χοίροι, χοίρων) apparaît dans le corpus chrysostomien seulement 4 fois en relation avec celui de Job, mais jamais en rapport avec les bœufs et les moutons, τὰ βουκόλια καὶ τὰ ποιμνία :

CPG	χοίροι	Ἰώβ
CPG 4310.2 <i>Consolation à Stagire</i>	PG 47, 463.31	PG 47, 463.37.44
CPG 4327.1 <i>Contre les juifs</i>	PG 48, 854.26	PG 48, 855.38

CPG	χοίροι	Ἰώβ
CPG 4426.54 <i>Sur les Actes des Apôtres</i>	PG 60, 378.18	PG 60, 378.7
CPG 4432.5 <i>Sur l'Épître aux Philippiens</i>	PG 62, 225.11	PG 62, 225.17

On serait donc tenté de faire un rapprochement chronologique entre cette homélie et la troisième de la série *Sur l'obscurité des prophéties*, les seules qui, dans l'ensemble du corpus chrysostomien, mentionnent la triple relation entre les χοίροι, les βουκόλια και ποιμνία et Job.

3

LES VOIES DE LA CONVERSION

Chrysostome parle fréquemment de la pénitence ou de la conversion (μετάνοια)¹ dans ses discours, exhortant toujours ses fidèles au jeûne, à la prière, à l'aumône, à l'humilité, à ne pas dire du mal des autres, etc.

Mais dans la série *Sur la conversion* (CPG 4333), surtout les homélies 2 et 3 *Sur la conversion* (PG 49, 283-300), il présente les mêmes voies de conversion que dans notre texte (H I, 5, 44-107) ; l'hom. 5 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* présente elle aussi des points de comparaison.

Le premier point concerne la relation entre **diable, négligence et conversion**. Dans la première homélie (5, 1-14), Chrysostome met en garde contre le fait que le diable veut toujours être considéré comme responsable pour les péchés des hommes, afin que l'homme puisse rester dans la négligence, l'ignorance de lui-même

1. Dans d'autres homélies où dans les écrits de la jeunesse, surtout dans les écrits ascétiques, Jean Chrysostome parle aussi de la componction, la κατάνυξις, qui est la tristesse poignante causée par la conscience de son péché. Pour plus de détails sur la *katanyxis* voir MIQUEL, *Lexique*, p. 229-231 et L. BROTTIER, *Les « Propos sur la contrition » de Jean Chrysostome et le destin d'écrits de jeunesse méconnus*, Paris 2010, p. 127-200.

et des remèdes qui pourraient le guérir ; ce piège du diable peut être évité par la conscience du péché et le repentir (ἡμάρτομεν πολλά : H I, 5, 14). Dans l'hom. 3 *Sur la conversion*, Chrysostome affirme que c'est précisément le repentir qui – semblable à une épée – fait fuir le diable (ταύτην τὴν μάχαιραν ἀεὶ φεύγει ὁ διάβολος, PG 49, 297.49-50). Celui-ci a peur du repentir et il en tremble (ἐφοβήθη καὶ ἔφριξε, PG 49, 283.57), parce que le repentir lui vole les meilleurs instruments (μεγάλα μου σκευὴ ἤρπασεν ἢ μετάνοια αὐτή, PG 49, 284.57-58).

Le deuxième point est la **diversité des voies** de la conversion : dans notre homélie, Chrysostome affirme (H I, 5, 44-46) qu'« elles sont nombreuses, variées et différentes, mais elles mènent toutes vers le ciel » (πολλάι τινές εἰσι καὶ ποικίλαι καὶ διάφοροι, καὶ πᾶσαι πρὸς τὸν οὐρανὸν φέρουσι). Dans l'hom. 2 *Sur la conversion*, il dit : « J'ai dit que les voies de la conversion étaient nombreuses, afin de te faciliter le salut par la variété des voies » (πολλὰς δὲ ὁδοὺς μετανοίας εἶπον, ἵνα τῇ ποικιλίᾳ τῶν ὁδῶν εὐκόλῳ σοι τὴν σωτηρίαν ἐργάσωμαι, PG 49, 289.38) ; et dans l'hom. 3 il affirme : « Tu trouveras dans les Écritures plusieurs autres voies de conversion » (πολλὰς ἄλλας ὁδοὺς μετανοίας εὐρήσεις ἐν τῇ γραφῇ, PG 49, 297.41) ; et quelques lignes plus loin : « ... Dieu nous a donné de nombreuses et diverses voies, afin de couper à la racine tout prétexte de lâcheté » (πολλὰς καὶ ἄλλας ὁδοὺς διαφόρους ἔδωκεν ἡμῖν, ἵνα ἐκκόψῃ πᾶσαν ἡμῶν πρόφασιν ῥαθυμίας, PG 49, 297.46-47).

Le **même nombre de cinq voies** apparaît aussi bien dans notre texte que dans les homélies *Sur la conversion*, même si la deuxième voie est différente et l'ordre, légèrement modifié.

H I, 5, 44-90	Homélies 2 et 3 <i>Sur la conversion</i>
1. La reconnaissance des péchés, ἀμαρτημάτων κατάγνωσις : Is 43, 26 et Ps 31, 6	1. λέγειν τὰς ἀμαρτίας, PG 49, 285.7 Is 43, 26, Caïn et David

2. Le pardon des ennemis, τὸ μὴ μνησικακεῖν τοῖς ἐχθροῖς Mt 6, 14	2. τὸ πενθῆσαι τὴν ἁμαρτίαν, PG 49, 287.41 Akhab (1 R 21) et les Ninivites (Jonas)
3. La prière, εὐχή la veuve (Lc 18, 2-8)	5. εὐχῆ, PG 49, 297.25 l'ami importun (Lc 11, 5-8)
4. L'aumône, ἐλεημοσύνη Nabuchodonosor (Dn 4, 27)	4. ἐλεημοσύνη, PG 49, 293.9 Corneille (Ac 10, 4), les vierges (Mt 25) et la veuve de Sarepta (1 R 17)
5. L'humilité, ταπεινοφρονεῖν le publicain (Lc 18, 10-14)	3. ἡ ταπεινοφροσύνη, PG 49, 289.41 le publicain et le pharisien (Lc 18, 10-14)

Une telle synthèse figure seulement dans ces homélies *Sur la conversion* et n'apparaît nulle part ailleurs dans le corpus chrysostomien. Néanmoins, on retrouve une ébauche de classification similaire dans l'hom. 5 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (SC 28 bis), avec 4 voies, là encore dans un ordre différent :

3. La prière, εὐχή: SC 28 bis, p. 308, l. 433 Ps 119, 1
2. Les larmes, δακρύα: SC 28 bis, p. 310, l. 479
5. L'humilité, ταπεινοφροσύνη: SC 28 bis, p. 312, l. 497 1 Co 4, 4; 2 Tm 1, 15 et le publicain et le pharisien (Lc 18, 10-14)
1. La reconnaissance des péchés, ἁμαρτημάτα λέγειν: SC 28 bis, p. 314, l. 507
4. ...

On retrouve certaines allusions à ces voies de la conversion dans d'autres homélies de la même période de prédication que les homélies *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* (la 5^e date de l'hiver 386/387), comme par exemple *Sur le bienheureux Philogone*

(εὐχὰς καθαρὰς, ταπεινοφροσύνη, ἐλεημοσύνη, PG 48, 753.48) et le 3^e sermon *Contre les juifs* (PG 48, 861-872).

Dans l'hom. 5 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Chrysostome affirme encore : « Je manque d'assurance, dit-on... C'est là une timidité d'origine satanique, ce sont là des prétextes dont se couvre la veulerie, le diable voulant te fermer les portes qui donnent accès jusqu'à Dieu » (Σατανικὴ αὐτὴ ἢ εὐλάβεια, ῥαθυμίας ταῦτα τὰ προκαλύμματα· ἀποκλεῖσαι γάρ σοι τὰς θύρας τῆς πρὸς τὸν θεὸν προσόδου βούλεται ὁ διάβολος, SC 28 bis, p. 310-313, l. 483-487). Même si le mot *μετάνοια* n'apparaît qu'une seule fois, lorsque Chrysostome cite Mt 9, 13 (SC 28 bis, p. 322, l. 610-611), l'expression « les portes qui donnent accès jusqu'à Dieu » équivaut à « (les voies) mènent toutes vers le ciel » (H I, 5, 45-46) et concerne expressément la conversion, qui « nous ouvre le ciel et nous introduit dans les demeures célestes ; elle nous donne la liberté de parler au Seigneur, de verser des larmes en sa présence ; elle nous rend victorieux de toutes les ruses du démon » (hom. 8 *Sur la conversion*, PG 49, 337.9-12).

Enfin le terme *παρηρησία* (« assurance »), expliqué dans l'hom. 5 *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, p. 312, l. 488-495, cf. *supra*, p. 143-144, n. 4), est étroitement lié à l'humilité et au repentir des péchés, comme dans l'hom. 8 *Sur la conversion* : « La conversion... est assurance devant Dieu » (ἡ γὰρ μετάνοια... παρηρησία πρὸς τὸν θεόν, PG 49, 337.4-6).

4

**PARALLÈLE ENTRE QUELQUES IDÉES DÉVELOPPÉES
DANS L'AD STAGIRIUM ET LES HOMÉLIES DE
OBSCURITATE III ET DE DIABOLO I-II**

<p align="center">CPG 4332.1-3 1 = H III <i>Sur l'obscurité des prophéties</i> 2-3 = H I-II <i>Sur l'impuissance du diable</i></p>	<p align="center">CPG 4310.1 <i>Consolation à Stagire</i></p>
<p>1. « <i>Ce n'est pas seulement lorsqu'il fait du bien, mais encore lorsqu'il châtie, que Dieu est bon et aime les hommes. En effet, ses châtiments et ses punitions sont une très grande part de sa bienfaisance, une très haute forme de sa providence</i> » (H III, lignes 321-324)</p>	<p>1. « <i>Ainsi les détresses, les épreuves, les chagrins qui nous arrivent, non moins que les bonheurs, nous montrent la sollicitude de Dieu</i> » (PG 47, 429.58-60)</p>
<p>Exemples : Caïn et Eve Analogies : un tendre père, le médecin, les juges, les viticulteurs</p>	<p>Exemples : Adam et Caïn Analogie : les médecins</p>
<p>2. « <i>Ce n'est pas par la violence qu'il nous domine, ni par la contrainte</i> » (H I, 1, 48-49)</p> <p>Exemples : les porcs, les troupeaux de bœufs et de moutons de Job</p>	<p>2. « <i>...Car, si cet être impur gouvernait par la force, la question serait pertinente; mais puisqu'il est privé de cette puissance, qu'il n'agit que par la persuasion (à nous de n'être pas persuadés!)...</i> » (PG 47, 432.15-17)</p> <p>Pas d'exemples</p>
<p>3. « <i>Lorsqu'il recourt aussi à la tromperie pour dominer, même ce procédé ne lui permet pas de l'emporter sur tous</i> » (H I, 1, 50-51)</p>	<p>3. « <i>Si plusieurs ont déjà renversé la puissance et les forces du démon, et si plusieurs doivent encore le vaincre...</i> » (PG 47, 432.27-28)</p>

<p style="text-align: center;">CPG 4332.1-3</p> <p>1 = H III Sur l'obscurité des prophéties 2-3 = H I-II Sur l'impuissance du diable</p>	<p style="text-align: center;">CPG 4310.1</p> <p style="text-align: center;">Consolation à Stagire</p>
<p>4. « <i>À défaut de dominer par la force, dit-on, c'est par la ruse qu'il domine; et c'est pourquoi il eût été préférable qu'il fût anéanti</i> » (H I, 1, 56-57)</p> <p>Réponse:</p> <p>a) « <i>Ceux qui le dominent ont beaucoup plus de prix que les vaincus</i> » (H I, 1, 66)</p> <p>b) « <i>La suppression de l'antagoniste lèse celui-là même qui domine</i> » (H I, 1, 69-70)</p> <p>Analogie: un adversaire et deux athlètes pour le combattre (l'un corrompu, négligé, affaibli, énérvé ἀπὸ τῆς οἰκείας ῥαθυμίας, l'autre plein de zèle, vigoureux).</p> <p>c) « <i>Laissons le diable de côté pour porter notre attention sur la création [χτίσιν], afin que tu comprennes que ce n'est pas le diable qui est responsable de nos maux</i> » (H I, 2, 67-69)</p>	<p>4. « <i>Si l'on demande pour quelle raison donc il n'a pas anéanti celui qui a trompé depuis l'origine...</i> » (PG 47, 432.14-15)</p> <p>Réponse:</p> <p>a) « <i>Pour quelle raison supprimer ce motif de distinction, retrancher cette occasion de couronnes? (...) il est bien plus juste, en effet que les gens valeureux reçoivent des occasions dans lesquelles ils montrent leur liberté de choix...</i> » (PG 47, 432.28-39)</p> <p>b) « <i>Les justes seraient, à cause des méchants, privés de leurs légitimes honneurs, puisque par la faute de ceux-ci, ils ne pourraient exercer leur courage</i> » (PG 47, 432.42-44)</p> <p>Analogie: deux athlètes en combat (l'un fort et vigoureux, l'autre préférant le repos et les délices ἀπὸ τῆς οἰκείας ῥαθυμίας, PG 47, 432.38)</p> <p>c) « <i>À présent, il semble que la question ne porte pour eux que sur le diable; mais si, de proche en proche, on poursuit ce raisonnement plus loin, on aboutira à de nombreux reproches et blâmes contre la Providence de Dieu, on critiquera sa création tout entière [δημιουργίαν]</i> » (PG 47, 433.4-7)</p>

<p style="text-align: center;">CPG 4332.1-3</p> <p>1 = H III <i>Sur l'obscurité des prophéties</i> 2-3 = H I-II <i>Sur l'impuissance du diable</i></p>	<p style="text-align: center;">CPG 4310.1</p> <p style="text-align: center;"><i>Consolation à Stagire</i></p>
<p>Exemples: la création, nos propres membres (l'œil, la langue, les mains, les pieds), le ciel, la croix, les apôtres, la venue du Christ.</p>	<p>Exemples: la bouche, les yeux, les pieds, les mains, les oreilles, les aliments et la boisson, le ciel, la terre, la mer, le soleil, la lumière, la lune, le cœur des étoiles, et tous les animaux.</p>
<p>5. <i>« S'il punissait ici-bas tous les méchants, et s'il honorait tous les hommes bons ici-bas, le jour du jugement serait superflu... Il ne les punit pas tous, afin de te persuader qu'il y a la résurrection; mais il en punit certains afin de rendre les négligents plus zélés par la crainte que leur inspire le châtement des autres »</i> (H III, l. 538-540, 551-554).</p> <p>Exemple: Lc 13, 4-5.</p>	<p>5. <i>« Afin donc, que la doctrine du jugement ne soit pas rejetée, que la multitude commune ne devienne pas non plus, par ce dédain, plus méchante, Dieu poursuit dès ici-bas beaucoup de ceux qui pèchent et récompense quelques-uns des justes; ainsi, en n'étendant pas à tous ces mesures, il accrédite la doctrine du jugement, et en sanctionnant certains avant le jugement, il réveille ceux qui dormaient d'un profond sommeil »</i> (PG 47, 443.28-35)</p> <p>Exemple: Lc 13, 2-5.</p>

	54	<i>g</i>	12, 26	I, 5, 11	<i>b</i>
2, 7-8	II, 5, 34	<i>a</i>	24, 17	II, 2, 19	<i>a</i>
2, 8	II, 4, 74	<i>n</i>	Psaumes (LXX)		
	5, 64	<i>b</i>	31, 5	I, 5, 51	<i>h</i>
2, 9-10	II, 4, 68	<i>m</i>	103, 24	I, 3, 11	<i>a</i>
2, 10	II, 6, 62	<i>i</i>	139, 5	II, 2, 19	<i>a</i>
6, 7	II, 5, 82	<i>c</i>	Sagesse		
6, 21	II, 6, 33	<i>d</i>	2, 14	II, 1, 86	<i>k</i>
7, 14	II, 6, 56	<i>h</i>	13, 5	I, 3, 16	<i>b</i>
9, 31	II, 6, 39	<i>g</i>	Siracide		
19, 14-17	II, 6, 36	<i>e</i>	4, 1	II, 6, 30	<i>c</i>
26, 13	I, 2, 57	<i>d</i>	5, 7	I, 5, 33	<i>e</i>
30, 9-10	II, 6, 38	<i>f</i>	16, 3	I, 1, 69	<i>b</i>
40, 4-5	II, 5, 102	<i>e</i>	21, 1	II, 2, 53	<i>e</i>
40, 8	II, 5, 100	<i>d</i>	Isaïe		
42, 5-6	II, 5, 105	<i>f</i>	43, 26	I, 5, 49	<i>g</i>
Jérémie			Zacharie		
23, 12	II, 2, 19	<i>a</i>	13, 7	II, 1, 10	<i>b</i>
Proverbes					
9, 12	II, 1, 30	<i>c</i>			

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu			17, 17	II, 1, 74	<i>j</i>
6, 14	I, 5, 65	<i>j</i>	18, 33	I, 5, 61	<i>i</i>
7, 6	II, 4, 5	<i>a</i>	25, 1	II, 3, 45	<i>g</i>
7, 8	II, 1, 83	<i>m</i>	25, 1-2	II, 3, 52	<i>b</i>
8, 28-32	I, 1, 45	<i>d</i>	25, 24	II, 2, 82	<i>f</i>
12, 41	II, 3, 63	<i>i</i>		86	<i>f</i>
	83	<i>j</i>	25, 32	II, 3, 8	<i>b</i>
12, 42	II, 3, 85	<i>k</i>	25, 33	II, 3, 13	<i>c</i>
12, 45	II, 1, 67	<i>b</i>	25, 35-36	II, 3, 28	<i>d</i>
13, 33	II, 2, 31	<i>b</i>	25, 41-43	II, 3, 28	<i>e</i>
16, 27	II, 3, 5	<i>a</i>	25, 46	II, 3, 38	<i>f</i>
	8	<i>a</i>	26, 31	II, 1, 10	<i>b</i>
17, 17	II, 1, 67	<i>g</i>			

Marc			1 Corinthiens		
12, 42-43	I, 5, 107	<i>n</i>	1, 18	I, 3, 62	<i>f</i>
14, 27	II, 1, 10	<i>b</i>	1, 23	I, 3, 64	<i>g</i>
			5, 5	I, 4, 22	<i>b</i>
				53	<i>h</i>
Luc			5, 6	II, 2, 34	<i>c</i>
11, 10	II, 1, 83	<i>m</i>		41	<i>c</i>
11, 29	II, 1, 67	<i>b</i>	11, 19	II, 1, 56	<i>d</i>
18, 2-8	I, 5, 69	<i>k</i>		60	<i>e</i>
18, 10-14	I, 5, 90	<i>n</i>	2 Corinthiens		
21, 2-3	I, 5, 107	<i>o</i>	2, 7	I, 4, 37	<i>d</i>
23, 39-43	I, 5, 23	<i>c</i>	2, 8	I, 4, 35	<i>c</i>
Jean			2, 11	I, 4, 37	<i>e</i>
9, 39	I, 4, 7	<i>a</i>	2, 16	I, 3, 68	<i>h</i>
Romains			Ephésiens		
1, 20	I, 3, 19	<i>c</i>	4, 19	II, 1, 8	<i>a</i>
1, 21	I, 3, 29	<i>d</i>	1 Thessaloniciens		
1, 25	I, 3, 30	<i>e</i>	5, 2	I, 5, 28	<i>d</i>
6, 19	II, 1, 8	<i>a</i>	5, 3	I, 5, 40	<i>f</i>

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	7
INTRODUCTION	9
DEUX SÉRIES CHRYSOSTOMIENNES : <i>DE DIABOLO TENTATORE ET DE OBSCURITATE</i>	9
1. LA SÉRIE FAUTIVE DE DIABOLO TENTATORE 1-3	10
Constitution de la série	10
La place réelle de la première homélie de la série <i>De diabolo tentatore</i>	11
2. LA SÉRIE SUR L'IMPUISSANCE DU DIABLE 1-2.....	13
Époque et lieu de prédication.....	13
Succession des homélies	14
PRÉSENTATION DE LA SÉRIE	17
1. GENRE ET COMPOSITION DES HOMÉLIES.....	17
Première homélie.....	18
Deuxième homélie	19
2. LE MAL, LE DIABLE ET LA LIBERTÉ	20
Savoir distinguer le mal réel et le mal apparent	22
<i>Le mal réel et le mal apparent</i>	23
<i>Le combat contre le manichéisme</i>	24
<i>Le mal est nécessaire au bien : influences platonicienne et stoïcienne</i>	26
L'enseignement sur le diable	28
<i>Le sens des noms du diable</i>	28
<i>Éléments de démonologie</i>	30

Les causes du mal réel : la <i>ράθυμία</i> et la <i>προαίρεσις</i>	31
<i>La ράθυμία</i>	32
<i>La προαίρεσις</i>	34
3. EXÉGÈSE ET EXEMPLES BIBLIQUES	38
Personnages bibliques.....	39
<i>Adam et Job</i>	41
<i>Ève et la femme de Job</i>	43
L'exégèse chrysostomienne	43
4. PÉDAGOGIE ET VISÉE PASTORALE	44
Pédagogie du pasteur.....	44
<i>La mobilisation de l'auditoire</i>	45
<i>L'antithèse comme moyen de persuasion</i>	48
La visée du pasteur d'âmes.....	50
<i>L'édification spirituelle des fidèles</i>	51
Les voies de la guérison.....	53
<i>Les cinq voies de la conversion</i>	53
<i>La voie de l'imitation (μίμησις) du bon exemple</i>	55
CONCLUSION.....	56
L'HISTOIRE DU TEXTE	59
1. LA TRADITION MANUSCRITE.....	59
Présentation des manuscrits grecs	59
<i>Description des manuscrits par ordre alphabétique</i>	60
<i>Note sur le choix des sigles de manuscrits</i>	87
Classement des manuscrits.....	88
<i>Les manuscrits éliminés</i>	89
Caractéristiques extérieures	92
<i>Les manuscrits retenus</i>	92
<i>Étude du texte</i>	93
La tradition arménienne	97
2. HISTOIRE DES ÉDITIONS.....	99
Les différentes éditions.....	99
Les manuscrits utilisés.....	101
3. LES TRADUCTIONS FRANÇAISES	104
4. LES PRINCIPES DE LA PRÉSENTE ÉDITION	105

ABRÉVIATIONS	107
BIBLIOGRAPHIE	108
JEAN CHRYSOSTOME.....	108
PRINCIPALES ÉDITIONS ANCIENNES.....	108
ÉDITIONS MODERNES.....	108
AUTRES AUTEURS ANCIENS	111
ÉTUDES.....	112
CONSPECTVS SIGLORVM	116
TEXTE ET TRADUCTION	117
PREMIÈRE HOMÉLIE	119
ÉLOGE DE L'ÉVÊQUE FLAVIEN, PRÉSENT LORS DE L'HOMÉLIE	119
POURQUOI LE DIABLE ?	123
Rappel du dernier discours sur le diable.....	123
L'anéantissement du diable serait nuisible	125
<i>Exemple sportif</i>	127
Les attributs du diable	129
<i>Calomniateur</i>	129
<i>Malin et apostat</i>	131
Le mal vient d'un mauvais usage du bien	133
<i>La création</i>	133
<i>Le corps humain</i>	137
<i>La croix et les apôtres</i>	139
<i>Le Christ même</i>	139
<i>Partout le mal vient d'un choix</i>	141
Le rôle du diable et ses limites : exemple de Paul et du débauché	141
PARÉNÈSE	145
Connaissance de la fragilité humaine et de soi-même.....	145
Les voies de la conversion	149
<i>1^{re} voie</i>	149
<i>2^e voie</i>	149

3 ^e voie	149
4 ^e voie	151
5 ^e voie	151
EXHORTATION À LA CONVERSION.....	153
SECONDE HOMÉLIE	155
RAPPEL DE LA DERNIÈRE HOMÉLIE ; L'AUDITOIRE A SU RÉSISTER AU DIABLE.....	155
IL FAUT DE TOUT POUR FAIRE UN MONDE	157
Différence des choix.....	157
Utilité mutuelle des bons et des méchants.....	159
Utilité du diable lui-même.....	165
La parabole du levain.....	167
LE CHOIX COMME CRITÈRE DU JUGEMENT DE DIEU :	
EXEMPLES EN ANTITHÈSE.....	169
L'exemple des bons	169
La parabole des talents.....	171
Les brebis et des chevreaux	171
Les dix vierges	175
Les gens de Ninive et les juifs	177
Adam et Job.....	179
PARÉNÈSE : JOB COMME MODÈLE.....	187
Supériorité de Job	187
Les épreuves extrêmes de Job.....	191
<i>La pauvreté</i>	191
<i>La maladie</i>	195
<i>La mort</i>	199
<i>La désertion des amis</i>	199
EXHORTATION À TROUVER LE RÉCONFORT DANS LE LIVRE DE JOB	203
Depuis le Christ la lutte est plus aisée.....	203
NOTES COMPLÉMENTAIRES	207
CEUX QUI SE FONT INITIER	207
LES PORCS ET LES TROUPEAUX DE JOB	210

LES VOIES DE LA CONVERSION	211
PARALLÈLE ENTRE QUELQUES IDÉES DÉVELOPPÉES.....	215
INDEX SCRIPTURAIRE.....	219
TABLE DES MATIÈRES.....	223