

der Gegenwart aus: „Against this the ethical zeal of a new Pelagius is needed“ (161), aber solcher Vergegenwärtigung fehlt die notwendige Verwurzelung in der historischen Wirklichkeit. In *Die großen Philosophen* (I, 359) sagt Jaspers im Bezug auf den Pelagianismusstreit: „In der Sprache der in Unterscheidungen und Komplizierungen reich entfalteten Dogmatik begegnen und bekämpfen sich Grundverfassungen der Frömmigkeit. Wir haben ihnen nicht nachzugehen“. Ein solches Nachgehen wäre nun gerade das Thema einer historisch-theologischen Pelagiusdarstellung in unserer Zeit.

Es bleibt zu hoffen, daß nachdem neue Pelagiusdarstellungen in französischer und englischer Sprache vorliegen, im deutschen Sprachbereich diese für die Kirchengeschichtsschreibung wahrhaft maßgebliche Aufgabe gelöst wird.

Basel

John Hennig

Walther Völker: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*. Wiesbaden (Steiner) 1958. XV, 263 S. 1 Bild. brosch. DM 26.—.

Avec son ouvrage sur le Pseudo-Denys, Walther Völker apporte une nouvelle pierre à l'édifice qu'il construit sur la spiritualité patristique. La force de Völker, en abordant ce sujet, c'est qu'il a derrière lui une connaissance approfondie de Philon, de Clément, d'Origène, de Grégoire de Nysse, auxquels il a consacré d'importants ouvrages. Ceci du coup éclaire Denys d'une manière toute nouvelle et fait du livre le plus important événement dans l'histoire des études dionysiennes depuis les articles de Koch et de Stiglmayr en 1895. La grande découverte de ceux-ci avait été la dépendance de Denys par rapport à Proclus. Et ce résultat reste acquis. Mais il était partiel. Ce que Völker montre pour la première fois de façon décisive, c'est à quel point Denys s'inscrit dans la tradition de la spiritualité patristique antérieure, ou plus exactement dans une tradition qui apparaît avec Clément d'Alexandrie, se continue chez Origène et atteint son achèvement avec Grégoire de Nysse (p. 215). Beaucoup d'éléments platoniciens et néo-platoniciens, où l'on voyait une influence de Proclus, sont passés chez Denys à partir de ses prédécesseurs chrétiens qui les avaient déjà assimilés.¹

Le principal résultat de l'étude de Völker est d'établir rigoureusement la dépendance de Denys vis-à-vis de Grégoire de Nysse. Elle apparaît à presque toutes les pages du livre. Cette dépendance consiste d'abord, en ce que Denys partage la vision d'ensemble de Grégoire sur l'itinéraire mystique de l'âme vers Dieu. En ce sens, il a exprimé d'une manière concise et didactique ce qui existait à l'état diffus dans les commentaires mystiques de Grégoire. Les divisions mêmes du livre de Völker correspondent aux étapes de la vie spirituelle selon Grégoire: séparation d'avec le péché et les *πάθη*, qui constituent les *ἐναντία* (p. 26), formation des vertus, *ἀγάπη, ἀπάθεια, εὐχέρη* (p. 43—83), théologie symbolique, qui comporte l'intelligence spirituelle de l'Écriture (p. 84—106), la mystagogie des sacrements (p. 106—120) et finalement la restauration dans le monde angélique (p. 120—141). Au-delà, il reste l'entrée dans la ténèbre divine et la mystique de l'amour (p. 197 et suiv.). Il suffit de comparer cette séquence à Origène, à Evagre et à Grégoire de Nysse, pour voir que c'est le troisième dont elle dépend directement.

Mais c'est dans le détail que les ressemblances se manifestent le plus. Pour la conception néo-platonicienne du mal comme privation (*στέρησις*), il n'est pas besoin de recourir à Proclus. Elle est constante chez Grégoire (p. 27). La doctrine de la proportion (*ἀναλογία*) de la communication de la grâce à la capacité de

¹ Par exemple *λήξεις* pour les anges (p. 128), les 3 voies de la connaissance de Dieu (p. 187). Quand H. Koch écrit que l'usage de *Θεολογία* chez Denys vient de Proclus, „cela prouve seulement qu'il connaît mieux Proclus que les Cappado-ciens“ (p. 88).

celui qui la reçoit est commune à Grégoire et à Denys (p. 47—48). Ceci est encore plus frappant pour la conception de la vie spirituelle comme unification (*μονοειδής*) (p. 52; 73—74), pour celle du progrès (*προκοπή*) perpétuel (p. 55, 175), pour l'ἔξωσις comme une ἀγάπη plus intense (p. 61), pour la perfection comme vie angélique (*ισάγγελος*) (p. 72, 200), pour l'image de la *σειρά* (p. 69, 127), pour les sens spirituels (p. 174). Les contacts sont particulièrement notables, comme l'avait déjà remarqué H.-Ch. Puech, en ce qui concerne la doctrine de l'extase (p. 202—204): celle-ci est une union à Dieu dans la ténèbre (*γνόφος*) (p. 210), où l'âme est ravie hors d'elle-même (*κατοχή*) par l'amour (*ἔρωσις*) divin (p. 212—213).

Certes plusieurs de ces thèmes ne sont pas propres à Grégoire de Nysse et apparaissent déjà chez Clément, Origène, Basile. Ceci serait vrai en particulier de la conception des passions (*πάθη*) et de l'idéal de l'ἀπάθεια (p. 40). La doctrine des noms divins est commune à toute la tradition alexandrine et des expressions comme *αὐτοζωή* ou *αὐτοσοφία* sont déjà chez Origène (p. 148). Le verbe *παράγειν* pour désigner la création est chez Basile, et vient de Plotin (p. 45). Mais deux choses sont certaines. D'une part, pour plusieurs des thèmes que nous avons mentionnés, Grégoire de Nysse est seul à les présenter avant Denys. Et d'autre part, même ceux qui viennent de la tradition alexandrine antérieure, se retrouvent chez Denys dans la forme littéraire et doctrinale que leur avait donné le Nysséen. Ceci se vérifie également dans la question de l'exégèse spirituelle (p. 93—94).

Si l'influence de Grégoire de Nysse apparaît ainsi comme dominante, elle n'est cependant pas exclusive. Du point de vue littéraire, la dépendance de Proclus est indéniable. Ainsi par exemple pour *ἐκφαντορισμός* (p. 90), *ἐνοποιός* (p. 44). Ceci est vrai aussi de certains thèmes philosophiques: la procession-conversion (p. 123); la doctrine des trois sortes de mouvement (p. 192). Du point de vue chrétien, rien ne semble indiquer une influence directe d'Origène, autrement qu'à travers Grégoire de Nysse. Par contre une influence directe de Clément d'Alexandrie me paraît très vraisemblable, malgré ce qu'écrit par ailleurs Osborn, (*The Philosophy of Clement of Alexandria*, p. 187—191). Cette influence apparaît d'abord en ce qui concerne la doctrine de la tradition (*παράδοσις*), comme transmission orale et secrète de doctrines et d'usages remontant aux Apôtres (p. 90—91). Le rapprochement avec Grégoire de Nysse (p. 92) me paraît ici inexact. La tradition de Grégoire est celle d'Irénée; la tradition de Denys est celle de Clément. A propos d'*ἐπιστήμη*, pour désigner la contemplation, mot rare chez Grégoire de Nysse et fréquent chez Clément d'Alexandrie, Völker remarque que c'est "un des cas non rares" où Denys semble dépendre de Clément (p. 171). Par ailleurs la doctrine des hiérarchies angéliques (*τάξεις*) et la transmission de proche en proche (*προσεχής*) (p. 131) de l'action divine à travers ces hiérarchies (p. 126—128) ne présente d'antécédent direct avant Denys que Clément. Les indications des Cappadociens sont seulement allusives (p. 127). Grégoire de Nazianze ici est d'ailleurs plus proche de Denys (p. 48) que Grégoire de Nysse.

Une dernière influence est à chercher dans la tradition syrienne. C'est celle qui concerne le caractère cultuel de la mystique de Denys. Certes nous trouvons déjà chez Origène et Grégoire de Nysse cet enracinement de la spiritualité dans la vie sacramentelle (p. 30). Mais il s'agit ici de la symbolique des rites. Or le fait est que nous trouvons chez Denys, à côté de la typologie traditionnelle des sacrements, qui est commune à toute l'Église, une tendance à voir dans les rites de la liturgie terrestre un reflet sensible de la liturgie céleste. Ceci constitue sans aucun doute une déviation de la typologie dans un sens néo-platonicien. Or il est remarquable — M. Völker l'indique — que nous puissions situer exactement le moment où cette tendance apparaît en Syrie. Ce moment est marqué par les *Homélie Catéchétiques* de Théodore de Mopsueste (p. 118—119). Or ce qui caractérise Théodore est le rejet presque total de la typologie. Il n'est donc pas étonnant qu'il se trouve amené à une interprétation complètement a-historique de la symbolique du culte. C'est cette interprétation que nous retrouvons chez Denys — et qui, à travers lui, aura une influence néfaste sur le Moyen-Age.

Ce qui apparaît du moins au terme du livre de Völker, c'est la manière dont l'oeuvre de l'Aréopagite se situe dans le courant du christianisme patristique: la Trinité, la personne du Christ (p. 48—54), les sacrements en constituent le centre. Les éléments platoniciens qu'elle présente sont pour une grande part ceux que Clément avait incorporés au christianisme et que Grégoire de Nysse avait complétés par le néo-platonisme. Or on sait combien le platonisme de ces deux auteurs est superficiel. Ainsi les affirmations de Morel, de Nygren, d'Hornus, voyant dans Denys un mystique plus ou moins panthéiste, s'évanouissent d'elles-mêmes. On s'explique mieux aussi, comme le montrent les dernières pages du livre, l'influence immense exercée par le *Corpus Areopagiticum* sur les plus grands mystiques chrétiens d'Orient et d'Occident. C'est en effet la grande tradition de la mystique patristique qu'ils y trouvaient condensée sous une forme concise et rigoureuse.

Paris

Jean Daniélou

Wolfgang Fritz Volbach: Frühchristliche Kunst. Die Kunst der Spätantike in West- und Ostrom. Aufnahmen von Max Hirmer. München (Hirmer-Verlag) 1958. 95 S., 258 Taf. (davon 34 farbig), 31 Textabb. geb. DM 65.—.

Die Herausgeber legen mit diesem geschmackvoll ausgestatteten Band ein monumentales Werk von hohem Wert vor. Der Verfasser des Textes, ein weit über die Grenzen seines Vaterlandes bekannter und geschätzter Gelehrter, gibt einleitend eine klare Übersicht über die stilistische Entwicklung der Künste in der Spätantike. Sorgfältig werden die Stilwandlungen konstatiert und mit stetem Blick auf die politische Geschichte hin beschrieben. Der Theologe, der das Buch zur Hand nimmt, würde es begrüßen, wenn der Autor die geistigen Grundlagen dieser Wandlungen und ihre Verknüpfung mit der Kirchen- und Dogmengeschichte hätte deutlich werden lassen. Das Fehlen dieser Perspektive wird jedoch nicht als ein Mangel empfunden, da das vorzügliche Bildmaterial und die gegebenen Erläuterungen es dem theologisch und auch dem kulturkundlich interessierten Leser leicht machen, die wiedergegebenen Kunstdenkmäler in seiner Sicht auszuwerten. Die gute Auswahl und die phototechnische Qualität der Tafeln ist lobend hervorzuheben. Die Schwarzweißbilder und die Farbproduktionen — zum großen Teil handelt es sich um Neuaufnahmen — lassen nicht nur die Einzelheiten des Details und an ihnen die künstlerische Leistung des Baumeisters, Bildhauers, Gießers usw. erkennen, sie zeigen auch, an welcher Stelle eines größeren Kunstwerks der abgebildete Gegenstand seinen Platz hat, welche Funktion er hat und wie er im Raum oder in seiner Gesamtheit wirkt. Bei den Architekturabbildungen wird die Vielfalt der Gebäudeformen vor Augen geführt und durch die geschickte Auswahl der Aufnahmen auch in ihrer Ganzheit lebendig. Gerade das macht das Buch dem Leser in besonderem Maße wertvoll; denn es ermöglicht dem christlichen Archäologen, sowohl aus dem Detail als auch aus dem Ort der Anbringung, aus der Raumgestaltung und aus der Raumwirkung Schlüsse zu ziehen. Die Vielfalt der Künste (Architektur, Plastik, Malerei, Elfenbeinschnitzerei, Mosaiken, Münzprägungen, kunstgewerbliche Gebrauchsgegenstände, Textilien) wird in ihren schönsten Stücken veranschaulicht. Im Anhang zu den Bildern gibt der Verfasser einen streng wissenschaftlichen Kommentar zu den einzelnen Kunstwerken und zu einigen mit diesen in Zusammenhang stehenden kulturgeschichtlichen Fragen und macht das Buch damit zu einem wertvollen Arbeitshilfsmittel für den Fachgelehrten und den Studenten.

Cuxhaven

A. Weckwerth