NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

128 N° 2 Aprile-Giugno 2006

Le « Grégoire de Nysse » de Jean Daniélou. Platonisme et théologie mystique (1944): eros et agapè

Platonisme et théologie mystique (1944)1 : eros et agapè

Bernard POTTIER (s.j.)

p. 258 - 273

https://www.nrt.be/it/articoli/le-gregoire-de-nysse-de-jean-danielou-platonisme-et-theologie-mystique-1944-eros-et-agape-653

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 128 (2006) 258-273
B. POTTIER S.J.

Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou*

PLATONISME ET THÉOLOGIE MYSTIQUE (1944)[1]: EROS ET AGAPÈ

Introduction: le *kairos* d'une publication

Agrégé de grammaire avant d'entrer au scolasticat de Lyon-Fourvière, Daniélou publie en 1944 une thèse qui le fait docteur ès lettres et docteur en théologie: *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Il a 39 ans et n'a presque rien écrit. Kannengiesser, dans la bibliographie patristique annexée à *Epektasis*[2], repère avant cet ouvrage deux articles sur l'apocatastase et l'eschatologie de Grégoire de Nysse et une introduction à la *Vita Moysis* de *Sources chrétiennes* n° 1. Ce premier livre et quatrième publication, est recensé par Ivánka comme *ein großartiger Wurf*, 'un coup de maître'[3].

Il faut dire que le moment était idéal pour aborder le sujet. En effet, depuis quelques années, on publie beaucoup sur le platonisme et la mystique, et plusieurs monographies ont paru, portant sur des auteurs qui ont inspiré Grégoire. Nommons quelques-unes d'entre elles pour planter le décor.

---

* Cet article, tout comme le précédent de ce même numéro p. 240-257, est la reprise d'une conférence prononcée lors du colloque «Actualité de Jean Daniélou» tenu à l'occasion du centenaire de sa naissance, à l'Institut de France à Paris, le 19 mai 2005, dont les *Actes* paraîtront prochainement au Cerf.

1. DANIÉLOU J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, Paris, Aubier, 1re éd. 1944 et 2e éd. 1954. — Tout au long de cet article, les numéros de page indiqués entre parenthèses sans autre mention renvoient à cet ouvrage: le premier numéro renvoie à la première édition, le second à la seconde édition qui, bien qu'«augmentée», compte moins de pages.

2. FONTAINE p. 675. — Pour ne pas surcharger les notes dans cet article qui intègre beaucoup de bibliographie, nous avons dressé en fin d'article la liste des ouvrages, articles et recensions consultés. Dans les notes, nous donnons seulement le nom de l'auteur et la page et, au cas où l'auteur a plusieurs écrits, nous ajoutons un titre ou une date. Pour *Epektasis*, nous écrivons donc seulement FONTAINE p. 675.

3. IVÁNKA 1949, 231.

1930	Cherniss	*The Platonism of Gregory of Nyssa*
1936	von Ivánka	*Von Platonismus zur Theorie der Mystik*
1938	Puech	*La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys* (un s. *après* GN)
1939	Dom Stolz	*Théologie de la mystique*
1942	Balthasar	*Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de GN*[4]

Deux ans après, Daniélou offre au public *Platonisme et théologie mystique*. Un essai lui aussi, mais cette fois *sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*.

Mais en arrière-fond, il faut ajouter encore au moins deux choses, d'une importance capitale. Bréhier vient de traduire patiemment les six *Ennéades* de Plotin (un siècle *avant* Grégoire de Nysse) entre 1924 et 1931; et surtout Walther Völker, l'éternel concurrent allemand de Daniélou, a déjà travaillé deux des six figures de proue qui occuperont ses trente-cinq années de carrière érudite: je les cite dans l'ordre de parution de ses monographies qui toutes intéresseront au plus haut point Jean Daniélou, sans cesse surveillé et comme talonné par cet infatigable *Wissenschaftler*.

En 1931, Völker publie sur Origène; en 1938 sur Philon; en 1952 sur Clément d'Alexandrie; en 1955 sur Grégoire de Nysse précisément; en 1958 sur le Pseudo-Denys; en 1965 enfin sur Maxime le Confesseur. Six monographies superbes qui suivent à peu près l'ordre chronologique, tandis que Daniélou, lui, remonte le temps avec ses trois études sur Grégoire de Nysse en 1944, Origène en 1948 et Philon en 1958, semblant à la fois devancer et suivre Walther Völker à propos des mêmes sujets. Si, à ces six figures majeures traitées par Völker, on ajoute encore Montan, Plotin, Scot Érigène et saint Bernard, nous avons en fait les dix géants qui tournent sans cesse autour de Grégoire de Nysse tout au long de la carrière de Jean Daniélou. Celui-ci en effet publia en trente ans, sur Grégoire de Nysse, deux livres et une soixantaine d'articles (traductions et réimpressions comprises), commençant par Grégoire et terminant avec lui en œuvre posthume.

Proposons maintenant une réflexion sur la mystique de Grégoire de Nysse telle que la voit Daniélou (cf. *infra* I.); puis nous

4. Selon GANDILLAC 126, Balthasar est plus métaphysique et poétique que Daniélou; selon VÖLKER 1949, 148, Balthasar construit trop.

vérifierons en écoutant quelques-uns de ses interlocuteurs privilégiés (cf. *infra* II.), si ce Grégoire de Nysse-là, proclamé 'fondateur de la théologie mystique', est bien fidèle à la réalité complexe de ces premiers siècles. À cette fin, nous avons mis à profit une quinzaine de recensions d'époque et quelques ouvrages commentant les options de Daniélou. Nous ferons mention en particulier de Gardet et Gandillac, de Völker et de Crouzel, qui relaiera les critiques de l'allemand en milieu français.

I. – Comment Daniélou voit-il la mystique de Grégoire de Nysse?

1. Les trois voies

Platonisme et théologie mystique. L'ouvrage comprend trois parties:
1. La lumière – purification;
2. La nuée – contemplation;
3. La ténèbre – amour.

D'où provient cette tripartition qui, tout en nous paraissant classique, nous propose paradoxalement le progrès de l'âme comme un passage de la lumière à la ténèbre: *phôs, nephelè, gnophos*?

En 1948, Daniélou écrit: «Les Grecs ramenaient les sciences générales… à trois: éthique, physique et théorique. Origène les / désigne sous le nom de morale, physique et contemplative. Il (Origène) continue: 'Salomon voulant distinguer ces trois sciences les a présentées dans trois livres adaptés chacun à son degré. D'abord dans les *Proverbes*, il a enseigné la morale, en exposant les règles de la vie. Il a ensuite enfermé dans l'*Ecclésiaste* la physique: son but est, en distinguant les causes et la nature des choses, de reconnaître que la vanité doit être laissée et qu'il faut se hâter vers les choses éternelles… Quand celui qui s'adonne à la Sagesse aura compris cela… il se tournera vers les choses invisibles et éternelles qui sont enseignées de façon spirituelle par des images empruntées à l'amour dans le *Cantique des Cantiques*'»[5].

Grégoire de Nysse reprendra à sa manière ce schéma origénien qu'il expose plusieurs fois dans diverses œuvres. Il structure ainsi

5. DANIÉLOU, *Origène* 297-298.

sa *Vita Moysis*, mais on en retrouve aussi une citation très explicite vers la fin de son *Commentaire sur le Cantique*: «La première manifestation de Dieu au grand Moïse se fit par une lumière, puis Dieu lui parle dans la nuée, enfin, quand Moïse s'est élevé vers la perfection, il voit Dieu dans la ténèbre»[6], au sommet du Sinaï. Notons qu'Origène, à la différence de Grégoire de Nysse, n'interprète pas le Sinaï comme une étape aussi importante du parcours de Moïse. Pour lui, c'est la Terre promise qui constitue l'achèvement[7]. Ceci trouvera son explication plus tard, dans une comparaison de leurs deux mystiques.

Parallèles aux trois étapes grégoriennes de la vie de Moïse (buisson ardent pour la lumière, traversée du désert pour la nuée, et ascension du Sinaï pour la ténèbre), on découvre chez lui d'autres triades: ascèse, gnose et mystique. Ou encore traversée du sensible, traversée de l'intelligible, aboutissement dans la foi, lieu de la mystique. Ou encore, pour reprendre une triade sacramentaire cette fois: baptême qui nous purifie et nous illumine (*phôtismos*), confirmation qui nous éprouve, eucharistie qui nous unit au Christ (cf. 28, 25-26[8]). Pour Grégoire, la vie sacramentelle est mystagogie. Ainsi Daniélou, qui chevauche allègrement l'ensemble de l'œuvre de Grégoire de Nysse (3 volumes de la *Patrologie grecque*), nous fait sans cesse découvrir le symbolisme structurant de Grégoire de Nysse: symbolisme qui, pour exprimer la vie chrétienne, s'empare de la Bible et de la liturgie, comme il se doit en régime chrétien, mais aussi de la philosophie, car les propres concepts philosophiques des Anciens sont comme transposés et transfigurés pour rejoindre chez lui des réalités spirituelles et mystiques[9].

La troisième voie — la ténèbre de l'amour —, qui nous intéressera particulièrement, nous fait abandonner les maîtres extérieurs pour nous remettre au maître intérieur qu'est Dieu lui-même dans son œuvre de salut et de grâce[10].

Lumière, nuée, ténèbre, *phôs, nephelè, gnophos*: ces trois voies rappellent le néo-platonisme, elles seront reprises par maints spi-

---

6. Grégoire de Nysse, *Le cantique* 226, Homélie 11.
7. Daniélou, *Origène* 291.
8. Relevé par Gardet 345.
9. Par exemple dans une comparaison magnifique qu'il développe abondamment, la caverne de Platon devient la grotte de Bethléem. Cf. aussi Daniélou, *Platonisme* 164, 154 et Ivánka 1949, 231.
10. Cf. Daniélou, *Origène* 299.

rituels ensuite sous la forme des voies purgative, illuminative et unitive. Même les quatre Semaines des *Exercices Spirituels* de saint Ignace peuvent se lire ainsi en les groupant deux à deux avec Gaston Fessard: première et deuxième Semaines pour la voie purgative, deuxième et troisième pour la voie illuminative, troisième et quatrième pour la voie unitive; avec un beau tuilage qui montre que les frontières ne sont pas des barrières et que l'important dans ces degrés, comme dit saint Bernard, n'est pas de les compter, mais de les gravir.

Tous les spécialistes ont critiqué cette manière dont Daniélou systématise Grégoire et ils n'ont pas tort sans doute. Völker, esprit analytique s'il en est, trouve que ces divisions sont artificielles[11]; Gardet et Gandillac, après un moment d'émerveillement devant cette prouesse synthétique, trouvent tous deux bon nombre d'objections sur les contenus à y distribuer (où placer l'*apatheia*, la *parrhèsia*, l'amour n'est-il pas présent dès le début, etc.?). Mais je m'en tiendrai ici au jugement équanime de Gandillac: «Comme on le verra, il semble… qu'il s'agisse moins de trois séries de démarches chronologiquement distinctes que de trois degrés d'"intensité" dans l'approfondissement du même thème fondamental»[12].

Malgré les critiques, notons que Daniélou ne démordra pas de cette manière de faire: ses conclusions en 1948 sur la mystique d'Origène et en 1958 sur la spiritualité de Philon sont construites à l'identique sur ce même triple schéma[13].

La troisième voie, celle de la mystique proprement dite, est merveilleusement habitée par quatre grandes formules paradoxales, quatre oxymorons, dont deux sont forgés par Philon et deux par Grégoire lui-même. Tandis que la ténèbre lumineuse (*lampros gnophos*) et la sobre ivresse (*nephalios methè*) lui viennent de Philon l'Alexandrin, le sommeil vigilant (*grègorôn hypnos*) et le mouvement immobile (*statikè kinèsis*) sont des créations de Grégoire (cf. 299, 281-282). Mais nous verrons que si la formule de la ténèbre lumineuse existe bien déjà littéralement avant Grégoire, c'est lui qui en fait l'enseigne d'une théologie mystique originale et élaborée.

---

11. VÖLKER 1949, 146.
12. GANDILLAC 132.
13. Ces deux livres sont d'ailleurs charpentés de la même façon tout au long de leur parcours: vie, Bible, théologie, spiritualité.

2. Erôs et agapè

La caractéristique de la troisième voie, celle de l'amour, c'est l'union (*anakrasis*) avec Dieu, et le texte biblique qui nous y introduit le mieux, c'est le *Cantique des cantiques*, où se répondent les chants de l'Épouse et de l'Époux. Ce qui les lie, c'est l'amour. Mais de quel amour s'agit-il? Est-il le même des deux côtés, du côté de l'Épouse et du côté de l'Époux? Comment préciser dans cette mystique chrétienne qui se cherche le statut de l'amour? Imprégné de philosophie grecque, Grégoire connaît le *Banquet* de Platon et sa dialectique de l'amour (*erôs*). Peut-il faire usage de cet acquis pour décrire l'ascension de l'âme vers Dieu? Cette question est encore à l'ordre du jour et le sera toujours. Comment peut-on, comment doit-on lier — ou séparer! — l'amour *erôs* et l'amour *agapè*? Bien des auteurs s'y sont essayés et proposent de multiples solutions. Rappelons les données du problème et l'une ou l'autre prise de position contemporaine à cet égard, avant d'esquisser la formule grégorienne d'union entre *erôs* et *agapè*.

Nulle part le mot *erôs* ne se trouve dans le NT, et même — fait plus étonnant encore — le *Cantique des cantiques* traduit partout l'amour humain, *ahavah*, par ce mot grec très rare dans la littérature: *agapè*. On connaît les définitions classiques, qui surgiront plus tard en christianisme, de l'*erôs* comme *amor concupiscentiae* et de l'*agapè* comme *amor benevolentiae*. Nygren[14] s'est efforcé de montrer leur incompatibilité et les ambiguïtés de la *caritas* de la chrétienté latine et des Pères de l'Église avant elle. Rappelons quelques formules de Karl Barth qui vont dans le même sens de séparation radicale des deux amours. «Halte là, demi-tour et en avant»[15], dit l'évangile à l'*erôs*, pour le faire avancer dans une direction diamétralement opposée, celle de l'*agapè*. Car le premier attire et soutire, tandis que le second donne et abandonne[16]. L'*agapè* est le oui de Dieu à l'homme, tandis que l'*erôs* est le oui de l'homme à soi, par soi et pour soi[17], et donc le non de l'homme à Dieu[18]. Marchez dans la bonne direction et vous constaterez que lorsque l'*agapè* est vraiment là, elle rend l'*erôs* désormais superflu et sans objet[19].

---

14. NYGREN, *Eros und Agape* 1930 et 1937.
15. Cf. BARTH 137-138.
16. Cf. BARTH 134-135.
17. Cf. BARTH 146-147.
18. Cf. BARTH 150.
19. Cf. BARTH 153.

Dans un autre sens, nous avons Dante qui se laisse conduire par Béatrice et qui progressivement purifie son *erôs* pour le transformer en *agapè*, et Balthasar le suit sur cette piste[20].

Grégoire ne se situe ni dans un sens ni dans l'autre. Sa solution est originale et même aujourd'hui, après un siècle de psychanalyse plus un autre de romantisme, elle porte à réflexion. Si le Pseudo-Denys, quelque cent ans plus tard, écrira, non sans quelques scrupules[21], une apologie de l'*erôs*, Grégoire s'en dégage plus librement. Lisons un texte du tout début de son commentaire sur le *Cantique*. Après avoir tancé sèchement ceux qui accueilleront dans un cœur impur les paroles d'amour qui s'échangent ici, il ne congédie pourtant pas l'*erôs*. Voici ce qu'il écrit dès la première homélie, s'appuyant sur les deux ou trois rarissimes citations de *Proverbes* 4,6 et *Sagesse* 8,2 qui ne dédaignent pas le vocable: «C'est la Sagesse qui parle; elle dit: Aime [la Sagesse] (de charité: *agapèson*) autant que tu peux, de tout ton cœur, de toutes tes forces; désire-la (*epithumèson*) autant que tu en es capable. Et j'ajoute hardiment à ces paroles: Éprends-toi d'elle (aime d'amour, *erasthèti*); car elle est irréprochable et impassible, cette passion pour les êtres incorporels»[22]. Pour comprendre de quel *erôs* il s'agit, il convient de définir d'abord l'*agapè* selon Grégoire de Nysse.

Pour lui, «l'essence de l'*agapè* est d'être une libre initiative qui porte le supérieur vers l'inférieur. Son mouvement est ainsi contraire, comme l'a bien montré Max Scheler, à celui de l'*erôs* platonicien qui est ascension de l'inférieur vers le supérieur» (212, 200-201). Cette nuance remarquée par Scheler est constante chez Grégoire: Dieu aime d'*agapè* et jamais d'*erôs*. L'*agapè* désigne donc l'amour de Dieu pour les créatures et l'amour des hommes entre eux, dans la mesure où ils en sont devenus capables par la grâce de la condescendance divine: car l'*agapè* dont ils sont l'objet est un amour transformant qui les rend forts pour aimer ainsi à leur tour. Toute la nouveauté chrétienne est dans la notion de grâce. L'*agapè* introduit dans la participation à la vie divine, dans une connaturalité avec Dieu. Mais celle-ci n'est pas, comme pour l'*erôs* platonicien, une connaturalité d'essence qui fut perdue et doit être retrouvée, car on en sentirait la privation (*penia*); c'est

---

20. BALTHASAR 1968, 348-366.
21. HORN 378-379. Cf. PSEUDO-DENYS, *Les noms divins* chap. 4, §§ 11ss.
22. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le cantique* 45 = PG 44, 772 AB = GNO VI 23. Cf. DANIÉLOU *Platonisme* 218, 206.

une connaturalité accordée gratuitement et en surplus par la grâce divine. «Il est notable que la participation ne soit pas ici préexistante à l'*agapè*, comme elle l'est à l'*erôs* chez Platon, en sorte que le mouvement vers Dieu soit seulement [pour Platon] le retour de l'âme à l'élément divin qui lui est connaturel» (214, 203). Pour Grégoire, à l'inverse, cette «communication des biens nouveaux ne vient pas combler un vide dans l'âme, mais… l'apport de la grâce dilate sa capacité, en même temps qu'elle la comble» (215, 203). Dieu attire vers lui et l'âme subit ainsi une sorte de *pondus ad sursum*, comme dirait saint Augustin, une sorte de gravitation inversée qui la fait monter vers Dieu, même si cette âme peut se trouver encore déchirée par des passions qui l'attachent comme des clous à la terre (cf. 216, 204).

Mais au contraire, si l'âme est allégée de ses passions, elle est libre pour diriger tout son *erôs* vers Dieu. Ici Grégoire reprend Platon, mais non sans l'avoir situé tout autrement, par l'effet de sa doctrine de la grâce. L'*agapè* divine nous introduit dans la familiarité avec Dieu, le Verbe vient habiter notre âme, nous nous trouvons dans une sorte de communion paisible avec lui et presque dans une réciprocité d'amour. Mais il nous est difficile d'exercer longtemps cette *agapè* à son égard, tant Dieu nous est supérieur et l'*erôs* reprend ici sa place comme une sorte d'excès d'*agapè* lorsque la distance entre Dieu et nous nous est rappelée et que nous voulons à nouveau la supprimer dans un élan quasi irrationnel. *Erôs* est un *pathos* qui nous vient de notre dépendance, de notre passivité à l'égard de ce qui nous est supérieur cette fois, c'est-à-dire de Dieu lui-même, qui se manifeste dans sa proximité de grâce en même temps que dans son inaccessibilité transcendante, provoquant l'élan extatique de notre *erôs*. L'*erôs* est donc devenu un aspect de l'*agapè*, son intensité, sa ferveur, sa forme la plus ardente (cf. 218, 206). «Ainsi le sens de l'*erôs* divin [pour Dieu], c'est cet attrait irrésistible, cette gravitation, qui entraînent vers Dieu l'âme purifiée, comme l'attrait physique jette les corps l'un vers l'autre» (219, 207). C'est ici qu'il convient de compléter notre réflexion par une définition de ce qu'est l'épectase.

3. L'épectase

Origène déjà, dans son propre commentaire du *Cantique*, parle d'une évolution incessante de l'âme, d'un progrès perpétuel[23].

23. DANIÉLOU, *Origène* 296-297.

Mais cette avancée n'a pas la même allure que chez Grégoire: elle est plutôt un mouvement rectiligne qui s'arrêtera au seuil de l'éternité, comme à sa Terre promise, en pays de plaine. L'épectase grégorienne est plus subtile que ce progrès origénien (*prokopè*): elle est sans doute davantage un mouvement paradoxal, fait de repos et de buts atteints pour être dépassés dans un élan plus violent; en outre, il est clair que pour lui, ce mouvement se poursuivra au sein même de l'éternité. La différence entre nos deux penseurs est probablement due à leur conception divergente de l'infinité en Dieu, comme l'a bien montré Mühlenberg[24], commentateur par ailleurs assez rationaliste de la mystique grégorienne. Grégoire est le premier, selon Mühlenberg, à avoir pensé l'infinité de Dieu comme un attribut entièrement positif, dégagé de la méfiance grecque pour l'infini-indéfini. De ce fait, Grégoire creuse l'abîme de transcendance qui nous sépare de Dieu, alors qu'Origène garde une conception plus marquée par l'immanence et la continuité, comme on s'en rend compte avec sa conception de la préexistence des âmes ou son subordinatianisme qui fait du Fils un *deuteros theos*.

Abraham, Moïse et l'Épouse sont les trois figures grégoriennes de l'aventure mystique de l'épectase. Au cours d'une geste qui leur est propre, chacun s'élève «de commencement en commencement, par des commencements qui n'ont pas de fin» (319, 300; PG 44, 941), conformément au verset du psaume 83,8: 'ils vont de hauteur en hauteur et Dieu leur apparaîtra dans Sion'. L'épectase suppose un double rapport à Dieu, celui de l'instase et celui de l'extase, celui où le Verbe inhabite l'âme et celui où Dieu échappe à nouveau. «Dieu vient dans l'âme et l'âme émigre en Dieu», s'exclame Daniélou (322, 303). Le sentiment de présence (*aisthèsis parousias*) nous habite, puis soudain s'empare de nous le désespoir (*anelpistia*), car le Bien-aimé a disparu. Cette instase et cette extase en alternance, condensées pour la première fois par Grégoire dans ce mot d'épectase calqué sur Ph 3,13 (*epekteinomenos*), se retrouvent en fait littéralement dans les deux préfixes du mot épectase: *epi* marque l'immanence, *ek* renvoie à la transcendance (cf. 322, 303). Peut-être s'agit-il même de l'alternance de l'*agapè* enfin reçue par grâce, puis de l'*erôs* sans cesse relancé vers Dieu, de par l'initiative même d'un Dieu toujours plus grand, créateur et séducteur qui se donne et se cache pour se donner encore. Ainsi est signifiée cette relation toute particulière du créateur à sa

24. MÜHLENBERG 1966 et les réactions de KANNENGIESSER en 1967.

créature spirituelle qui, dans une création continuelle, est invitée à s'approcher de l'inaccessible ousie en communiant à ses énergies participables (cf. 322-323, 304). La métaphysique de Grégoire est faite pour soutenir sa mystique et inversement. Possession en soi et sortie de soi, intériorité et extériorité, familiarité et irréductibilité, tels sont les deux aspects de la mystique grégorienne exprimés par ses oxymorons de la lumineuse ténèbre, de la sobre ivresse, de la veille assoupie, de la stabilité mouvante, car Christ est le roc d'appui pour s'élancer vers l'infini. En effet, chercher n'est pas une chose parce que trouver en est une autre, mais posséder Dieu, c'est, précisément, ne jamais cesser de le désirer (cf. 308, 290).

Rappelons qu'il ne s'agit pas d'un mouvement essentiel et naturel de la créature, mais d'un dialogue de grâce et de liberté, où Dieu en se cachant reprend sans cesse l'initiative de se donner davantage à travers une recherche qu'il suscite nouvellement et qui s'élance librement. Car les esprits grandissent et se dilatent «comme des univers de grâce en expansions infinies» (314, 295), et «comme les univers stellaires de la physique moderne, s'enfonceront avec une force croissante dans les profondeurs infinies de la ténèbre divine» (319, 300). Dieu est l'infini d'amour en acte, nous sommes ces infinis en devenir. Et Gardet de souligner: «cette participation, non de nature encore une fois, mais de grâce, est à l'origine de tous les redressements du platonisme ici opérés»[25]. Tel était bien le but de l'ouvrage de Daniélou: évaluer dans quelle mesure le platonisme des Pères avait marqué cette mystique — ô combien originale! — de Grégoire de Nysse.

II. – Comment d'autres spécialistes jugent-ils le travail de Daniélou?

Jusqu'à présent, nous avons tenté de traiter du «Grégoire de Nysse de Jean Daniélou». Mais ce Grégoire-là est-il propre à Daniélou? Certains auteurs en présentent-ils un autre, différent de celui-ci? Nous répondrons à cette question en relisant quelques recensions et réactions de spécialistes intéressés par les études de Daniélou. Tout d'abord deux réactions à chaud, celles de Gardet et Gandillac, qu'on peut lire dans les années qui

25. GARDET 348.

suivirent immédiatement la publication de *Platonisme et théologie mystique*. Ensuite celles, plus tardives et préméditées, de Völker et Crouzel. Pour rédiger cette partie-ci, nous nous sommes également inspiré des recensions de Richard, Bréhier, Lebon, Lebreton, Amand, Nicosia à propos de *Platonisme* et de celles de Macleod, Harl, Marion, van Winden, Beierwaltes, Hübner concernant un autre ouvrage plus tardif de Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, paru en 1970.

1. Deux réactions à chaud: Gardet et Gandillac

Maurice de Gandillac, le traducteur du Pseudo-Denys, consacra douze pages dans *Dieu vivant* dès l'année 1945 pour rendre compte de manière enthousiaste de l'entreprise de Balthasar et de Daniélou surtout. Le défi que se propose Daniélou, et qu'il relève avec succès selon lui, est d'élucider cette «ambiguïté fondamentale (qui) paraît ici celle de toute théologie chrétienne repensée dans des cadres helléniques»[26]. Gandillac souligne l'intérêt des trois voies qu'il faut entendre avec plus de souplesse que le laisse supposer Daniélou; il s'accorde avec lui sur son interprétation de l'*agapè*; il reconnaît en Grégoire celui qui dépasse une certaine gnose origéniste et découvre dans la théologie de l'épectase, avec son double mouvement, «une sorte de synthèse originale entre la mystique du 'plein' et la mystique du 'vide'»[27].

Louis Gardet, quant à lui, grand connaisseur de la mystique, notamment celle de l'Islam, consacra dix pages de la *Revue thomiste* à discuter *Platonisme et théologie mystique*. À la suite du Père Daniélou, il salue en Grégoire de Nysse le fondateur de la théologie mystique et ce pour deux raisons que Daniélou a bien mises en évidence. Avec Grégoire, «la tentation intellectualiste… des milieux alexandrins… est vaincue»[28] par une affirmation du primat de l'amour. De plus, cette victoire est définitive en raison de la claire manifestation de la surnaturalité de la grâce (et ici Gardet donne raison à Daniélou contre Festugière): «cette participation, non de nature… mais de grâce… relève de la transcendance du Dieu immanent et de la surnaturalité de la vie divine en nous… Il fallait ce double progrès pour… saluer en Grégoire de Nysse… le fondateur de la théologie spirituelle»[29].

---

26. GANDILLAC 128.
27. GANDILLAC 134.
28. GARDET 346.
29. GARDET 348.

2. Deux réactions à froid: Völker et Crouzel

Transportons-nous maintenant au milieu de la décennie suivante. En 1955, Völker publie son grand livre sur Grégoire de Nysse, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, où de nombreuses pages discutent les thèses de Daniélou. Celui-ci, recensé par Völker en 1949, lui rend la pareille en 1956, avant que Crouzel ne prenne contre Daniélou le parti de Völker en 1957, tout en contestant une thèse essentielle de l'allemand.

Avant d'entrer dans la polémique, notons que Völker accueille[30] *Platonisme et théologie mystique* comme un grand livre, œuvre d'un expert érudit et assidu, un peu brouillon, pas toujours convaincant, verbeux quelques fois, mais beaucoup plus fidèle à Grégoire de Nysse que Balthasar. Il admire entre autres les chapitres sur les sens spirituels et sur l'épectase[31].

Notons aussi que Völker, spécialiste comme nous le disions de tous les grands spirituels des sept premiers siècles, remarque chez Grégoire, par contraste sans doute, des traits qui n'ont pas frappé Daniélou. Grégoire, écrit-il, n'est pas fasciné par la croix du Christ, mais par sa résurrection; il parle peu de la souffrance, de la pénitence, des tentations et de l'*apatheia*[32]. Völker nous donne donc l'image séduisante d'un Grégoire équilibré et apaisé.

Passons maintenant à l'aspect plus polémique de son jugement. Völker remarque partout les continuités et met en doute le caractère neuf de telle ou telle idée. Selon lui, Daniélou exagère l'originalité de Grégoire par rapport à Origène. Car tout est déjà chez le grand Alexandrin que Daniélou intellectualise pour donner à Grégoire l'exclusivité de la mystique et de l'amour. Daniélou ne voit dans la mystique d'Origène qu'une simple élévation au dessus du sensible, assez gnostique, sans abolition de la pensée et du *nous*. Et de fait, Origène ne situe pas la fin de la course spirituelle sur le sommet du Sinaï, mais l'achève en Terre promise[33]. Certes, il s'agit bien d'une connaissance expérimentale et transformante des mystères de Dieu, mais on ne peut guère parler d'extase, toujours selon Daniélou[34], d'accord en cela avec Rahner, Hausherr et

30. La recension de VÖLKER en 1949.
31. VÖLKER 1955, 148.
32. VÖLKER 1955, respectivement aux p. 273, 106, 136 et 263.
33. DANIÉLOU, *Origène* 291.
34. Cf. DANIÉLOU, *Platonisme* 282, 266 et 285, 269 et *Origène* 295-301.

Viller[35]. Il s'agit en fait d'une «mystique de didascale», selon sa terrible formule[36].

Tout à l'inverse, Völker voit en Origène un mystique qui a expérimenté l'extase et connu les plus hauts états, au bout d'un chemin long, dur, hérissé de mille tentations, hauteur dont il retombait ensuite, abruptement[37]. Le jugement de Daniélou, selon lui, est trop dépendant de Henri-Charles Puech et du Père Irénée Hausherr. Chez Grégoire à l'inverse, selon Völker, il y a moins de feu que chez Origène[38], tout est continu, sans alternance violente[39]. Toute la recherche actuelle est unanime, dit-il, pour reconnaître en Grégoire un vrai mystique. Mais ultimement, «sa connaissance de Dieu se fait silence, non par un mutisme d'embarras, mais par le sentiment d'une possession débordante»[40]. L'épectase, selon lui, est une aventure somme toute assez tranquille et la ténèbre lumineuse est une expression toute empruntée à Philon. Pourtant Völker reconnaît qu'il n'y a de mystique de la ténèbre ni chez Philon ni chez Origène[41]. Qu'à cela ne tienne, cette nouvelle mystique de la nuit n'est qu'une mystique de la lumière par contraste[42]. On comprend que Daniélou reproche à Völker de «juxtaposer les affirmations, sans nous montrer comment les accorder»[43].

Crouzel consacre quinze pages à arbitrer ce différend. Spécialiste d'Origène, il penche pour Völker et conclut son article par ces mots: Grégoire «ne saurait être dit le fondateur de la théologie mystique, car tout l'essentiel se trouve déjà chez Origène»[44]. Malheureusement, il n'est pas d'accord avec Völker sur les expériences mystiques qu'aurait faites Origène. «Il faut avouer…, écrit-il, qu'il est difficile de répondre à la question… Origène a-t-il connu expérimentalement les états mystiques… Origène ne parle… à peu près jamais de lui-même»[45]. Cependant, «nous sommes fortement tentés de nous ranger à l'avis de M. Völker et

35. Cf. DANIÉLOU, *Platonisme* 279, 263 et *Origène* 296.
36. DANIÉLOU, *Origène* 296.
37. VÖLKER 1955, 215.
38. VÖLKER 1955, 212.
39. VÖLKER 1955, 215.
40. VÖLKER 1955, 201.
41. VÖLKER 1955, 210 et 212.
42. VÖLKER 1955, 60 note.
43. DANIÉLOU 1956, 619.
44. CROUZEL 202.
45. CROUZEL 193.

de voir en Origène un mystique au sens [le] plus complet du terme»[46]. Mais «M. Völker… voulant à toute force assimiler l'extase origénienne à une forme qu'Origène refuse explicitement… a eu contre lui l'unanimité des critiques»[47]. Il faut donc renoncer à cette curieuse opinion d'une extase comme inconscience totale. Et là, Crouzel se met à admirer «le remarquable chapitre que le P. Daniélou consacre dans *Platonisme et théologie mystique* à l'extase selon Grégoire»[48]. Pour Crouzel, l'extase qu'a connue Origène s'en approche peut-être: «mode intuitif de connaissance… de connaturalité… (qui) dépasse l'opposition sujet-objet»[49] et il faut abandonner «tout le côté psychologique de l'extase [qui] n'est pas clair»[50]. «À la base de l'argumentation de M. Völker, pour attribuer à Origène une extase-inconscience qu'il répudie formellement se trouve une conception, à notre avis fautive, de l'apocatastase, considérée d'une façon très panthéistique: 'toutes les différences personnelles sont éteintes'… Une telle interprétation… rendrait impossible la théorie origénienne de la préexistence [des âmes, *noes*] … et la résurrection des corps, si souvent affirmée et défendue par Origène»[51].

On voit qu'il y a encore du travail pour mettre tous ces érudits d'accord entre eux, et surtout qu'il y a matière à méditation sur ces thèmes magnifiques, actuels parce qu'éternels, que sont le rapport entre *erôs* et *agapè*, et le mode de progrès qui nous rapproche d'un Dieu de grâce, toujours plus grand, qui nous a créés certes sans nous, mais ne veut achever cette création qu'avec nous, et à la mesure de notre propre liberté à répondre à son amour en nous enflammant de désir pour lui.

B – 1040 Bruxelles Bernard POTTIER S.J.
Boulevard Saint-Michel, 24 Institut d'Études Théologiques

46. CROUZEL 194.
47. CROUZEL 196.
48. CROUZEL 200.
49. CROUZEL 197-198.
50. CROUZEL 202.
51. CROUZEL 199 et note 29.

Sommaire. — Au milieu de quelques remarquables études sur la mystique et la philosophie, *Platonisme et théologie mystique* (1944), première grande publication de Daniélou sur Grégoire de Nysse, se structure selon les trois voies classiques (purgative, illuminative et unitive), distingue *erôs* et *agapè* et définit l'épectase. Comment d'autres spécialistes ont-ils jugé ce travail? Les recensions d'époque de Gardet et Gandillac, Völker, Crouzel et quelque dix autres auteurs, permettent de faire la part entre la véritable objectivité de Daniélou et sa propre lecture enthousiaste et souvent très synthétique.

Summary. — *Platonism and mystical theology* (1944), Daniélou's first important publication on Gregory of Nyssa, follows the three mystical classical viae (purgativa, illuminativa, unitiva), distinguishes *eros* and *agapè*, and defines the concept of *epectasis*. How have other specialists appreciated Daniélou's views? Relying on contemporary bookreviews (of Gardet, Gandillac, Völker, Crouzel and a few others), the A. distinguishes what in Daniélou's study is genuinely objective and what pertains to his own enthusiastic and often very synthetic viewpoint.

Bibliographie

Amand D., «Comptes rendus», dans *Revue bénédictine* 57 (1947) 230-232. — **Balthasar H.U. (von)**, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1942. — **Id.**, *La Gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation.* II. *Styles*. 1. *D'Irénée à Dante*, tr. R. Givord et H. Bourboulon, Paris, Aubier-Montaigne, 1968. — **Barth K.**, *Dogmatique*. 4. *La doctrine de la réconciliation* 2,3, fascicule 22, Genève, Labor et Fides, 1971. — **Beierwaltes W.**, «Philosophy», dans *Erasmus* 25 (1973) 513-516. — **Bréhier E.**, «Analyses et comptes rendus», dans *Revue philosophique de France et de l'étranger* 135 (1945) 174-176. — **Cherniss H.Fr.**, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, Univ. of California Publ. in Classical Philology 11, t. 1, 1930, p. 1-92. — **Crouzel H.**, «Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente», dans *Revue d'ascétique et de mystique* 33 (1957) 189-202. — **Daniélou J.**, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, Paris, Aubier, 1ère éd. 1944 et 2e éd. 1954. — **Id.**, *Origène*, coll. Le génie du christianisme, Paris, éd. La table ronde, 1948. — **Id.**, «Histoire des origines chrétiennes», dans *Recherches de science religieuse* 44 (1956) 617-620. — **Id.**, *Philon d'Alexandrie*, coll. Les temps et les destins, Paris, Arthème Fayard, 1958. — **Id.**, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970. — *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,* éd. J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris, Beauchesne, 1972. — **de Gandillac M.**, «À propos de Grégoire de Nysse», dans *Dieu vivant* 3 (1945) 123-134. — **Gardet L.**, «Saint Grégoire de Nysse», dans *Revue thomiste* 47 (1947) 342-352. — **Grégoire de Nysse**, *Vie*

de Moïse, tr. J. DANIÉLOU, coll. Sources chrétiennes 1, Paris, Cerf, 1942. — **ID.**, *Le cantique des cantiques*, tr. Chr. BOUCHET et M. DEVAILLY, coll. Les Pères dans la foi 49-50, Paris, Migne, 1992. — **HARL M.**, «Analyses et comptes rendus», dans *Revue de l'histoire des religions* 181 (1972) 74-79. — **HORN G.**, «L'amour divin. Note sur le mot "Eros" dans S. Grégoire de Nysse», dans *Revue d'ascétique et de mystique* 6 (1925) 378-389. — **HÜBNER R.M.**, recension dans *Theologische Revue* 70 (1974) col. 216-219. — **IVÁNKA E. (VON)**, «Von Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa)», dans *Scholastik* 11 (1936) 163-195. — **Id.**, recension dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 231-233. — **KANNENGIESSER Ch.**, «Notes et mélanges. L'infinité divine chez Grégoire de Nysse», dans *Recherches de science religieuse* 55 (1967) 55-65. — **LEBON J.**, «Comptes rendus», dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 41 (1946) 463-466. — **LEBRETON J.**, «Bulletin de littérature patristique», dans *Recherches de science religieuse* 33 (1946) 249-251. — **MACLEOD C.W.**, «Reviews», dans *Journal of Theological Studies* 22 (1971) 614-618. — **MARION J.-L.**, «Comptes rendus», dans *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972) 141-144. — **MÜHLENBERG E.**, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. — **NICOSIA C.**, recension dans *Orpheus* (Catania) 2 (1955) 133-134. — **NYGREN A.**, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe.* 2. Teil, Gütersloh, Bertelsmann, 1937 (la première partie parut en 1930). — **PLOTIN**, *Ennéades*, tr. É. BRÉHIER, coll. des Universités de France, Paris, Les belles lettres, 1924 à 1931. — **PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE**, *Œuvres complètes*, tr. M. DE GANDILLAC, coll. Bibliothèque philosophique, Paris, Aubier, 1943. — **PUECH H.-Ch.**, «La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition mystique», dans *Études carmélitaines* 23 (1938) 33-53. — **RICHARD M.**, «Recensions», dans *Mélanges de science religieuse* 2 (1945) 191-194. — **STOLZ A.**, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, éd. Bénédictines d'Amay, 1939. — **VÖLKER W.**, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, coll. BHTh, Tübingen, Mohr, 1931. — **ID.**, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig, Hinrich, 1938. — **ID.**, «Rezensionen», dans *Theologische Zeitschrift* 5 (1949) 143-148. — **ID.**, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 57, Berlin-Leipzig, Akademie Verlag, 1952. — **ID.**, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, Steiner, 1955. — **ID.**, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, Steiner, 1958. — **ID.**, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, Steiner, 1965. — **WINDEN J.C.M. (VAN)**, «Reviews», dans *Vigiliae christianae* 26 (1972) 237-240.