

Über den Inhalt des Buches urteilt Jones schärfer noch als über dessen Form: F. trage moderne katholische Ideen ein und verzerre damit das Bild (l. c. 406); Asketentum war nicht ein höherer spiritueller Grad, sondern einziger Weg zur Rettung der Seele, umgekehrt „unterschätzt er (F.) gewiß die Macht der alten Götter“ (407), d. h., F. habe den Gegensatz zwischen Heidentum und Christentum in seiner religiösen Tiefe nicht dargestellt und bewertet. Die Sympathien F.s gehören ohne Zweifel der Zivilisation (dieses Wort im positiven Sinne genommen) des Libanius, wie dieser die Ausführungen über die religiöse Führung Jugendlicher (S. 65 ff. zu Julians Jugend) mit kollegialer Zustimmung zur Kenntnis genommen hätte. Diese kultivierte pädagogische Behutsamkeit, sich bewußt, das beste Erbe der Antike bewahrt und im Christentum „aufgehoben“ zu haben („la sagesse grecque est vraiment un *κτῆμα εἰς ἀεί*, qui s'accommode de toutes les religions . . .“ S. 230), kann dann zu solchen Urteilen kommen: „Il y a en vérité chez ces anciens Pères, un Chrysostome, un Jérôme, une sorte de rigorisme farouche, de haine pour tout l'humain, et par là-dessus une méconnaissance des vraies conditions de la vie religieuse, une absence du tact spirituel, qui nous afflige et nous rebute“ (S. 212). Immerhin könne man es Chrysostomus nicht übelnehmen, daß er seine Religion ernst genommen habe (S. 406) –!

Diese Unschärfen rühren daher, daß F.s Frage nach den erzieherischen Idealen nur dem Libanius angemessen ist; die christlichen Texte dagegen sind nicht an Erziehung, sondern am Heil interessiert und wissen auf die Frage nach dem Heil und wo es zu finden sei, sehr wohl zu antworten. Ihre Antworten sind als Rezepte für religiöse Erziehung nicht ohne weiteres anwendbar.

Zu S. 181 über das Asketerion Diodors cf. René Leconte, L'asceterium de Diodore. Mélanges André Robert (S. d.) p. 531–536. – Der S. 181 Anm. 4 erwähnte Carterius kommt an einer weiteren Athanasius-Stelle vor, wo er leicht zu konjizieren ist, s. Ernest Honigmann, Patristic Studies (Studi e Testi 173) 1953, p. 36 ff. – Über die eventuellen Beziehungen zwischen syrischen und indischen Formen des Asketentums (S. 295 Anm. 1) bzw. über die möglichen Zwischenglieder cf. jetzt Arthur Vööbus, History of Asceticism in the Syrian Orient I (CSCO 184) 1958, p. 109 ff. – Der S. 419 übersetzte Brief des Styliten Symeon an Johannes von Antiochien über Nestorius ist, wie F. vermutet, natürlich unecht, nicht bloß aus dem Grunde, den F. angibt; der Brief setzt den Ablauf des ephesinischen Konzils von 431, an dem teilzunehmen er Johannes drängt, bereits voraus: Kyrill leitet das Konzil, Johannes verspätet sich; von Nestorius wird ohne jeden Titel gesprochen, das tun nicht einmal die Akten des von Kyrill geleiteten Konzils; Kyrill heißt „unser hl. Vater“. Freilich beweist die Tatsache der Fälschung, welchen Einfluß man dem Styliten zuschrieb. – Die verbreitete Vorstellung, daß Theodoret zwischen 457 und 460 gestorben sei (S. 245 Anm. 1; 348, 2; 401, 2), ist von Honigmann, l. c. 174 ff. erschüttert worden. H. setzt vielmehr das Jahr 466 als Todesdatum an.

Bonn

L. Abramowski

^{uh} Jürgen Kabiersch: Untersuchungen zum Begriff der Philantropia bei dem Kaiser Julian (= Klassisch-Philologische Studien, Heft 21). Wiesbaden (Harrassowitz) 1960. IV, 96 S., kart. DM 10.—

Le nom *φιλανθρωπία* correspond à une notion très complexe, – la bienveillance des dieux pour les hommes, la clémence ou la libéralité d'un souverain pour ses sujets, le sentiment de concorde des citoyens entre eux, la solidarité universelle de tous les hommes, l'amour et la charité pour les plus malheureux d'entre eux etc. . . . – dont l'histoire a été plus d'une fois tentée, notamment par S. Lorenz en 1914 et par S. Tromp de Ruiter en 1932, et que l'étude de J. Kabiersch vient préciser sur un point très particulier, tout à fait significatif: l'usage qu'en fait l'Empereur Julien, dans sa tentative pour revigorer l'idéal des prêtres païens, afin qu'ils opposent avec une plus grande efficacité leur concurrence à la prédication et à la *φιλανθρωπία* des chrétiens.

Alors que G. Downey, W. Koch, Bolkestein, Labriolle et H. Pétré ont utilisé seulement quelques passages des Lettres de l'Empereur, les uns pour souligner son indépendance vis-à-vis de l'usage chrétien, les autres pour montrer sa dépendance, J. Kabiersch

mène son enquête dans tous les textes, notamment depuis les Discours de 356-358, dans la dépendance d'une tradition oratoire des panégyriques: aussi l'étude commence-t-elle par un chapitre qui analyse préalablement la notion de *φιλανθρωπία* chez celui qui, au plus haut point, en a fait la vertu du Souverain: Thémistius (p. 6-15). J. Kabiersch montre bien la place centrale donnée par Thémistius à l'idée, qui n'est pas neuve, d'un Souverain-philosophe dont la majesté réside dans une imitation de Dieu; sur le thème platonicien de *ἰσομοίωσις θεῷ* se greffe le thème de la *φιλανθρωπία*, signe de la ressemblance divine: l'Empereur, homme divin, *φντόν οὐράνιον*, doit «faire le bien» et mettre de l'adoucissement dans l'application de la loi (*εὖ ποιεῖν, ἐπιεικεία*). Comme chez Thémistius, nous retrouvons chez l'Empereur Julien une première définition de la *φιλανθρωπία* qui apparente cette vertu à la *clémence*, puisqu'elle consiste à *πεφεισμένως πολάζειν*; sur ce thème, J. Kabiersch groupe un certain nombre de textes (p. 15-25) et ne manque pas de soulever la question de la «clémence» de l'Empereur vis-à-vis des chrétiens: a-t-il eu, comme il l'a affirmé, une attitude de douceur, *πρώως καὶ φιλανθρώπως*? Grégoire de Nazianze a eu raison de tourner en ridicule sa prétendue *ἡμερότης*.

La deuxième définition de la *φιλανθρωπία* la rattache à la *libéralité* puisqu'elle consiste à *χρείας ἐπιανορθοῦν*. Kabiersch rappelle l'existence ancienne de cette notion, montre l'importance de la doctrine stoïcienne pour le développement de la *φιλανθρωπία*, notamment l'accent qui fut mis sur la solidarité universelle, et en arrive enfin à poser la question de la rencontre entre la notion biblique de l'amour du prochain et la notion grecque, hellénistique, de la philanthropie: chez Philon d'Alexandrie et dans le Nouveau Testament, — bien que le nom *φιλανθρωπία* ne se lise que deux fois —, puis dans la littérature patristique, tantôt sous le nom *ἀγάπη* tantôt sous celui même de *φιλανθρωπία*. L'analyse du Discours 14 de Grégoire de Nazianze, consacré à l'amour des pauvres, *φιλοπτωχία*, de peu postérieur aux Lettres de Julien, conduit à préciser ainsi l'étude de la notion de *φιλανθρωπία* chez l'Empereur:

1. (p. 49-61). Chez Julien, comme dans le Christianisme, mais aussi comme déjà chez Thémistius et après celui-ci, la philanthropie est devenue un devoir religieux, elle est en rapport essentiel avec *ἠεὐσέβεια*. Le prêtre doit réunir obligatoirement les deux qualités du *φιλόθεος* et du *φιλόανθρώπος*. Ceci mettrait Julien dans la zone d'influence du christianisme, car il s'agit bien d'amour du prochain et non de simple justice, si la motivation de la philanthropie n'était pas, chez lui, purement païenne. Ce point est repris à la fin de l'enquête, p. 77 sq: Julien est persuadé que la philanthropie est une vertu d'origine spécifiquement païenne, qu'elle est la marque propre des Romains et des Grecs, qu'elle leur est naturelle, et qu'elle est même, plus précisément, la caractéristique des Athéniens, accueillants aux malheureux.
2. (p. 61-63). Contrairement aux chrétiens, Julien a l'idée d'une récompense de la philanthropie, notamment celle de l'*εὐμένεια* divine.
3. Julien fonde la philanthropie sur la doctrine de la parenté des hommes entre eux, qui se rattache à la doctrine stoïcienne de *ῥοικειώσις*, que celle-ci vienne de Théophraste, selon la thèse de F. Dirlmeier, ou qu'elle soit proprement stoïcienne.
4. La philanthropie a pour objet, selon Julien, comme chez les chrétiens, les étrangers, les hôtes, les pauvres.

Sur ce point précis, il faut relire les fameuses «lettres pastorales» adressées par Julien en 362-363, depuis Antioche, à des prêtres païens, pour voir comment l'Empereur a ressenti le danger qu'il y avait pour l'hellénisme à laisser aux chrétiens le privilège des institutions de bienfaisance: «la négligence et l'incurie de nos prêtres à l'égard des pauvres a suggéré aux impies Galiléens la pensée de s'appliquer à ces oeuvres de bienfaisance et ils ont consolidé la pire des entreprises grâce aux dehors séduisants de leurs pratiques» (Ep. 89, 305 B, trad. Bidez). Voir aussi Ep. 84, 429 D: ce qui a le plus contribué à développer l'athéisme (i. e. le christianisme), c'est en premier lieu *ἡ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία*. Aussi l'Empereur, Grand Prêtre, demanda-t-il que l'on choisisse pour prêtre celui qui réunit ces deux conditions: *τὸ φιλόθεον καὶ τὸ φιλόανθρώπον* (Ep. 89, 305 A sq.). La *φιλανθρωπία* prend exactement la première place dans ses recommandations, parce que la charité chrétienne, avec ses institutions de bienfaisance, doit être contrecarrée par un zèle égal chez les Hellènes. Ce

que les chrétiens appellent «charité, hospitalité et service des tables», ἀγάπη, ὑποδοχή, διακονία τραπεζῶν, les prêtres de Julien doivent le réaliser également en s'inspirant d'une authentique tradition païenne, celle de la *φιλανθρωπία*, issue, dit Julien, de la *φιλοξενία* d'Homère et de la *δεξιότης πρὸς τοὺς ξένους* d'Athènes. Les chrétiens ne font qu'imiter, *παραζηλοῦν*, les oeuvres de bienfaisance pratiquées depuis longtemps chez les Hellènes (Ep. 84, 431 AB). La *φιλανθρωπία* est proprement grecque. On voit combien le nom, et la notion précise de bienfaisance, est au coeur même de la tentative religieuse de Julien.

L'étude de J. Kabiersch est menée avec rapidité, précision, compétence et justesse dans les jugements: sur tous les auteurs abordés, et notamment sur ceux de la période post-classique, Philon d'Alexandrie, les Stoïciens de l'Empire, les Pères grecs par exemple, la documentation est, sinon complète, du moins exacte et tient compte des travaux récents (On doit ajouter à la bibliographie les pages consacrées à la notion de *φιλανθρωπία* par le P. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, II, Le Dieu cosmique, pp. 301-309, qui dégage bien la "bienveillance" du souverain à l'époque hellénistique et le progrès de la notion d'humanité dans les faits de guerre, comme on le voit par exemple chez Polybe 5, 10, 1, la philosophie stoïcienne aidant peu à peu à dégager une loi universelle de justice, de bienveillance, d'humanité, qui s'impose à tous les hommes du seul fait qu'ils sont hommes). A propos de la relation peu à peu établie entre: culte de Dieu, imitation de Dieu, pratique de la bienfaisance, étudiée ici p. 53-54, on peut citer, avant Porphyre, un texte de Clément d'Alexandrie, Stromates VII, 13, disant que les règles de l'ἑξομοίωσις sont ἡ ἡμερότης, la *φιλανθρωπία* et la *μεγαλοπρεπής θεοσέβεια*.

Un index des mots grecs aurait utilement complété cet ouvrage, qui fait appel constamment, avec exactitude, aux mots voisins, groupés autour de la notion générale de philanthropie: *χρηστότης, ἐπιείκεια, φιλοξενία, φιλαδελφία, φιλοπρωχία, ἀγάπη* etc. *humanitas, aequitas, clementia, liberalitas, temperantia* etc. . . ., ou à des notions connexes, comme celles d'εὐσέβεια, d'οἰκειώσις, de *κοινωνία*, d'ἴσοις *Θεῶ* etc.

Le grand mérite de l'étude de J. Kabiersch, sans parler de l'apport intéressant la lexicographie, est d'avoir situé la pointe de son enquête sur un domaine commun aux païens et aux chrétiens et de n'avoir pas dissocié les deux langues, comme s'il pouvait exister, à une même époque, parfois dans une même ville, sur des problèmes analogues, un «grec païen» et un «grec chrétien»!. L'étude de J. Kabiersch nous démontre une fois de plus que la langue évolue sensiblement de la même façon chez les uns et chez les autres, avec parfois des distances infinies qui séparent deux modes de pensée, mais selon un schéma analogue. Ainsi le mot *φιλανθρωπία*, qui avait d'abord désigné, d'une façon assez vague, un sentiment de bienveillance générale, de gentillesse, d'accueil et d'amabilité pour les étrangers, a-t-il été promu, sous l'influence stoïcienne, au rang de vertu morale, les hommes faisant la découverte de leur commune nature, puis est-il passé dans le domaine religieux, l'homme pieux s'efforçant d'imiter la bonté divine. Malgré la conception assez étroite de la *φιλανθρωπία* chez Julien et la résonance purement païenne que le mot a chez lui, la notion réclamait cependant la confrontation avec l'usage chrétien, — amour de Dieu pour l'homme, amour de l'homme pour tous les hommes —, pour être mieux comprise, pour qu'apparaisse mieux l'échec de cette compétition philanthropique.

Paris

M. Harl

Hans-Oskar Weber: Die Stellung des Johannes Cassianus zur außerpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung (= Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 24). Münster (Aschendorff) 1961. XXIII, 132 S., kart. DM 15.-.

Die zentrale Bedeutung, die Johannes Cassianus für das abendländische Mönchtum hat, fordert eine genaue Untersuchung der Zuverlässigkeit seiner Vermittlerrolle. Fußend auf den bisherigen Ergebnissen über Leben und Werk, Quellen und Ausstrahlung werden vor allem zwei Fragen aufgeworfen: 1. Wie tiefgreifend sind Kenntnis und Verständnis des alten Mönchtums bei Cassian? 2. In wie weit hat er das ihm im