

PARADOSIS

Études de littérature et de théologie anciennes

XXVII

MAXIMUS CONFESSOR

Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur
Fribourg, 2-5 septembre 1980

édités par

FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN

1982

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

La collection PARADOSIS réunit des études sur les documents et la pensée de l'Eglise des premiers siècles. Le titre a été emprunté à la terminologie chrétienne de la première heure. Il servira de dénomination commune à des publications en langues diverses. Il révèle aussi une conception et il indique un programme. La théologie chrétienne plonge ses racines dans le passé. Elle progresse organiquement en tirant sa sève de lui. Tout éclaircissement *de la tradition* et *de ses sources* si modeste fût-il sera ainsi une contribution à la théologie de nos jours.

Fribourg en Suisse.

OTHMAR PERLER.

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXVII

FONDÉE PAR

OTHMAR PERLER

ÉDITÉE PAR

DIRK VAN DAMME – CHRISTOPH SCHÖNBORN –
OTTO WERMELINGER

MAXIMUS CONFESSOR

Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur
Fribourg, 2–5 septembre 1980

édités par

FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN

1982

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique
et du Conseil de l'Université de Fribourg Suisse

Tirage: 800 exemplaires

Tous droits réservés

© 1982 by Editions Universitaires Fribourg Suisse
Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN 2-8271-0202-1

PRÉFACE

Le présent volume rassemble les communications et conférences présentées lors du *Symposion sur Maxime le Confesseur*, tenu à l'Université de Fribourg, du 2 au 5 Septembre 1980. Le projet de ce Symposion est né des rencontres à Oxford, en marge de la Huitième Conférence Patristique de Septembre 1979, de quelques personnes intéressées aux études maximiennes. Il nous a semblé alors que le moment était favorable pour une mise en commun des travaux actuels sur S. Maxime, pour une évaluation du cheminement parcouru par la recherche pendant les dernières décennies et pour formuler des desiderata en vue de futures recherches.

D'autres raisons encore ont encouragé cette rencontre qui a été rendue possible par l'aide généreuse des Evêques suisses, du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique et du Conseil de l'Université de Fribourg. Ce furent d'abord des raisons œcuméniques. En effet, la portée œcuménique de l'œuvre du Confesseur ne fait pas de doute, et cela surtout à un moment où le dialogue s'avère plus difficile à mesure qu'il ose s'engager dans les questions de fond. La composition œcuménique du Symposion a fait vivement ressortir cette actualité de Maxime ¹.

¹ Y ont participé, autres les auteurs de ce volume: Herwig Aldenhoven, Pauline Allen, George Dragas, Alois Grillmeier, Luigi Manca, Salvatore Manna, Basile Markesinis, Claude Mondésert, Constantin Tsirpanlis, Dirk Van Damme, Otto Weremeling et Vasiliki Zukin.

Une autre conjoncture a favorisé notre colloque: l'heureuse et vaste entreprise de la publication, en édition critique, des œuvres de Maxime dans la prometteuse Series Graeca du Corpus Christianorum (le premier volume de cette édition, le tome 1 des Quaestiones ad Thalassium, réalisé par C. Laga et C. Steel, a vu le jour en Décembre 1980). Le Symposium a permis la rencontre entre les philologues engagés dans cette édition et les théologiens et historiens qui tireront tant de profit de ce labeur, rencontre stimulante et encourageante pour les deux côtés.

Et, last but not least, un motif qui n'était pas sans influence sur le choix de la date: le 75^e anniversaire de celui qui, il y a 40 ans, a si magistralement inauguré la recherche moderne sur Maxime en mettant pour la première fois en pleine lumière l'originalité et la puissance synthétique de sa pensée: HANS URS VON BALTHASAR. C'est en son hommage que nous présentons, au nom de tous les participants du Symposium, ce recueil d'études maximiennes.

Fribourg, le 13 Août 1981, en la fête de S. Maxime

FELIX HEINZER, CHRISTOPH SCHÖNBORN

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---------------|---|
| Préface | 5 |
|---------------|---|

CONFÉRENCE INAUGURALE

| | |
|---|----|
| Irénée-Henri DALMAIS OP: La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise. Typologie anthropologique et typologie ecclésiastique d'après Qu. Thal. 60 et la Mystagogie | 13 |
|---|----|

SOURCES DE MAXIME

| | |
|---|----|
| Edouard des PLACES SJ: Maxime le Confesseur et Diadoque de Photice | 29 |
| Enzo BELLINI †: Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5 | 37 |
| George C. BERTHOLD: The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor | 51 |
| John D. MADDEN: The Authenticity of Early Definitions of Will (<i>thelêsis</i>) | 61 |

ÉDITIONS, CRITIQUE TEXTUELLE, ASPECTS LINGUISTIQUES

| | |
|---|----|
| Charalampos G. SOTIROPOULOS: Remarques sur l'édition critique de la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur | 83 |
| José H. DECLERCK: La tradition des Quaestiones et dubia de S. Maxime le Confesseur | 85 |

| | |
|--|-----|
| Raphael B. BRACKE, Some Aspects of the Manuscript Tradition of the Ambigua of Maximus the Confessor | 97 |
| Rudolf RIEDINGER: Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner | 111 |
| Aldo CERESA-GASTALDO: Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur | 123 |
| Carl LAGA: Maximus as a Stylist in Quaestiones ad Thalassium | 139 |
| Nicholas MADDEN ocd: The Commentary on the Pater Noster: An Exemple of the Structural Methodology of Maximus the Confessor | 147 |

ÉTUDES DE THÉOLOGIE MAXIMIENNE

| | |
|---|-----|
| Felix HEINZER: L'explication trinitaire de l'Economie chez Maxime le Confesseur | 159 |
| Juan-Miguel GARRIGUES: Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après S. Maxime le Confesseur | 173 |
| Artemije RADOSAVLJEVIC: Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe | 193 |
| François-Marie LÉTHEL ocd: La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite | 207 |
| Pierre PIRET sj: Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures «desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ» | 215 |
| Karl-Heinz UTHEMANN: Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas | 223 |
| Marie-Joseph LE GUILLOU op: Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime | 235 |
| Basil STUDER osb: Zur Soteriologie des Maximus Confessor | 239 |
| Vittorio CROCE e Bruno VALENTE: Provvidenza e pedagogia divina nella storia | 247 |
| Panayotis CHRISTOU: Maximus Confessor on the Infinity of Man ... | 261 |
| Christoph SCHÖNBORN op: Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium | 273 |
| Lars THUNBERG: Symbol and Mystery in St Maximus the Confessor. With particular reference to the doctrine of eucharistic presence .. | 285 |
| Brian E. DALEY sj: Apokatastasis and «Honorable Silence» in the Eschatology of Maximus the Confessor | 309 |

POSTÉRIÉTÉ DE MAXIME

| | |
|---|-----|
| Edouard JEAUNEAU: Jean l'Erigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur | 343 |
| Carlos STEEL: Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator | 365 |
| Hans STICKELBERGER: Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner | 375 |

CONFÉRENCE DE CLÔTURE

| | |
|---|-----|
| Jaroslav PELIKAN: The Place of Maximus Confessor in the History of Christian Thought | 387 |
|---|-----|

INDICES

| | |
|--|-----|
| Alain RIOU OP: Index scripturaire des œuvres de S. Maxime le Confesseur | 405 |
| Noms anciens | 423 |
| Auteurs modernes | 425 |
| Textes de Maxime le Confesseur | 428 |
| Sujets principaux | 437 |

CONFÉRENCE INAUGURALE

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS OP

LA MANIFESTATION DU LOGOS DANS L'HOMME ET DANS L'ÉGLISE

Typologie anthropologique et typologie ecclésiale
d'après Qu. Thal. 60 et la Mystagogie

Dès les premiers chapitres de la «Liturgie cosmique», Hans Urs von Balthasar avait mis en pleine lumière l'interprétation originale, foncièrement existentielle et christique que S. Maxime avait, dès ses écrits les plus anciens, proposé sur les «principes constitutifs» (*logoi*) des êtres créés et sur les relations qu'ils entretiennent avec le Logos divin éternel dont la venue à l'existence (*genesis*) en condition d'homme était dès l'origine la visée (*skopos*) en vue de laquelle tous les êtres seraient appelés à l'existence. C'est en effet cette incarnation du Logos divin dans le Christ qui assurerait leur pleine consistance et ramènerait à l'unité leur multiple diversité.

Le premier, semble-t-il, H. U. von Balthasar attira l'attention sur la dialectique affinée et complexe mise en jeu par Maxime dans son interprétation de l'Ambiguum extrait du sermon de Grégoire le Théologien sur l'Amour des pauvres (Or. 14, 7; PG 35, 865 B). Cet Amb. Io. 7 longuement étudié par Dom P. Sherwood et A. Riou représente en effet l'un des exposés synthétiques les plus élaborés sur l'ontologie dynamique et la cosmologie que Maxime oppose aux spéculations de certains origénistes. Faisant sienne une expression attribuée par Clément d'Alexandrie à son maître Pantène, Maxime en vient à désigner les «*logoi*» comme des vouloirs divins prédéterminés à se réaliser «au temps convenable» (PG 91, 1081 A). A. Riou commente:

Si les *logoi* sont en Dieu et avec Dieu de toute éternité, c'est-à-dire en sa connaissance et dans son Conseil, ils portent en eux ce temps favorable, ce moment approprié. Ils ne constituent donc pas le mode intemporel de la présence du monde en Dieu, mais son mode éternel – au

sens économique et non métaphysique du mot. Leur antériorité ne se situe pas dans une opposition de l'éternité par rapport au temps; il s'agit d'une préexistence de bénédiction, d'une préélection par rapport à la réalisation-événement de l'Economie. Et le «moment favorable» contenu dans le *logos* de chaque créature transforme une vision chronologique en un avènement «kairologique» et eschatologique du temps, la succession en passage, en «pâque». Par cette préconnaissance, Dieu peut être appelé le «pronoôn», le «Provident», non point celui qui domine au sommet de la pyramide ontologique des hiérarchies, mais la Providence qui porte en elle le *logos* et le *kairos* de chacun des êtres, jusqu'au plus petit (Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur [Théologie historique 22], Paris, 1973, 58).

Ayant suggéré de mettre cette identification des *logoi* avec les vouloirs divins en référence à des textes comme Eph 1 et Apoc 4, 11: «c'est Toi qui a créé toutes choses et c'est par ta volonté (θέλημά σου) qu'elles étaient», le même auteur poursuit: «Et cette dénomination indique bien le caractère économique des *logoi* et leur rapport avec la «visée» divine. Il faut noter que contre tout néoplatonisme et contre la conception des «idées divines», ils ne sont point des émanations de l'essence, mais l'œuvre de la volonté de Dieu.» C'est pourquoi il lui paraît éclairant d'attirer l'attention sur un passage de l'Amb. Io. 22 (PG 91, 1257 AB) jusqu'ici négligé par ceux-là mêmes qui se sont intéressés de plus près aux sources de la théologie palamite des énergies. Mis en parallèle avec les premiers paragraphes de la Mystagogie, ce texte apporte des précisions importantes sur la relation que les *logoi* des créatures entretiennent avec la divinité dont elles reçoivent existence. Il appartient en effet à une investigation intellectuelle rigoureuse (ἐπιστημονική) de discerner

comment, en chaque *logos* de chaque chose particulière et semblablement dans tous les *logoi* selon lesquels toutes choses existent, il y a Dieu qui n'est en vérité aucun des êtres et qui est souverainement tous les êtres et au-dessus de tous les êtres. Si donc, en vérité des termes, toute énergie divine signifie proprement que Dieu se trouve de par cette énergie indivisiblement tout entier en chaque chose selon quelque *logos* que ce soit, qui sera capable de concevoir avec exactitude et de dire comment, étant tout entier à la fois communément en tous et à la fois particulièrement en chacun des êtres, Dieu est sans partie et sans partage, sans être diversement répandu dans les différences infinies des êtres en lesquels il se trouve en tant qu'être, sans se voir pour autant déterminé selon l'existence particulière de l'un d'entre eux ni sans contracter les différences des êtres selon la seule et unique totalité de tous; mais, au contraire, il est vraiment tout en tous, lui qui ne sort jamais de sa propre simplicité indivisible (PG 91, 1257 AB).

La densité rocailleuse de ce texte elliptique peut en effet s'éclairer si on le rapproche de ce que la Mystagogie nous enseigne sur la manière dont

Dieu qui a fait et amené toutes choses à l'existence par une puissance infinie, les contient, les conduit, les circonscrit et les attache ensemble les unes aux autres et à lui-même, selon sa *Providencia*, tant les intelligibles que les sensibles. Maîtrisant et maintenant autour de lui-même, en tant qu'il est cause, principe et fin, tous les êtres qui, par nature, sont distants les uns des autres, il les fait converger, les uns vers les autres par la seule puissance de leur relation (*σχέσις*) envers lui, leur principe. Car, étant tout en tous, Dieu qui est dans une mesure infinie au-dessus de tout, sera seulement vu par ceux qui sont purs d'esprit, alors que l'intellect – recueillant dans la contemplation les *logoi* des êtres – se reposera en Dieu même comme cause, principe et fin de la production et de la venue à l'existence de tout l'univers et comme fondement inébranlable de son développement (PG 90, 664D–665D).

Cette manifestation cosmique du Logos divin dans les *logoi* des créatures avec ce qu'elle nous révèle de la Providence selon laquelle le Créateur les dirige vers leur fin n'a cependant jamais été qu'esquissée par Maxime. Il sait l'importance, la nécessité même pour le plus grand nombre, de la «physikè theoria», mais pour sa part, à l'exemple d'Origène, il scrute avant tout la proclamation scripturaire du Logos divin et, à travers elle, la personne et l'œuvre du Christ, Logos incarné, en qui se révèle pleinement le mystère caché jusqu'alors du Grand Conseil divin. Un texte des Centuries gnostiques est à cet égard significatif. Le thème longuement développé en Qu. Thal. 60 se trouve puissamment condensé en Cap. theol. 23:

Le grand Conseil de Dieu le Père, c'est le mystère autrefois tu et ignoré de l'Economie. En l'accomplissant par son incarnation, le Fils unique l'a révélé; il est devenu l'Ange du grand Conseil prééternel de Dieu le Père. Devient aussi un ange du grand Conseil de Dieu celui qui connaît le *logos* du Mystère; il s'élève sans cesse par l'œuvre et la parole à travers les êtres jusqu'à ce qu'il parvienne à Celui qui, pour lui, s'est ainsi abaissé (PG 90, 1136AB).

C'est qu'en effet:

Celui qui, par la seule impulsion de sa volonté a établi l'origine de toute la création visible et invisible, avant tous les âges et avant l'origine même des créatures, tint à leur sujet le Conseil de leur ineffable bonté: c'était de se mêler lui-même, sans changement, à la nature humaine par une véritable union selon l'hypostase et de s'unir à lui la nature humaine sans l'altérer. Ainsi devient-il homme, selon que lui seul le sait, et fit-il l'homme dieu en se l'unissant, divisant ainsi les âges avec sagesse et les déterminant, les uns pour la mise en acte

(ἐνεργεῖα) de son incarnation, les autres pour celle de la déification de l'homme. (Qu. Thal. 22; PG 90, 317 BC; Laga-Steel 137, 4–16).

Mais c'est sans doute dans son Commentaire du Pater que Maxime nous révèle le plus explicitement sa pensée sur les voies paradoxales selon lesquelles s'est accomplie cette manifestation «énergétique» du Logos divin rectifiant et menant à son terme ultime le dynamisme de l'humaine créature dévié dès l'origine par le choix malheureux d'Adam au paradis :

Sans doute appelle-t-on d'une part Conseil de Dieu le Père, l'indicible kénose du Fils unique pour une divinisation de notre nature, kénose en laquelle il tient circonscrit le terme de tous les âges; et d'autre part, «pensées de son cœur», les *logoi* de la Providence et du Jugement selon lesquels il dirige avec sagesse, comme des générations différentes, notre vie présente et celle à venir, impartissant différemment à chacune le mode d'énergie qui lui convient. Si donc l'œuvre du Conseil divin est la divinisation de notre nature et si la visée (σκόπος) des pensées divines est de conduire notre vie au terme de ce que nous recherchons dans la prière, alors il est profitable de connaître la puissance de la prière, de la mettre en pratique et de l'écrire comme il convient ... Cette prière contient en effet, en résumé, mystérieusement cachée, ou – pour parler de manière plus appropriée – manifestement proclamée pour ceux dont l'intelligence est assez forte, la visée tout entière de ce dont on parle. Car tout ce que le Logos divin a lui-même opéré à travers sa chair dans la kénose, les paroles de la prière le contiennent en demande (PG 90, 873 C–876 A).

Plusieurs des sentences d'inspiration origénienne, rassemblées dans la première des Centuries gnostiques (51–66) sur le thème du triduum pascal et du repos sabbatique du Christ au tombeau détaillent quelques aspects de cet accomplissement kénotique: «Selon l'Ecriture, le sixième jour introduit la consommation des êtres soumis à la nature. Le septième circonscrit le mouvement de la spécificité temporelle, le huitième indique le mode de la stabilité au-dessus de la nature et du temps» (51). «Le sixième jour manifeste le principe d'être (λόγος τοῦ εἶναι) des créatures, le septième signifie le mode du bien-être (τρόπος τοῦ εἶ-εἶναι) des créatures» (56). Un tel regard «gnostique» trouve sa cohérence et son assurance dans la certitude de foi que: «le mystère de l'incarnation du Logos porte la puissance de toutes les énigmes et types de l'Ecriture et la science des créatures visibles et intelligibles. Qui connaît le mystère de la croix et du tombeau connaît les *logoi* de ces créatures. Et qui est initié à la puissance indicible de la résurrection connaît la visée en fonction de laquelle Dieu en sa prévenance (προηγουμένως) a donné consistance à toutes choses» (66; PG 90, 1104–1108).

Glanées au travers d'œuvres diverses d'origine, de nature et d'intention – même si l'on s'accorde généralement, assez arbitrairement, il faut bien le dire, à en faire remonter la composition à cette brève période dont l'arrivée à Carthage, vers 632, constitue le pivot – ces citations, si abstruse qu'en soit l'expression et discutable la traduction, ne laissent aucun doute sur les lignes fondamentales de la pensée de Maxime. La nécessité de réagir contre les spéculations aventureuses de certains milieux origénistes palestiniens a exigé de sa part l'étude approfondie des assises métaphysiques et cosmologiques d'une théologie du Logos. Pour ce faire, il est remonté aux sources, c'est-à-dire aux textes mêmes d'Origène et des deux Grégoire de Cappadoce dont ses adversaires tiraient argument. Cette œuvre de clarification et de rectification, il l'a menée bien évidemment à la manière de la christologie chalcédonienne – et plus précisément néo-chalcédonienne des théologiens de l'ère justinienne. Mais tel n'était pas l'essentiel de son projet. Conformément à la tradition la mieux assurée, il sait que, dans l'Incarnation du Logos, Dieu est devenu homme afin que l'homme accède à la condition divine et que ce n'est pas par une *theoria* gnostique mais dans la kénose du Logos divin sur la croix que le dessein prééternel du grand Conseil divin a reçu son accomplissement. En faisant sienne la rude expression de Phil 2 sur la kénose du Christ, il a montré – et vécu – selon quelle voie se manifeste le Mystère resté caché depuis l'origine. Très sobrement évoquée dans le Commentaire du Pater, cette condition est admirablement explicitée dans deux sentences des Centuries gnostiques, ainsi que l'avait signalé A. Riou (op. cit., 176) :

Si, à cause de nous, le Logos divin est descendu selon l'Economie dans les parties inférieures de la terre, et s'il est remonté au-dessus de tous les cieux (Eph 4, 9–10), lui qui est totalement immobile par nature et qui, en tant qu'homme accomplit en lui-même par Economie ce qui devait advenir, celui qui chérit l'amour de la connaissance considérera en se réjouissant mystiquement combien est grande la fin promise à ceux qui aiment le Seigneur.

Si Dieu le Logos, Fils de Dieu le Père est devenu fils de l'homme et homme afin de faire des hommes des dieux et des fils de Dieu, nous croirons que nous serons là même où, en cela même qu'il s'est fait pour nous, le Christ se trouve comme tête de tout le corps, devenu à cause de nous notre précurseur auprès du Père (Cap. theol. 2, 24 et 25; PG 90, 1136 BC).

Ce qui importe pour le moine et le maître spirituel qu'est avant tout Maxime, c'est de rechercher selon quelles voies nous pourrions réaliser

cette conformité au Christ qui est la visée ultime de toute l'œuvre créatrice. En envoyant à Thomas la rédaction définitive des seconds Ambigua, l'auteur le déclare très explicitement :

La beauté de la sagesse, c'est la gnose mise en pratique et l'action pleine de sagesse; le *logos* de providence et de jugement divin constitue la marque qui les rassemble. Selon cette marque, tu as uni l'intellect au sens par l'esprit, tu as montré en toute réalité comment Dieu a fait l'homme à son image et tu as fait connaître les richesses de sa bonté en montrant en toi avec magnificence par une belle comparaison de l'une et de l'autre comment Dieu prend corps en tes vertus (PG 91, 1032 AB)

C'est qu'en effet, selon une sentence recueillie dans la compilation tardive des Cinq Centuries :

Le Logos est né une fois pour toutes dans la chair mais, à cause de sa Philanthropie, il veut naître sans cesse selon l'Esprit en ceux qui le veulent. Il se fait petit enfant et se forme en eux par les vertus; il se manifeste dans la mesure dont il en sait capable celui qui le reçoit ... Ainsi le Logos divin se révèle toujours à nous de la manière qui convient et demeure cependant invisible pour tous à cause de l'immensité de son mystère (I, 8; PG 90, 1181 A).

C'est que l'homme est essentiellement *logikos*. Trait d'union entre la création visible et le monde intelligible, expression spirituelle du premier dont il assimile les valeurs essentielles, se saisissant par la «contemplation naturelle» des *logoi des êtres* qui assurent la consistance de ce monde, il est aussi projection au plan du sensible de ces facteurs d'unification que sont les intelligibles. Les activités essentielles de l'ascèse et de la gnose nous manifestent cette structure fondamentale de l'homme. Et, en fin de compte, c'est au cœur de l'homme, en sa libre décision, que se noue la synthèse dont dépend la réussite ou l'échec de l'aventure cosmique tout entière. En jouant au travers de toutes les puissances de l'âme, depuis le pouvoir physique de génération jusqu'à la faculté rationnelle, la loi de nature adapte l'homme à l'univers en même temps qu'elle le lui soumet. Mais c'est pour que l'homme dépasse cette loi de nature qui ne s'accomplit qu'en supprimant l'ambiguïté radicale qui est au cœur de la création

où les choses visibles sont comme des vêtements et les *logoi* selon lesquels elles sont créées comme leur chair. Les unes voilent, les autres révèlent. Car le Créateur et Législateur de l'univers, le Logos, se cache en se révélant et se révèle en se cachant. S'il apparaît, il le fait selon les lois phénoménales, or le phénoménal voile l'essentiel. Il faudra donc amener ce qui est caché à paraître, le niant en tant qu'apparence,

dépassant les images qui ne sont que symboliques pour nous laisser élever jusqu'au *logos* lui-même, plutôt que de cacher ce qui apparaît en s'en tenant à l'apparaître. Sinon nous devenons meurtriers du *Logos*, soit à la manière des Grecs qui passent à côté du Créateur en rendant à la créature un culte d'adoration, soit à la manière des Juifs dont le regard s'arrête à la lettre et qui exagèrent le sens matériel (H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique*, 225, citant Amb. Io. 10; PG 91, 1129–1132).

La loi de nature doit, en conséquence, être éclairée par cette lampe que constitue la loi écrite. Mais de même que la loi de nature refermée sur elle-même faisait de la contemplation naturelle une nourriture empoisonnée, la loi écrite, réduite à la seule lettre de la Bible ne peut qu'engendrer l'erreur judaïque. L'identité foncière de la loi de nature et de la loi écrite ne pourra être saisie que de ceux-là seuls qui, rectifiés par l'ascèse et nourris par la contemplation, vivent selon l'esprit. Mais surtout, la loi écrite, bien que *Logos* divin formulé en un *logos* humain, ne trouve plus en elle-même sa propre intelligibilité. Cette simple remarque restitue la perspective historique au moment même où Maxime paraît la récuser en proclamant l'identité des deux lois (Qu. Thal. 63, 676–677; cf. 20, 308D–309B). Précaire comme institution historique, la loi écrite n'en possède pas moins elle aussi, des *logoi* qui participent de la pérennité divine. Ce n'est pas l'une des moindres hardiesses de Maxime, – notons-le au passage – que d'avoir ainsi donné valeur d'éternité non seulement aux créatures périssables, mais encore à des institutions essentiellement provisoires. C'est que

le *logos* de l'Écriture sainte, même circonscrite quant à la lettre et finie avec les temps dont elle raconte l'histoire, reste malgré cela, quant à l'esprit, parfaitement incirconscrite pour ceux qui la considèrent selon l'intellect. (Qu. Thal. 50, 465B). Périmée en ce qui est de la lettre et des institutions, la loi écrite reste encore pour le chrétien le pédagogue qui, par les rudes sentiers des commandements, conduit jusqu'au Christ qui est la plénitude de la loi. Elle demeure en outre un jeu divin, comparable à ce qu'est dans l'éducation la fréquentation des poètes: «Comme on occupe les enfants avec des fleurs et des habits multicolores, comme on les accoutume par la suite au jeu plus sérieux des études littéraires, ainsi Dieu nous élève-t-il d'abord par le jeu de la grande nature, puis par celui des Écritures (*Liturgie cosmique*, 239. Cf. Amb. Io. 71, 1413CD).

La Qu. Thal. 19 porte précisément sur cette relation au Christ de la loi de nature et de la loi écrite. L'argumentation joue, conformément à la tradition alexandrine des multiples acceptions de *logos*:

Le Logos divin, Jésus-Christ, comme il est le créateur de l'univers est aussi l'auteur de la loi de nature. De même qu'il est provident et législateur, c'est lui aussi, assurément, qui a donné la loi, aussi bien la loi écrite que la loi spirituelle. Car le Christ est la fin de la loi; il s'agit évidemment de la loi écrite entendue spirituellement. Si donc dans le Christ créateur, provident, législateur, rédempteur, sont rassemblées les lois, tant celle de nature que la loi écrite et que la loi de grâce, le divin Apôtre a raison (Rom 2, 12–16) de dire que Dieu se propose de juger le monde selon son Evangile – c'est-à-dire selon ce qu'il évangélise – par Jésus-Christ son propre Logos monogène par essence, présent au travers de tout, ... Car le Logos divin est l'auteur de toute nature, de toute règle, loi et ordre; il est le juge de ceux qui existent dans la nature, la loi, la règle et l'ordre, car sans *logos* pour la promulguer, il n'y a pas de loi. Si donc quelqu'un est jugé selon la loi, il sera jugé comme étant dans le Christ, et s'il est jugé sans loi, il est encore vrai qu'il sera jugé en Lui. Car le Logos, comme créateur, est principe, milieu et fin de tout ce qui existe, est pensé et exprimé (308 BC; Laga-Steel, 119, 7–30).

L'Amb. Io. 31 (1273D–1281B) médite les paraboles de Luc 15. L'homme n'est pas seulement la brebis perdue qui, ramenée à la bergerie peut fournir le lait de la contemplation naturelle, la laine de la philosophie morale et l'agneau qui signifie le mystère de la plus haute contemplation. Il est aussi la drachme, marquée au coin du divin archétype. Il est enfin le fils prodigue, héritier des biens paternels et associé par grâce à la gloire divine. La venue du Logos en l'humanité signifie la restitution de ce triple privilège. Non seulement la possibilité pour une nature spirituelle de vivre selon la loi foncière de son être et de s'adonner librement à la triple philosophie, mais la promulgation nouvelle et solennelle de la loi d'Alliance établie jadis au Sinaï. L'une et l'autre de ces lois trouvent leur signification ultime dans la révélation de l'adoption filiale selon une loi de grâce.

Mais le Christ est aussi prémices de l'humanité, levain qui pénètre toute la pâte de notre nature. A l'Incarnation qui a dénoué les lois de la nature correspond l'Ascension qui associe cette nature à la gloire divine et scelle la loi de grâce de l'Alliance nouvelle. En en faisant mystérieusement son Corps, le Christ donne à l'humanité, brisée par le péché d'Adam, de retrouver son unité. La loi de charité, inscrite dans les liens de parenté qui unissent tous les hommes et que rappelait dans la loi écrite le précepte d'amour du prochain est la loi qui préside à la croissance de ce Corps et maintient chacun à sa juste place selon la proximité spirituelle qu'il entretient avec la Tête.

En faisant du Logos créateur, législateur et rédempteur, le point de jaillissement unique de la triple loi qu'il reconnaît dans les êtres, Maxime élabore l'une des synthèses les plus riches qu'ait connu la pensée chrétienne. Tout le rationalisme hellénique se trouve assumé à l'intérieur d'un plan de salut, totalement gratuit, qui transcende la constitution de la nature. Par le biais de l'institution mosaïque, tout entière tournée vers l'avenir, ce premier irrationnel qu'est le temps se trouve lui-même intégré. En préférant la dialectique préparation-réalisation à l'antithèse figure-réalité, Maxime se donne le double avantage de nouer plus fortement l'unité de sa synthèse en y introduisant explicitement la dimension de la durée, et de réserver une place au devenir à l'intérieur de la nouvelle Alliance. Ce sera le rôle de l'Eglise, comme le montrera la Mystagogie, d'en effectuer le déploiement en mettant en œuvre la loi de charité, tant au travers de ses expressions sacramentelles – et notamment de la synaxe eucharistique – que dans la vie vertueuse de ses membres suivant l'exemple donné par le Christ. De même que la perspective de la loi de nature mettait en valeur le dynamisme de la création, l'élément d'expectative que constitue une loi de charité réglant l'intégration progressive et harmonieuse de l'humanité entière dans le Corps du Christ souligne le dynamisme du plan de salut qui fonde l'histoire.

De continuelles corrélations entre ces trois ordres manifestent d'ailleurs que c'est bien le même Logos, auteur de toute loi, qui œuvre en chacun d'eux. La loi de nature dont l'exercice a été troublé par le péché d'Adam se laisse trop souvent dévier en loi de la chair pécheresse et ce renversement de l'ordre naturel qui subordonne au mouvement des puissances inférieures les activités spirituelles de la contemplation naturelle ou le libre jeu d'une volonté régie par la charité appelle la loi écrite qui, par la contrainte des préceptes et la menace des châtements, réfrène ces appétits débridés. Mais l'échec de cette loi qui ordonne sans donner la force d'obéir requiert une loi plus haute, la loi de grâce qui restaure la nature blessée et la restitue à l'ordre de la charité. Et d'autre part, la loi écrite n'a de sens que comme médiatrice entre une nature dont elle met à jour les désordres et un Sauveur capable de restaurer cette nature. Elle est en conséquence symbolique: incapable de rien opérer par elle-même, elle signifie et prépare un ordre qui viendra l'accomplir. Hors cette ordination, elle se tourne en loi de péché et en condamnation. Maxime met toujours en situation semblable le Grec qui détourne la loi foncière de la nature en usant de sa raison pour substituer la créature au Créateur, tombant ainsi dans un honteux polythéisme, et le Juif qui

s'enferme dans la pratique des observances légales au mépris de la loi de charité. Enfermé dans une étroite unicité, son Dieu n'est plus alors qu'une idole à l'image de l'homme enclos dans son particularisme et oublieux de l'universelle analogie qui relie entre eux tous les êtres et noue tous les âges.

La loi de grâce enfin s'offre comme l'accomplissement ultime et transcendant des deux autres lois. Elle révèle que ces lois ne reposent pas sur des principes abstraits, mais qu'elles sont l'expression multiforme d'une Personne, le Logos divin lui-même. En prenant chair au sein de la création qui est son œuvre, ce Logos fait resplendir de son reflet les *logoi*, principes d'intelligibilité de cette création. En même temps, il restitue à l'homme, créé pour être, par la contemplation naturelle, l'énonciateur de ces *logoi*, la possibilité d'accomplir sa vocation. Mais le Christ est aussi celui qui vient accomplir la loi mosaïque et lui donne sa pleine signification. En promulguant l'unique commandement de la charité, il résume toute la loi, mais en même temps il la dépasse, comme l'explique le Dialogue ascétique. Alors que la loi de nature se dépasse dans son ordre propre, la loi écrite ne se réalise qu'en se niant. Mais elle demeure la voie par laquelle on va à la plénitude du Logos et la chair au travers de laquelle il s'exprime. Sur la montagne de la Transfiguration, auprès du Christ resplendissant de la lumière divine, il y a Moïse et Elie, tout irradiés de sa splendeur. Moïse c'est, bien entendu, la loi écrite qu'il a promulguée, mais c'est aussi la durée, car il est l'historien par excellence. Elie, c'est – en même temps que la contemplation naturelle qu'il a si merveilleusement exercée du Carmel – la loi de nature qui règle la vie du contemplatif rendu à la liberté originelle de son être. Dans la lumière du Logos, tous deux apparaissent comme des annonciateurs qui s'entretiennent avec le Christ de l'accomplissement de la loi de charité qu'il devait manifester par sa kénose en sa Passion rédemptrice (cf. Amb. Io. 10; PG 91, 1117–1124).

Alors seulement sera révélé le mystère de «l'Agneau sans reproche et sans tache, le Christ, d'une part préconnu avant la fondation du monde, d'autre part manifesté dans les derniers temps à cause de vous» (I Pierre 1, 20). Quand il commente ce texte, Maxime envisage le mystère christique dans la seule perspective de l'union de l'humanité et de la divinité en une «hypostase composée». Il est en effet bien évident que, pour lui, elle constitue

le terme de la Providence et de ce qui est prévu, terme selon lequel toutes les choses qu'il a créées trouvent en Dieu leur récapitulation.

C'est là ce qui circonscrit tous les âges, le mystère qui manifeste le grand Conseil de Dieu, superinfini et préexistant infiniment aux âges (Eph 1, 10-11), Conseil dont le Logos, Dieu selon l'essence, s'est fait lui-même le messenger en devenant homme; il a rendu ainsi visible – s'il est permis de s'exprimer ainsi – le fondement le plus intime de la bonté du Père et montré en lui pour quelle fin les créatures ont, bien évidemment, pris leur commencement dans l'existence. En effet, par le Christ, c'est-à-dire le mystère selon le Christ, tous les âges et tout ce qui est dans ces âges ont pris, en Christ, le commencement et la fin de leur existence. C'est en effet avant tous les âges qu'a été préconçue une union de la limite et de l'illimité, de la mesure et du sans-mesure, de ce qui a un terme et de celui qui n'en a pas, du Créateur et de la création, de la stabilité et du mouvement (Qu. Thal. 60, 621 BC).

Mais c'est par sa conduite en la condition d'homme que le Logos incarné devait révéler le mystère de son hypostase de Fils et ouvrir la voie de la parfaite charité sur laquelle devraient cheminer ses disciples pour parvenir à la communion plénière de la divinisation. C'est surtout dans le Dialogue ascétique et dans le Commentaire du Pater – deux œuvres dans lesquelles, libéré de toute préoccupation apologétique ou exégétique, Maxime peut donner libre cours à l'orientation la plus profonde de sa visée spirituelle – qu'il nous en révèle le mouvement:

Telle était donc la visée du Seigneur: obéir au Père jusqu'à la mort de son humanité – et cela pour nous – en gardant le commandement de la charité. Il a repoussé le diable par sa propre Passion, en raison des Scribes et des Pharisiens excités contre lui. C'est ainsi que vaincu volontairement, il a vaincu celui qui espérait le vaincre et arraché le monde à sa tyrannie. Selon ce mode (κατὰ τὸν τρόπον), 'le Christ a été crucifié en raison de sa faiblesse' (II Cor 13, 4) et, par cette faiblesse, il a tué la mort et rendu 'inactif celui qui possédait la domination de la mort' (Héb. 2, 14). Selon le même mode, Paul était faible par lui-même et se vantait de ses faiblesses afin que repose en lui la puissance du Christ (II Cor 12, 9) (Ascet. 13; PG 90, 921 BC).

Citant ce texte, A. Riou commentait:

S. Maxime montre par là la portée cosmique et ecclésiale de la charité extrême dans l'amour des ennemis. Car étymologiquement, le «diabolos» est celui qui se jette entre les êtres pour les séparer, pour désunir la nature commune et l'opposer à elle-même. Ainsi la kénose de l'amour apparaît-elle comme une victoire sur le Séparateur, parce qu'elle abolit cette barrière de haine et restitue ainsi la nature à sa vocation catholique (op. cit., 187-188).

Un passage du Commentaire du Pater cité par le même auteur est à cet égard explicite:

Le Seigneur a encore restitué la nature à elle-même en ce qu'il a rendu inactive la haine en clouant à la croix la caution du péché (Col 2, 14) par laquelle la nature se portait implacablement la guerre contre elle-même ... en sorte que nous n'ayons plus de volonté opposée au *logos* de la nature et qu'ainsi nous soyons immuables dans notre volonté comme nous le sommes dans notre nature (PG 90, 880 A).

Lorsque la controverse monothélite aura conduit Maxime à fixer son regard sur la coexistence dans le Logos incarné de deux volontés divine et humaine, il percevra plus clairement en quel sens les *logoi* des êtres créés peuvent être reconnus comme réalisation du vouloir (θέλημα) divin sans qu'il soit porté atteinte à leur autonomie et, le cas échéant, à leur liberté. Le texte si dense de l'Opusc. 3, – l'un des derniers que nous possédions de la plume de Maxime (c. 645–646) – texte sur lequel F. M. Léthel a opportunément attiré l'attention, nous apporte l'ultime écho de sa méditation du mystère christique :

C'est donc comme homme, en tant qu'il possédait cette nature, que le Sauveur exprimait volontairement sa répulsion selon la chair devant la mort et les autres passions, montrant ainsi l'économie pure de toute alliance trompeuse et rachetant la nature de ses passions condamnées à cause du péché ... C'est pourquoi il dit : 'Père, s'il est possible que cette coupe s'éloigne de moi ; cependant que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui se fasse', montrant ainsi, en même temps que la crainte, l'élan de sa volonté humaine en accord avec la volonté divine, élan qui a été imprimé et a existé selon l'entrelacement du *logos* de la nature avec le *tropos* de l'Economie. L'Incarnation est en effet une claire manifestation de l'Economie, c'est-à-dire du *logos* naturel des réalités unies et du *tropos* de l'union selon l'hypostase, le premier garantissant les natures tandis que le second les innove sans changement (τροπή) ni confusion ... Le Sauveur avait donc comme homme une volonté naturelle qui portait l'empreinte de sa volonté divine et ne lui était pas contraire (PG 91, 48 BD)

En posant dès les premières lignes de la Mystagogie que, selon son propre *tropos*, «la sainte Eglise porte le type et l'icône de Dieu en tant qu'elle a même énergie que lui, par imitation et type» (PG 91, 664 D), Maxime avait, longtemps auparavant, – et sans doute alors même qu'il scrutait dans ses Ambigua la structure ontologique du réel dans le jeu du *Logos* et des *logoi* par le *tropos* de leur réalisation existentielle – dégagé la juste perspective de cette imitation qui s'achève dans la divinisation :

Fils sont ceux qui, ni par crainte des menaces, ni par désir des choses promises, mais par le mode (τρόπος) de vie et le comportement de l'inclination – disposition intime de l'âme vers le bien – ne se séparent

jamais de Dieu, comme ce fils auquel il a été dit: 'Mon enfant, tu es toujours avec moi et tout ce qui est à moi est à toi' (Luc 15, 31); ils sont par la disposition de la grâce, cela même que Dieu est et est cru être selon la nature et la cause (PG 91, 712A)

Tel est bien l'ultime accomplissement de la loi de grâce:

principe au-dessus de la nature, elle est destinée à la divinisation de l'homme sans que sa nature en soit aucunement altérée. Elle est destinée à montrer à la nature humaine, comme à une image, l'arché-type qui est par-dessus toute essence et toute nature, lui procurant la vie éternelle et béatifique (Qu. Thal. 64; PG 90, 728A).

SOURCES DE MAXIME

EDOUARD DES PLACES SJ

MAXIME LE CONFESSEUR ET DIADOQUE DE PHOTICÉ

Parmi les auteurs récents qui ont traité des sources de Maxime, W. Völker ne consacre que quelques lignes à Diadoque de Photiché¹. Dans sa *Scala Paradisi* de 1968 où, à propos du discernement des esprits chez Jean Climaque², il aurait pu retrouver l'influence de Diadoque, il semble limiter celle-ci à la prière du cœur, l'invocation monologistos du nom de Jésus³.

Enumérons les principaux travaux qui, depuis un demi-siècle, ont mis en rapport Diadoque et Maxime.

Dans le mémoire fondamental sur «les sources de la spiritualité de S. Maxime», le P. Marcel Viller, un des fondateurs de la *Revue d'ascétique et de mystique* et du *Dictionnaire de spiritualité*, réunissait dans une note les principaux rapprochements⁴.

Dix ans plus tard, les deux ouvrages que H. U. von Balthasar consacrait à Maxime augmentaient la liste de Viller et les nouvelles éditions de 1961 ajoutent des précisions que nous utiliserons largement⁵. Entre

¹ W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, 18 et n. 5-6.

² Id. *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus ...*, *ibid.*, 1968, 217-230.

³ Id., *ibid.*, 243-245.

⁴ M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique*, in: *RAM*, 11 (1930) 156-184, 239-268, 331-336, ici: 157-158.

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 1^{re} édition en 1941. *Die gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, 1941. – Les deux ouvrages reparaissent sous le titre unique: *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2., völlig veränderte Auflage, Einsiedeln 1961. J'utilise parfois la traduction Lhau-met-Prentout de la collection «Théologie» (n° 11, Paris 1947): *Liturgie cosmique*.

temps, la Philautie du P. Irénée Hausherr mettait Diadoque au nombre des lectures qui ont formé Maxime et citait pour preuve tout le Chapitre 12⁶.

D'après Lars Thunberg, Diadoque ne semble pas familier avec la trichotomie de l'âme⁷. Mais pour le libre arbitre et la question de l'image et de la ressemblance, l'influence de Diadoque sur Maxime lui paraît certaine. Naguère, un article du P. G. Zwitek sur l'histoire du discernement des esprits⁸ accordait une place importante à Evagre et à Diadoque; mais il ne s'occupait pas de Maxime, ce qui donnerait à penser que celui-ci n'a pas à intervenir; *a priori*, cette absence étonne; Maxime, nous le verrons, connaît au moins la désolation éducative, si utile au discernement des esprits.

Viennent enfin deux thèses dirigées par le P. M.-J. Le Guillou, celles d'A. Riou et J.-M. Garrigues⁹.

*

Voici, dans l'ordre de la Centurie de Diadoque, les chapitres qui prêtent à comparaison et peuvent avoir influencé Maxime.

Chap. 2: «Par nature Dieu seul est bon, φύσει ἀγαθὸς μόνος ὁ θεός ἐστιν, revient, sans ἐστιν dans Carit. IV, 90 début. Plus loin, «quand l'âme s'unit à Dieu», ὅταν ἡ ψυχὴ... γένηται ἐν θεῷ, a de nombreux parallèles dans les mêmes Centuries sur la charité: I, 100; III, 97 ...¹⁰. Mais Evagre avait déjà l'expression (Centuries gnostiques I 38, Guillaumont 35).

Chap. 5: La définition de la liberté, «volonté d'une âme raisonnable prête à se mouvoir vers son objet», αὐτεξουσιότης ... ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἐτοιμῶς κινουμένη εἰς ὅπερ ἂν καὶ θέλοι, revient dans les Opus-

⁶ I. HAUSHERR, Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur (Or. Chr. Anal. 137), Rome 1952, 42 et n. 59. L. THUNBERG, Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965, 250, n. 1.

⁷ L. THUNBERG, 202.

⁸ G. ZWITEK, «Discretio spirituum», in: Theologie und Philosophie 47 (1972) 36-76, surtout 42-48 et 52.

⁹ A. RIOU, Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur, Paris 1973. J.-M. GARRIGUES, Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme, Paris 1976.

¹⁰ Voir «l'indice dei termini greci» ap. Massimo Confessore, Capitoli sulla carità, editi ... da Aldo CERESA-GASTALDO (Verba seniorum, N. S. 3), Rome 1963, C'est à cette édition que je renvoie; la traduction adoptée est d'ordinaire celle de J. PEGON, Maxime le Confesseur, Centuries sur la charité (SC 9), Paris et Lyon 1945. Pour Diadoque cf. mon édition (SC 5 bis).

cula theologica (PG 91, 277 C 1), et Diadoque en est expressément désigné comme l'auteur dans la dispute avec Pyrrhus (301 C 6–7)¹¹.

Au Chap. 9, la distinction entre *gnôsis* et *sophia*, classique chez les Grecs, se présente chez Maxime sous diverses formes dont la terminologie paraît assez flottante¹². Ici viendrait l'antinomie «ignorance infinie – science infinie», encore plus importante chez Denys l'Aréopagite¹³. Evagre disait: «Celui dont la science est limitée, son ignorance aussi est limitée; et celui dont l'ignorance est illimitée, sa science aussi est illimitée» (Cent. gn. III 63; Guillaumont 123; mais encore: «La résurrection du nous est le passage de l'ignorance à la science véritable» (ibid., V 25; Guillaumont 187).

A la fin du Chap. 11, le «silence détaché» des heures consacrées «au souvenir de Dieu» et, à la fin du Chap. 70, le «silence père de très sages pensées» préparent une Centurie gnostique de Maxime: 1, 30 (108 Balthasar)¹⁴.

Au Chap. 14, «l'émigration vers Dieu», ἐκδημία πρὸς τὸν θεόν, remonte à la II^e aux Corinthiens, 5, 8. Elle se trouvait déjà dans la deuxième Définition du préambule, sous la forme ἐκδημία ... πρὸς τὰ ἐλπιζόμενα. L'ἐκδημία se trouve plusieurs fois chez Maxime: Carit. I 10,

¹¹ Cf. M. VILLER, in RAM 11 (1930), 158, n. 7. W. VÖLKER, Maximus Confessor, 18 et n. 5. L. THUNBERG, Microcosm and Mediator, 222–223: «Pour Maxime, la nature humaine est non seulement raisonnable (logikè) mais en même temps douée de volonté (thélètikè). L'homme est raisonnable dans sa substance même, en vertu du fait qu'il est une créature raisonnable. Cette combinaison des aspects de raison et de volonté est en outre étayée chez Maxime par une définition de Diadoque de Photice, selon laquelle le libre arbitre est une faculté de vouloir (thélèsis) qui appartient à l'âme raisonnable. Ainsi la liberté et la dignité de l'homme comme créé à l'image de Dieu apparaissent liées à son être de créature douée à la fois de raison et de volonté».

¹² Cf. M. VILLER, ibid., 171, n. 69 et La spiritualité des premiers siècles chrétiens, Paris 1930, 127–128, cité ap. Diadoque, Œuvres, 1966³, 40, n. 3 (dans la section «gnôsis et sophia», 39–42). VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie, 1961, 579–580 et passim.

¹³ Cf. M. VILLER, ibid., 248, n. 141. «Il est certain que des phrases comme celle-ci d'Evagre: «Bienheureux celui qui est descendu dans l'ignorance infinie», III, 88, Fr. 257, devaient s'harmoniser du premier coup avec les affirmations de l'Aréopagite que Dieu est connu dans la nuée. Le théios gnophos de ce dernier s'identifiait tout naturellement avec l'ignorance du premier ... Peut-être y aurait-il intérêt à montrer comme l'accord s'est fait chez Maxime entre les doctrines d'Evagre et celles de l'Aréopagite. Estimant celles-ci plus anciennes, il voyait dans Evagre comme un développement et un perfectionnement de l'Aréopagite et s'il a adopté la mystique d'Evagre, c'est sans doute parce qu'il pensait retrouver en elle la pensée de celui qui était pour lui le maître divin et le disciple préféré des apôtres».

¹⁴ VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie 2, 577–578, cite de nombreux parallèles.

II 28, III 20¹⁵. Elle manque au Practicos d'Evagre dont cependant le Chap. 61 a le synonyme ἀποδημία, la «belle émigration» qu'est «l'entrée dans la vie gnostique»¹⁶; et le Traité de la prière restitué à Evagre par I. Hausherr a, au Ch. 46 (PG 79, 1179D), l'ἐκδημία πρὸς θεόν, que les démons cherchent à empêcher. Grégoire de Nazianze a aussi cette ἐκδημία¹⁷.

Aux Chap. 16–17, Diadoque oppose la crainte qu'Ignace de Loyola appellera «servile» et la crainte filiale qui aboutit à la charité parfaite dans laquelle elle disparaîtra. Maxime (Cap. theol. 2, 99; 53 Balthasar) connaîtra une «sainte crainte des jugements de Dieu», et chez lui «la sainte crainte de l'amour demeure à jamais», selon l'Ecriture (Carit., I 81–82; Qu. Thal. 10; PG 90, 289BC; Laga-Steel, 85, 52–87, 68). Evagre ne sépare pas la crainte et la prière (Traité de la prière, Hausherr 28 et 143; cf. 144 et Miroir du moine, 54, pour le «souvenir du jugement éternel») ¹⁸.

Au Chap. 38, la πεῖρα, l'expérience, s'applique aux songes pour distinguer les bons et les mauvais. Cet enseignement, qui était celui d'Evagre dans les Centuries (I 38), et dans le Practicos (54–56, sans le mot πεῖρα) «est un concept majeur du Pseudo-Macaire et de Diadoque»¹⁹. Πεῖρα revient chez Maxime plus de trente fois ²⁰.

Aux Chap. 33 (103, 15–16), 76 (134, 22), 82 (141, 21–24), «l'humide douceur», «la douceur des plaisirs irrationnels» dont Satan «obnubile l'intellect en voletant sur les humeurs du corps» rentrent dans une théorie de l'ὕγρότης où «la concupiscence qui réside dans la substance humide de l'homme est asséchée par la grâce divine». Je cite ici Erik Peterson, pour qui «le thème mériterait une étude approfondie»²¹. Il revient dans le

¹⁵ Cf. J. PEGON, SC 9, 71, n. 1.

¹⁶ Cf. GUILLAUMONT, in SC 171, 642. Cf. VON BALTHASAR², 556.

¹⁷ Cf. L. THUNBERG, Microcosm, 446 et n. 1, dans une section sur l'extase dont il distingue chez Maxime «les divers types» (448 sv.) et VON BALTHASAR², 556.

¹⁸ Sur tout ceci, cf. VON BALTHASAR², 545.

¹⁹ Id., 343, citant d'autres textes. Cf. ma «note sur peira», in DSp, III (1955) 825–826 (s. v. «Diadoque de Photice»).

²⁰ P. MIGUEL, SP 7 (= TU 92) Berlin 1966, 355, au début de l'article «Peira. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Maxime le Confesseur» (355–361). «L'expérience (peira) définitive se fait au delà du sens et de l'esprit» (VON BALTHASAR², 283); cf. ci-après sur la plénitude du sens et le sens spirituel.

²¹ Cf. E. PETERSON, «Die Begegnung mit dem Ungeheuer», in: VC 8 (1954) 52–71, 66–67 et n. 56; id., Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg/Br. 1959, 242, n. 26, 248, n. 47, 302, n. 76; H. CHIRAT, in RevSR 31 (1957) 84.

Liber asceticus, 23 (PG 90, 929AB). L'origine en est ancienne dans la philosophie grecque: Héraclite (B 77 Diels-Kranz), cité par Porphyre à travers Numénios (fr. 30 de mon édition, 1973) «prétend que l'humidité apporte aux âmes jouissance et non mort, et que pour elles la jouissance consiste à choir dans la génération».

Aux Chap. 86–87, la «désolation éducative», παιδευτική παραχώρησις (146, 4 et 23; 147, 16), remonte peut-être à Evagre (Gnosticos, 132, Frankenberg 551). Maxime l'appelle dans Carit. IV, 96 «déréliction», ἐγκατάλειψις comme Diadoque, Chap. 69 (129, 21)²²; il en distingue quatre modes, «tous salutaires et plein de la bonté de Dieu et de son amour pour les hommes»; le deuxième est une épreuve, comme dans le cas de Job et de Joseph; le troisième vise à la formation personnelle, comme par exemple à celle de l'Apôtre pour le maintenir dans l'humilité. La «bonne consolation» des Chap. 32 et 36, qui apparaissait en maint endroit dans l'ascèse évagrienne, ne devient centrale que chez «Macaire» et Diadoque, en liaison avec le «goût» et «le sens» de Dieu; Maxime ne la mentionne qu'en passant²³.

Le Chap. 89, où «l'image retrouve la beauté de la ressemblance» (150, 12–13) par la collaboration avec la grâce, est à l'origine d'une mystique baptismale décrite dans Qu. Thal. 6 (PG 90, 280C–281B, Laga-Steel 69–71) où «l'homme né de la seconde naissance, disposant, en plus de sa foi, de la connaissance approfondie de Dieu, bénéficie de la grâce en acte qui opère en lui la ressemblance avec Dieu, objet de sa connaissance» (280, D 1–4). A ce propos, J.-M. Garrigues, dont j'emprunte la traduction, cite le Pseudo-Macaire et la Grande Lettre que W. Jaeger rend à Grégoire de Nysse; le second texte (Jaeger, 138) insiste sur la collaboration (*synergeia*) du Saint-Esprit et de l'effort humain²⁴.

Au Chap. 100, «éprouvés par le feu du jugement», διὰ τοῦ πυρός ... δοκιμασθέντες τῆς κρίσεως (183, 8–9) revient avec chiasme dans le κριθήσεσθαι ... διὰ πυρός des Quaestiones et dubia (qu. 10; PG 90, 792B), qui renvoie expressément au Chap. 100 de Diadoque; c'est une des «citation explicites» de M. Viller. Pour José Declerck (lettre du 11.

²² Sur la «déréliction» chez Diadoque et Maxime cf. LEROY, in: DSp, IV (1960) 352–356: La source de Maxime est Evagre interprété par Diadoque (355); pour W. VÖLKER, Maximus Confessor, 18, n. 6, c'est peut-être Diadoque «mieux» qu'Evagre.

²³ VON BALTHASAR 2, 579; cf. 480 et n. 1.

²⁴ J.-M. GARRIGUES, Maxime le Confesseur, 122–123 et n. 8; cf. L. THUNBERG, Microcosm, 132–133.

9.79), la Question 10 de Maxime serait une scolie au Chap. 100 de Diadoque.

La fin du Sermon sur l'Ascension (VI; PG 65, 1145D–1148A, SC 5ter, 168, 12–23) «expose une christologie trop proche de celle de Maxime pour qu'on ne suppose pas une influence directe»²⁵. Voici les premières lignes de ce texte:

que nul ne suppose que la densité de la nature humaine, à laquelle nous avons vu participer substantiellement le saint Verbe de Dieu, ait été altérée par l'irradiation de la divine et glorieuse substance quant à la vérité des deux natures qui existent inséparablement en lui. Car ce n'est pas pour tromper sa créature par une vaine apparence que le Dieu glorieux s'est incarné, mais pour ruiner à jamais, en partageant notre nature, le comportement (ἔξις) semé en elle par le serpent. C'est donc ce comportement, et non la nature, qu'a changé l'Incarnation du Verbe ...

Par-dessus les rapprochements de détail, une question essentielle met Maxime dans la ligne de Diadoque, sinon dans sa dépendance: celle du sens de l'âme et du sentiment de plénitude qu'implique le mot plèrophoria²⁶. Les cinq sens spirituels dont K. Rahner, il y a près de cinquante ans, étudiait chez Origène la doctrine à ses débuts²⁷ et qui se retrouvent chez Grégoire de Nysse et le Pseudo-Macaire (Syméon de Mésopotamie) se réduisent chez Diadoque Chap. 25 et 29 à l'unique sens spirituel de l'âme, aisthêsis noos, «épanouissant la pauvreté de la pensée abstraite par le contact expérimental avec l'objet spirituel ou mystique»²⁸. Mais

chez Maxime, cette sensation supérieure n'est pas un simple développement de la pensée abstraite. Selon sa conception de la transcendance, qu'il tient de l'école de Denys, il ne peut faire l'expérience de l'objet ultime de la pensée qu'au delà de toutes les dialectiques, au delà même de la tension entre le sens et l'esprit²⁹.

Pour

l'assurance de l'esprit et de la raison liée à la foi qu'opère la grâce du Saint-Esprit, Maxime emploie le mot célèbre *plèrophoria* que les

²⁵ Id., *ibid.*, 105, n. 14, qui retouche légèrement ma traduction; j'emprunte aussi quelques expressions à celle d'A. RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, 81, n. 3: «comportement» paraît meilleur pour traduire ἔξις que l'*habitus* de Garrigues et mon «habitude».

²⁶ Cf. Œuvres, 36–37.

²⁷ K. RAHNER, in: RAM, 13 (1932), 113–145.

²⁸ VON BALHASAR², 282 = Liturgie cosmique, 216.

²⁹ VON BALHASAR², 283 = Liturgie cosmique, 216–217 (entre les deux citations, la seconde édition allemande ajoute quelques développements).

Messaliens, et Diadoque du côté orthodoxe, emploient dans le sens de certitude du cœur, instinct spirituel. Mais l'idée que la foi surnaturelle repose nécessairement sur une naturelle capacité de croire est beaucoup plus ancienne. Philon (*De migr. Abrahæ*, 218–222) la connaît déjà. Elle est développée chez Théophile d'Antioche (*Ad Autol.* 1, 8) et après lui chez Origène (*C. Cels.* I, 10–11). Le Pseudo-Macaire la reprend (*Hom.* 14, 1) ³⁰.

Ici Maxime, à travers Diadoque, est tributaire du messalianisme.

Ce qui montre combien orthodoxie et hétérodoxie pouvaient se rapprocher, c'est que pour les Messaliens l'invisibilité de la grâce sacramentelle (du baptême) signifie la descente dans l'âme d'une semence de vie qui demande à se développer expérimentalement: Diadoque pouvait reprendre cette idée presque sans changement et elle reparaît chez Maxime ³¹.

*

Ces rapprochements, avouons-le, ne sont pas tous également probants; d'autres influences ont pu jouer. Une conclusion paraît certaine: Maxime a connu Diadoque; peut-être ajoutera-t-on avec Alain Riou:

c'est sans doute (du courant macarien), à travers Diadoque de Photiché, que (Maxime) a reçu l'axe d'intégration et de synthèse des systèmes origénien et dionysien: la grâce d'adoption filiale en vue de la synergie des volontés, le primat de la charité dans la divinisation, la prière du cœur et sa dimension pneumatologique ³².

³⁰ VON BALTHASAR², 65, n. 1 = Liturgie cosmique, 27, n. 2.

³¹ VON BALTHASAR², 318 (addition de la seconde édition allemande).

³² A. RIOU, *Le monde et l'Eglise ...*, 39–40.

ENZO BELLINI †

MAXIME INTERPRÈTE DE PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE

Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5

Le sens et les limites de l'influence du Pseudo-Denys Aréopagite sur S. Maxime le Confesseur ont été soigneusement examinés par W. Völker¹ après les importantes observations de H. U. von Balthasar². Ces études ont définitivement précisé que Denys est une composante essentielle de la synthèse théologique de Maxime, avec Evagre, Origène, les Cappodociens et Léonce de Byzance³. On a pu aussi assurer que Maxime a lu ces auteurs d'une façon originale, soit parce qu'il les considère par rapport à ses propres problèmes qui ne sont plus les leurs, soit parce qu'il cherche à discerner chez eux ce qui reste valable de ce qui est le fruit de spéculations aberrantes⁴. Ce procédé pose à l'historien une question importante: quelle est la contribution de Maxime à l'interprétation des auteurs qu'il commente et desquels il s'inspire? Avec la présente communication, je voudrais exposer comment Maxime interprète Denys, c'est-à-dire rechercher la contribution de Maxime à la connaissance et au sort de cet écrivain.

Depuis qu'il a été démontré que la grande majorité des Scolies publiées par Cordier sous le nom de Maxime sont l'œuvre de Jean de Scythopolis,

¹ W. VÖLKER, *Der Einfluß Pseudo-Dionysius' Areopagita auf Maximus Confessor* in: A. STOHR, *Universitas I*, Mayence 1960, 243-354; id., *Der Einfluß des Pseudo Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor*, in E. KLOSTERMANN, *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik (Texte und Untersuchungen 77)*, Berlin 1961, 331-350.

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln 1961, 110-122.

³ VON BALTHASAR, *op. cit.*, 110-122.

⁴ VON BALTHASAR, *op. cit.*, 110-122.

un vaste et précieux matériel vient à nous manquer⁵. En effet, dans les œuvres authentiques on a pu compter seulement dix-sept citations littérales de Denys. Si à celles-ci on ajoute les passages dans lesquels Maxime nomme Denys sans citer ses écrits (quatre cas), les références à ses œuvres et les allusions et l'usage de la terminologie (respectivement sept et douze), on constate que Maxime rappelle l'Aréopagite seulement quarante fois⁶. C'est une présence vraiment exiguë, si l'on pense à la présence massive de Grégoire de Nazianze ou d'Origène.

Pour notre but particulier, les citations ou les allusions ne sont pas trop utiles, car Maxime ne donne pas toujours une interprétation des textes qu'il cite. L'unique cas intéressant reste l'explication de la Lettre IV, expressément discutée en Amb. Th. 5, et nous limiterons notre recherche à ce texte.

La Lettre IV explique dans quel sens Jésus-Christ est homme. En s'adressant à une ambiance néoplatonicienne rapportant à Dieu les noms de tous les êtres en tant qu'il en est la cause, Denys expliquait que Jésus-Christ est homme non simplement parce qu'il est cause des hommes, mais aussi parce qu'il est devenu vraiment homme, bien que de façon miraculeuse (moyennant la conception virginale), produisant de cette manière dans le monde une opération nouvelle que Denys définit comme «théandrique»⁷. Bien que le discours soit adressé, comme tous les écrits du Corpus, aux «Grecs», ce terme indiquant les philosophes païens ou les chrétiens convertis du platonisme⁸, les quelques passages où Denys parle du Christ furent lus à l'intérieur de la problématique post-chalcédonienne, plus précisément sévérienne et ensuite monoénergiste et monothélite. Ainsi, dans la conférence de 532 ou 533, ses écrits (nous ne savons pas lesquels) furent cités en leur faveur par les Sévériens; et les chalcédoniens, pour en dévaluer la portée, se limitèrent à en mettre en doute l'authenticité⁹. Très vite pourtant la lettre IV dut susciter des problèmes, puisque Jean de Scythopolis sentit le besoin de justifier et

⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis*, in: *Scholastik* 15 (1940) 16–38 (= *Kosmische Liturgie*², 644–672) et P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (StAns 36), Roma 1955, 117–121.

⁶ Cf. P. SHERWOOD, *Dictionnaire de Spiritualité* III (1957) 295–300.

⁷ On peut lire le texte en PG 3, 1072 AC.

⁸ Cf. E. BELLINI, *La teologia del Corpo areopagitico: istanze, procedimenti e risultati*, in: *Teologia* 5 (1980) 109–111.

⁹ Cf. E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum* IV 2, 169–174.

d'expliquer l'expression «énergie théandrique». Il mit en lumière que le terme «théandrique» n'avait rien à voir avec le Dieu Théandrios duquel était dévot Proclus, mais qu'il se rapportait aux opérations dans lesquelles Jésus opère des miracles avec des gestes humains (guérisons par contact) ou bien opère des actions humaines d'une façon miraculeuse (marche sur les eaux); parmi ce genre d'opérations on doit donc compter aussi les opérations divines (miracles opérés par un simple acte de volonté, telles que la guérison du serviteur du centurion) et des actions humaines communes (ainsi que manger, boire, dormir)¹⁰. Tous ces soins de Jean de Scythopolis attestent une certaine gêne, dans la communauté chrétienne, devant cette exposition.

Une fois affirmée l'origine apostolique des écrits aréopagites, cette lettre fut prise en vive considération au temps des controverses monoénergiste et monothélite; et c'est dans ce contexte qu'on doit placer l'explication de Maxime. Le synode du Latran de 649 devra prendre une nette position et éclairer aussi le sens d'autres textes christologiques¹¹. Selon ce que nous savons, le premier à citer la Lettre IV (et précisément l'expression finale) fut Cyrus, d'abord évêque de Phasis et ensuite patriarche d'Alexandrie. A peine élu patriarche, il chercha à réconcilier les monophysites de la ville qui étaient divisés en deux groupes. Il y réussit dans une réunion tenue le 3 juin 633 faisant accepter une commune profession de foi où, entre autres choses, on lit que «le même et unique Christ et Fils accomplit les actions divines et humaines avec une seule énergie théandrique, comme dit saint Denys»¹². De cette façon, Cyrus affirme que, dans le Christ, il y a une seule opération et il interprète dans ce sens le passage de Denys. D'après Cyrus, Denys affirme que dans le Christ il y a une seule opération théandrique, ainsi dénommée parce qu'avec elle Jésus accomplit les actions divines et les actions humaines.

¹⁰ PG 4, 533 B–536 A. L'allusion au Dieu Theandrios a été découverte par H. D. SAFFREY, Nouveaux liens objectifs entre le pseudo-Denys et Proclus, RSPTh 63 (1979) 3–16.

¹¹ Cf. MANSI, Conciliorum oecumenicorum amplissima collectio X, 967–986, en particulier les pages citées dans Ph. CHEVALLIER, Dionysiaca I, Paris 1937, LXVI–LXX, et HEFELE-LECLERCQ, Histoire des conciles, Paris 1909, 434–451.

¹² Pour le cours des événements cf. HEFELE-LECLERCQ, Histoire des conciles III/I, 340. Nous connaissons le texte parce qu'il fut lu au VI^e concile œcuménique qui eut lieu à Constantinople en 680 (cf. MANSI XI, 561 D–568 B). Le passage cité où on lit *μία* au lieu de *καινή* se trouve dans le VII^e chapitre. En voici le texte grec: τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μὴ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἀγίοις Διονύσιον (MANSI XI, 565 D).

Le moine Sophrone, qui se trouvait à Alexandrie, s'opposa fermement et supplia le patriarche de retirer cette profession de foi. Cette opposition dut faire impression à Alexandrie comme à Constantinople où Sophrone se rendit avec une lettre de Cyrus, si bien que le patriarche Serge, soucieux de ne pas provoquer une scission entre les orthodoxes, demanda à Cyrus de ne plus parler d'une seule opération et à Sophrone de ne pas parler de deux opérations ¹³. Mais avant de prendre cette décision il avait approuvé la thèse de Cyrus. En effet, dans une lettre adressée à lui après la pacification des monophysites, il écrit: «(Tu as dit justement) que le même et unique Christ accomplit les œuvres divines et humaines avec une seule opération, car chaque opération divine et humaine procédait de l'unique et même Verbe incarné. Selon cette pieuse pensée aussi Léon, l'archevêque de sainte mémoire de l'église des Romains, pensa et enseigna en disant: 'il opère avec l'une et l'autre forme en communion de l'une et de l'autre'» ¹⁴. De cette façon il justifiait l'affirmation de Cyrus (en Christ il y a une seule opération) ajoutant le motif (car ses actions proviennent de la même personne) et il la soutenait avec l'autorité de Léon le Grand, dont il citait, en le comprenant mal, un passage du Tome à Flavien ¹⁵.

Du reste, sa nette sympathie pour la position de Cyrus transparait clairement de la Lettre à Honorios où il expose sa prise de position contre Cyrus et contre Sophrone en même temps. La doctrine de l'opération unique est présentée favorablement. Grâce à elle, l'empereur Héraclius fit taire l'hérétique Paul; les pères l'enseignent, bien que les témoignages ne soient pas très nombreux; grâce à elle Cyrus a reporté la paix dans l'église d'Alexandrie. Si Serge demande à Cyrus de ne point en parler, il le fait par pure condescendance: pour ne pas troubler ceux qui voient dans cette affirmation une négation de l'union inconfondue des deux natures du Christ. Par contre, la doctrine des deux opérations est pré-

¹³ Nous connaissons tout cela par une lettre du Patriarche Serge au pape Honorius, contenue dans les Actes du VI^e concile œcuménique (cf. MANSI X 529A-537B; on peut lire une traduction française de la partie essentielle dans HEFELE-LECLERCQ, Histoire des conciles III/I, 344-346).

¹⁴ Cf. MANSI X 973C.

¹⁵ En effet, le pape Léon avait dit: «Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est,» qu'on doit traduire: chaque forme opère..., parce que «utraque forma» est le sujet, comme nous le fait comprendre ce qui suit: «Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exsequente quod carnis est» (cf. DENZINGER-SCHÖNMETZER, Enchiridion symbolorum 294). Serge, au contraire, entend «utraque forma» comme un ablatif et considère le Fils comme sujet.

sentée comme contraire à l'enseignement des Pères et est repoussée, car on aurait comme conséquence l'affirmation de deux volontés contrastantes ¹⁶. De cette façon, Serge, tout en ne citant pas explicitement le passage de Denys, confirme l'interprétation de Cyrus et la développe: dans le Christ il y a une seule opération (avec laquelle il accomplit les œuvres divines et humaines) qui dérive d'une unique volonté (la volonté divine qui meut toute la réalité humaine).

Autrement, par contre, s'exprime Sophrone, devenu patriarche de Jérusalem, dans la lettre synodale. Après avoir affirmé qu'au Fils unique se rapportent toutes les paroles et les actions, il explique:

De ces opérations, les unes conviennent à la divinité, les autres à l'humanité; d'autres tiennent une position intermédiaire et sont tout à la fois divines et humaines; ces dernières vont au compte de ce qu'on appelle *la nouvelle opération divino-humaine*, qui n'est pas une seule (opération), mais qui existe selon des genres différents. Denys, celui que le divin Paul a gagné à l'Aréopage, a utilisé cette expression, car elle contient à la fois ce qui convient à la divinité et ce qui convient à l'humanité, et elle manifeste parfaitement, en tant qu'expression composée et très élégante, l'opération propre de chacune des natures et des essences ¹⁷.

En se rattachant, paraît-il, à Jean de Scythopolis, Sophrone voit dans l'expression «élégante» de Denys l'affirmation des opérations distinctes des deux natures, qui produisent, pour ainsi dire, trois genres d'actions. De quelle façon que l'on lise le texte («opération commune» ou «opération nouvelle») ¹⁸, Sophrone prend une nette position contre Cyrus; l'opération dont parle Denys n'est pas une opération unique, mais l'opération dans laquelle se manifestent les deux principes opératifs divin et humain.

L'explication de Maxime se place au commencement de la controverse. Les Ambigua ad Thomam dont elle fait partie (au chapitre 5) furent écrits en 634 (ou peu après). Comme on trouve dans cet ouvrage de claires

¹⁶ Cf. MANSI XI, 529–537 B. La raison essentielle qu'il donne pour repousser la doctrine des deux volontés est qu'elle exige l'existence de deux volontés contraires. Il écrit en effet: ... γὰρ ἐπεσθαι ταύτῃ (la doctrine des deux opérations) τὸ καὶ δύο πρεσβεύειν θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντα ... ὅπερ δυσσεβές (533 D).

¹⁷ PG 87/3, 3177 BC (traduction par Ch. VON SCHÖNBORN, Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique, Paris 1972, 208).

¹⁸ Dans la tradition manuscrite il y a une certaine divergence: quelquefois on lit κοινή (c'est la leçon de PG), et quelquefois καινή (c'est la leçon acceptée par Ch. VON SCHÖNBORN).

allusions au chapitre VII de Cyrus, on peut accepter comme sûr *terminus post quem* le 3 juin 633, tandis qu'il n'est pas possible d'établir avec certitude si Maxime, quand il rédigea cet ouvrage, connaissait les lettres de Serge à Cyrus et à Honorius et la lettre synodale du patriarche Sophrone ¹⁹. Toutefois, c'est dans ce contexte que Maxime explique la lettre de Denys en se rapprochant de Sophrone.

À la différence de Cyrus, Serge et Sophrone, Maxime ne se limite pas à prendre en considération l'expression cruciale « nouvelle énergie théandrique », mais examine toute la lettre, ce qui est un procédé insolite. Dans les Ambigua, Maxime examine des passages généralement brefs ; ici, par contre, il explique toute la lettre, même si elle ne regarde pas directement le problème des opérations du Christ. On peut penser que, de cette façon, Maxime veut indiquer que toute la lettre est importante et que l'expression cruciale doit être lue dans l'ensemble du discours.

Étant donné que la problématique de la controverse monoénergiste commande l'explication de toute la lettre, Maxime va bien au delà de la pensée de Denys, comme, dans d'autres cas, il le fait aussi pour Grégoire de Nazianze. Ici encore, il faut voir si, ce faisant, Maxime développe ou trahit la pensée de l'auteur qu'il explique. Nous en jugerons après avoir examiné les explications les plus significatives.

Le premier point examiné avec soin (et développé) est le passage dans lequel Denys affirme que Jésus Christ est homme κατ' οὐσίαν ὄλην ²⁰. Dans l'intention de Denys, l'affirmation que Jésus-Christ est homme κατ' οὐσίαν ὄλην, signifie simplement qu'il est homme dans un sens vrai et propre (et non pas en apparence comme les platoniciens étaient portés à le croire). Ou, si vraiment nous voulons y voir une allusion à des controverses christologiques, l'expression doit être entendue (comme chez Jean

¹⁹ C'est la datation de H. U. VON BALTHASAR acceptée par P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor (StAns 30), Roma 1952, 39. Le même SHERWOOD (Earlier Ambigua..., 113 n. 17) semble ne pas considérer comme certaine l'allusion à la falsification de Cyrus dans le texte de Denys (μία au lieu de καινή), mais je ne vois pas comment on peut expliquer autrement ce que dit Maxime lui-même: οὐδ' αὖ πάλιν μίαν, ὡς οὐκ ἂν ἄλλως νοηθῆναι « τῆς καινῆς », καθά τισιν ἔδοξεν, ἢ « μιᾶς » δυναμένης (PG 91, 1057 A). Les « quelques-uns » qui interprètent καινή dans le sens de μία ne peuvent être, à mon avis, que Cyrus et peut-être Serge.

²⁰ « Si on l'appelle ici homme, ce n'est point, en effet, pour signifier qu'il est l'Auteur de l'humanité, mais bien qu'il est personnellement homme, selon la totalité de son essence et en toute vérité » (PG 3, 1072 A). Traduction M. DE GANDILLAC, Denys l'Aréopagite, Paris 1943. La lettre de Denys sera toujours citée dans cette traduction.

de Scythopolis)²¹ en un sens antiapollinariste, c'est-à-dire dans le sens que Jésus n'a pas pris seulement un corps humain, mais aussi une âme douée de raison. Maxime, par contre, presque sans faire allusion à cette problématique²², explique l'expression à la lumière de ses réflexions sur le rapport entre essence et opération.

Seule et véritable démonstration (de cette essence totale) est la puissance qui la constitue selon la nature. On ne serait pas loin du vrai en appelant cette puissance opération naturelle, puisque c'est elle qui caractérise proprement et en premier lieu l'essence, en tant qu'elle en est le mouvement spécifique et la propriété générale qui comprend tout ce qui lui est propre par nature et en dehors de laquelle (propriété) il y a seulement le non-être, car selon ce grand maître uniquement ce qui n'existe point du tout n'a ni mouvement, ni existence²³.

Jésus-Christ est donc homme κατ' οὐσίαν ὅλην parce qu'il y a en lui une opération conforme à la nature (humaine) qui la caractérise. Tout de suite après avoir affirmé la réalité de l'être humain du Christ, Denys s'empresse de préciser qu'il reste Dieu et qu'il est devenu homme «dans son extrême amour pour les hommes»²⁴. L'explication de Maxime rappelle le thème sotériologique de la κένωσις:

En effet, grâce à son amour infini pour les hommes, il est devenu ce qu'est par nature l'objet de son amour (c.à.d. l'homme), sans changement dans sa propre substance par l'ineffable anéantissement, et sans rien changer ni diminuer du tout de la substance humaine par son indicible assumption²⁵.

Les thèses de Denys peuvent se réduire à trois: a) le Christ est vraiment homme complet, b) le Christ reste Dieu parfait, c) le Christ est homme de façon surhumaine (la conception et la naissance virginales et les miracles en témoignent). Maxime réserve à cette troisième thèse la plus grande considération introduisant sa distinction entre le principe essentiel (*logos*) de la nature et la façon d'exister et de s'exprimer (*tropos*), toujours sur le fond du thème de l'anéantissement du Fils de Dieu et de l'élévation de l'homme.

²¹ PG 4, 532C (cela est dit contre toute hérésie ancienne et nouvelle).

²² Il y a une seule allusion à propos des hérésies en général: Amb. Th. 5, PG 91, 1048D.

²³ Ibid., 1048AB, où Maxime établit un lien très strict entre οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια. Ce lien a été étudié par P. SHERWOOD, *Earlier Ambigua*, 103–116.

²⁴ PG 3, 1072A.

²⁵ Amb. Th. 5, PG 91, 1048C.

En commentant les paroles: «il n'en conserve pas moins l'éternelle Suressence et, au sein même de son humanité, la plénitude plus pleine que toute plénitude de sa Suressentialité», il observe:

en effet, il ne fut pas soumis à la nature (humaine) en devenant homme, mais il éleva plutôt avec lui-même la nature humaine en faisant d'elle un autre mystère tout en restant en lui-même absolument incompréhensible ... ²⁶.

Cela signifie que, dans la pensée de Maxime, le caractère surhumain de l'action humaine du Christ dépend du mystère du salut. Le Christ est né d'une vierge et il a réalisé les miracles pour élever la nature humaine.

Ici, il faut préciser le caractère «naturel» et «surnaturel» de l'action humaine du Christ. Entre les merveilleuses opérations du Christ, Denys citait sa marche sur les eaux. A ce propos, Maxime observe que ce mouvement est vraiment, «par nature», de la chair et non de la divinité unie à elle. A cause de cela, une fois assumée la substance humaine, le Verbe supersubstantiel avec la substance humaine possédait, aussi sans diminution, comme propre à lui, le mouvement de la substance (humaine) qui le caractérisait complètement en tant qu'homme et qui prenait forme dans toutes les actions qu'il accomplissait naturellement en tant qu'homme ²⁷. La différence est dans la manière d'accomplir les actions humaines.

En disant: «c'est de manière suressentielle qu'il a pris la substance humaine et c'est de manière surhumaine qu'il accomplit les opérations d'un homme», (Denys) n'élimine pas l'opération qui fait subsister la substance assumée, ainsi qu'il n'élimine pas la substance en elle-même, mais il démontre avec l'une et l'autre expression qu'elle sauve la nouveauté des manières dans la permanence des principes essentiels des natures, sans lesquels aucun être n'est ce qu'il est. Si, par contre, nous disions que la négation par excellence est l'affirmation de la substance assumée mais l'élimination de l'opération qui lui permet de subsister, avec quel raisonnement logique pourrait-on démontrer que la même (négation par excellence) qui se rapporte également à l'une et à l'autre, indique l'existence de l'une et l'élimination de l'autre? Ou bien encore, du moment que la nature assumée ne se meut pas d'elle-même, mais qu'elle est poussée par la divinité unie à elle selon l'hypostase, nous lui ôtons aussi le mouvement qui la fait subsister et par là nous n'admettrons pas non plus la substance qui s'est manifestée comme ne subsistant pas en elle, c'est-à-dire pour elle-même,

²⁶ Ibid., 1048D-1049A.

²⁷ Ibid., 1049C.

mais ayant pris l'être dans le Verbe-Dieu même qui l'a vraiment assumée comme sa substance, puisque nous avons dans un cas et dans l'autre le même motif pour la négation (du mouvement et de la substance); ou bien nous admettrons avec la nature aussi le mouvement, sans lequel il n'y a pas de nature non plus, en reconnaissant qu'une chose est le principe essentiel (λόγος) de l'être et une autre la manière (τρόπος) qui se rapporte à la manière d'exister, le premier garantissant la nature et le second l'économie ²⁸.

La clef pour comprendre ce passage est la distinction entre la manière du mouvement et le mouvement naturel qui fait exister une nature comme telle (συστατική σύνεσις). Quelle est la différence entre ces deux mouvements? Puisque Maxime insiste toujours sur l'affirmation que le mouvement appartient à la nature, on les doit attribuer aux natures, et le mouvement divin sera le mouvement de la nature divine et non de la personne du Fils. Comme tel, le mouvement divin exprime l'action de Dieu qui fait exister toute chose comme cause efficiente, tandis que le mouvement de l'ousia doit être considéré comme la cause formelle. De cette façon Denys sauve

en même temps la différence et l'unité des opérations: la première est considérée indivisiblement dans le principe essentiel des natures unies, l'autre se reconnaît sans méprises dans la façon simple des opérations. En effet, qui peut être et quoi, où et comment peut exister une nature qui soit privée de la puissance qui la fait subsister? ²⁹

A cause de cela on doit confesser les natures du Christ, desquelles il était l'hypostase, et ses opérations naturelles, desquelles il était vraiment l'union selon les deux natures, étant donné qu'il agissait conformément à lui-même, simplement, c'est-à-dire uniformément, et que dans toutes ses actions il montrait inséparablement avec la divine puissance l'opération de sa propre chair. En effet, comment le même peut-il être Dieu selon la nature et homme selon la nature, s'il ne possède pas sans défaut ce qui est propre à l'une et à l'autre nature? ³⁰.

Maxime est donc préoccupé de souligner l'étroite liaison entre la substance et l'opération qui la manifeste. Parfaitement en ligne avec Denys, il affirme que le Christ est (et agit) comme un homme, mais il est (et agit) de façon surhumaine. Le caractère surhumain de la substance se manifeste dans la nouvelle façon de venir à l'existence (conception et naissance virginale). Maxime la mentionne à peine, tandis qu'il s'étend

²⁸ Ibid., 1049D–1052B.

²⁹ Ibid., 1052BC.

³⁰ Ibid., 1052C.

pour expliquer la nouvelle façon de l'action humaine du Christ. C'était le *punctum dolens* de la controverse. Les monoénergistes, pour nier l'œuvre humaine, visaient sa nouveauté. Maxime, pour les combattre, est préoccupé de ne pas la compromettre. Le point de départ sont les paroles suivantes de Denys: «c'est d'une façon surhumaine que le Christ a accompli les opérations d'un homme – ... ajoutons qu'il n'a pas accompli à titre de Dieu des opérations divines, à titre d'homme des opérations humaines, mais bien qu'à titre de Dieu-fait-homme il nous a fait participer à la merveille inouïe d'une opération tout à la fois humaine et divine».

Le point-clef pour expliquer ce caractère surhumain de l'action du Christ, qu'avec un langage dionysien Maxime appelle négation et négation excellente de l'opération humaine, c'est l'union des natures. C'est cette très parfaite union qui explique comment les deux opérations se présentent l'une avec les caractères de l'autre, tout en restant inconfondues dans leur réalité essentielle. Jésus Christ «accomplit les opérations d'un homme d'une façon surhumaine, car la nature (humaine), unie sans mélange à la nature (divine), en est totalement compénétrée et n'a absolument rien qui soit dénoué ou séparé de la divinité unie à elle selon l'hypostase»³¹. Mais cette union ne compromet pas l'essence de la nature humaine; elle lui donne simplement une nouvelle façon d'existence.

Le Verbe supersubstantiel a uni à l'affirmation de la nature et de ses propriétés naturelles leur négation excellente [c'est-à-dire: il est homme et il ne l'est pas en même temps] et il est devenu homme, en unissant sa nouvelle manière d'exister supérieure à la nature au principe essentiel de la nature, pour assurer qu'avec la nouveauté des manières (d'opérer) la nature humaine ne subissait aucun changement en ce qui concerne son principe essentiel ...³².

Cette nouvelle manière, qui dérive de l'union avec la divinité, est la «manière divine» dans laquelle se présente toute action humaine du Christ.

En effet, par une assumption ineffable, le Logos supersubstantiel s'est revêtu, avec la nature (humaine), aussi de toutes les propriétés de cette nature; et de tout ce qu'il possédait alors d'humain – étant exprimé affirmativement par le principe (logos) naturel – il n'y avait rien qui n'eût été aussi divin, étant exprimé négativement par le mode (tropos) surnaturel³³.

³¹ Ibid., 1053 B.

³² Ibid., 1053 B

³³ Ibid., 1053 CD

A Maxime n'échappe point la difficulté d'un pareil discours. La nette distinction de l'opération humaine et de l'opération divine ne compromet-elle pas l'unité de l'œuvre du Christ fondée sur l'hypostase, unité dont Maxime est fermement convaincu ?

Sans minimiser la difficulté, Maxime la résout en appliquant aux opérations le raisonnement que le concile de Chalcédoine avait fait à propos des natures. Comme l'union hypostatique des natures n'en compromet pas la consistance et la distinction, ainsi les œuvres sont hypostatiquement une seule chose tout en maintenant la pleine consistance et distinction des deux opérations : une union mystérieuse, dans l'un et l'autre cas, qui se fonde sur la personne divine du Christ. Dans le Christ l'opération humaine vérifie le principe essentiel de sa nature et se présente de manière surnaturelle, renversant d'une certaine façon les lois de l'existence, parce que « le Christ, pour qui rien n'est impossible, devient une véritable union » des deux opérations (humaine et divine) en tant que, dans son agir, les deux substances ne sont jamais séparées. « En effet, étant vraies l'une et l'autre réalité, en tant que Dieu il meut sa propre humanité et en tant qu'homme il manifeste sa propre divinité »³⁴, surtout dans sa passion. C'est une union mystérieuse comme celle des natures. Quand Denys affirme que Jésus-Christ a porté dans le monde « une nouvelle énergie théandrique », il veut dire simplement ceci : que dans le Christ l'opération humaine et l'opération divine se présentent distinctes et étroitement compénétrées, toujours en vue du renouvellement de l'homme.

En devenant vraiment homme, en s'assumant une chair douée d'âme et de raison, celui qui aime les hommes d'une façon excellente a aussi « humanisé » l'opération divine parce que, selon l'ineffable union, elle est étroitement unie à l'opération de la chair. Dans ce sens il a accompli l'œuvre de notre salut « d'une façon théandrique », c'est-à-dire en accomplissant divinement et humainement les œuvres divines et humaines, ou, pour parler plus clairement : en manifestant une opération qui, dans une même action, était divine et humaine³⁵.

Cette interprétation est précisée par l'examen des explications que Maxime exclut. Elles concordent en admettant que, dans le Christ, il y a une seule opération, elles divergent dans la façon de l'entendre : pour quelques-uns cette unique opération est l'opération divine, pour d'autres

³⁴ Ibid., 1056 A.

³⁵ Ibid., 1056 BC.

une opération composée qui se trouve entre l'opération divine et l'opération humaine, d'autres encore semblent la comprendre comme une opération humaine. L'opération du Christ est appelée théandrique – observe Maxime – «non pas dans le sens qu'elle soit simple ... et qu'elle appartienne par nature à la pure et simple divinité ou à la pure et simple humanité ou en tant qu'elle convient à une nature composée qui se trouve entre les deux extrémités, mais en tant qu'elle est la plus propre à Dieu-fait-homme, c'est-à-dire à Dieu qui est devenu homme parfaitement» ³⁶. A cause de cela, on ne peut pas substituer la parole «nouvelle» par la parole «une» (comme avait fait Cyrus) ³⁷ «car la nouveauté relève de la qualité et non pas de la quantité», c'est-à-dire de la manière et non du principe essentiel ³⁸. Et Maxime conclut en appliquant aux deux opérations le procédé qu'en son temps Grégoire de Nazianze avait appliqué aux deux natures.

Dans la Trinité – avait expliqué Grégoire – il y a une seule réalité en trois hypostases, alors qu'en Jésus il y a une seule hypostase en deux réalités distinctes ³⁹. En appliquant ce procédé aux opérations, Maxime observe que, dans la Trinité, il y a une seule opération partagée par les trois hypostases divines, tandis qu'en Jésus l'hypostase du Verbe accomplit deux opérations distinctes, bien qu'étroitement unies :

Il n'est pas permis d'affirmer que, dans le Christ, la divinité et la chair ont une seule opération naturelle, s'il est vrai que la divinité et la chair ne sont pas la même chose dans la qualité (autrement elles le seraient aussi dans la nature et la Trinité deviendrait une quaternité). En effet, ni selon la nature, ni selon la puissance, ni selon l'opération (la divinité) s'identifie avec la chair. Le Fils, qui est la même chose que le Père et que le Saint-Esprit à cause de la substance unique, n'est pas devenu la même chose que la chair à cause de son union, même si, grâce à l'union, avec lui il a rendu vivifiante la chair qui est mortelle ⁴⁰.

Il est évident que Maxime est allé bien au delà de la pensée de Denys. Celui-ci voulait simplement expliquer que Jésus, parfaitement Dieu et parfaitement homme, a porté dans le monde une manière nouvelle d'agir, dans laquelle se manifestent étroitement joints le divin et l'humain, et que, par conséquent, il accomplit les opérations humaines divinement et les

³⁶ Ibid., 1057 A.

³⁷ Cf. note 19.

³⁸ Ibid., 1057 A: ποιότητος γὰρ, ἀλλ' οὐ ποσότητος ἡ καινότης.

³⁹ Ep. 101, PG 37, 180 AB.

⁴⁰ Amb. Th. 5, PG 91, 1057 BC.

actions divines humainement. Le problème de Denys n'était pas celui de préciser le rapport entre les deux opérations, mais d'expliquer aux païens comment en Jésus-Christ, dans son agir, se manifestent, étroitement jointes, l'action véritable de Dieu et la vraie action de l'homme. Ce type d'action est nouveau en ce sens qu'il est exclusif du Christ et porté dans le monde par lui, en se manifestant dans sa conception virginale et dans les miracles. Maxime, par contre, développe une réflexion beaucoup plus ample à la lumière de sa conception du rapport entre substance, puissance et opération. Si le Christ est vraiment Dieu et homme, il doit agir divinement et humainement, car la nature se manifeste dans l'opération. Et comme preuve de cette dualité d'opérations, Maxime présente surtout l'accomplissement des miracles et de sa passion. Certes, il n'oublie pas la nouveauté de l'opération (humaine) du Christ qui se révèle dans sa conception et sa naissance, mais il tient à rappeler continuellement que cette «nouveauté» a pour but l'élévation ou la déification du genre humain. Ce développement est-il en syntonie avec Denys? Pour répondre il faudrait éclaircir quelle est la christologie de Denys. Or cela, comme il a été maintes fois observé, est très difficile, car la réflexion dionysienne sur Jésus-Christ est conditionnée par sa préoccupation de se faire comprendre par les platoniciens; aussi, il n'affronte pas le problème du rapport entre les deux natures ni celui de la façon dont elles sont unies.

Et pourtant, même s'il ne l'a pas précisé, je crois qu'on puisse affirmer que Denys distingue clairement l'opération divine de l'opération humaine. Maxime aurait donc raison à voir deux énergies différentes dans l'énergie théandrique de Denys. Avec sa réflexion il n'a pas trahi, ni corrigé, mais seulement développé génialement les observations occasionnelles de l'Aréopagite.

GEORGE C. BERTHOLD

THE CAPPADOCIAN ROOTS OF MAXIMUS THE CONFESSOR

The many-splendoured genius of Maximus has beguiled generations of scholars into reductionist attempts at identifying his theology with one or other distinguished earlier Church writers. It is now more clearly seen, however, that Maximus is a genuinely independent and creative thinker in his own right. Maximus' use of the works of Origen, Evagrius, and the Pseudo-Dionysius has frequently been pointed out, but this use has been exaggerated into a dependence which overlooks the transformation which he makes of them. His acquaintance with these authors is thorough, and he does not hesitate to make frequent use of their insights. I think it is a mistake, however, to call him a disciple of any of these writers as has too often been done. He is, in fact, fully aware of their theological shortcomings which render their systems unorthodox. Nevertheless, their works had been standard monastic reading for generations, and contain much value by way of practical and spiritual advice. The synthetic genius of Maximus salvages the good building bricks from the discredited heterodox structures and rebuilds the edifice of faith on secure orthodox foundations.

The aim of the present paper is not to point out still another source to which the thought of Maximus can be reduced. His dependence on the Cappadocian Fathers is in fact very well known, and moreover any further reductionist attempt would surely end in grief. Rather my purpose is to show that the same spirit which animated Gregory of Nazianzen and Gregory of Nyssa also permeates the works of Maximus. Their notion of theology as the confession of the mystery of Christ in the world is shared by Maximus. The same spirit of living theology is

clearly visible in Sophronius, whose influence on Maximus is considerable. For all these doctors orthodoxy is more than correct beliefs. It is genuine faith expressing itself in upright Christian confession. It is the union of God and man in a life of synergistic experience. We shall limit our subject to the strictly theological roots, i. e., the doctrine of God.

For Maximus Gregory Nazianzen is the Master, ὁ διδάσκαλος¹, his sure guide in theology and Christology, while Gregory of Nyssa is the Ecumenical Doctor, his inspirer in the realm of Christian anthropology².

Maximus' consistent use of apophatic language in speaking of the divine Monad as well as his closeness to the vocabulary of the Pseudo-Dionysius have led many to conclude to a kinship of thought existing between the two writers. Influence there most assuredly was, but three points have to be borne in mind. First, the writings of the Pseudo-Dionysius had wide currency, assumed an impeccable theological pedigree, and were being used by some in the 7th century to bolster heterodox positions. Maximus' use and interpretation of the Areopagite proved decisive in the latter's rehabilitation as an acceptable Christian writer for both East and West.

In the second place, it was not only Dionysius but also the Cappadocians who were a source of apophatic language. These Fathers had over a long period of anti-Arian and anti-Eunomian polemics developed and widely used an apophatic vocabulary in reference to God³. Thirdly, while the Pseudo-Dionysius will refer to the Trinity in the most transcendent and apophatic terms, it is yet difficult to see how this mystery has great influence on his system as a whole. Maximus here is much more akin to the Cappadocians than to the Areopagite.

¹ E. g., Letter to Thomas (ed. Canart) in Byzantion 34 (1964) I, 5; opusc. 19 (PG 91, 221 A); ὁ μέγας διδάσκαλος. Amb. Th. (91, 1044 B).

² Opusc. 15 (91, 161 A). The dependence of Maximus on Gregory of Nyssa was pointed out, though not demonstrated, over a century ago by H. WESER, *S. Maximi Confessoris Praecepta de Incarnatione Dei et Deificatione Hominis Exponuntur et Examinantur* (Berlin, 1869) 2.

³ On the Cappadocian usage of apophatic terminology the following representative references may be given: Gregory Nazianzen, *Orationes* 28, 3, 6, 9, 11, 17, 38; Gregory of Nyssa, *Contra Eunom.* II, 61; 105; 130; 142; 192; *De Vita Moysis* II, 158 (SC 1 ter, 206); 162 (210); 163 (210–212); 180 (226); 188 (233); *De Beat.* 7 (PG 44, 1277 D ff). On the latter, see F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa* (Münster, 1895) and R. BRIGHTMAN, «Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa,» in: *Greek Orthodox Theological Review*, XVIII (1973) 97–114.

Passing over the first of those points let us look more closely at the second. The apophatic language of the Cappadocians was necessary in order to be faithful to the biblical witness of the essential difference between Creator and creature. For Gregory of Nyssa the Creator's utter transcendence assures his transcendent freedom. To be God, he says, is to be free ⁴. Freedom is not so much the definition of God since God's nature is not subject to conceptual limits but it is what puts him beyond definition. God, says Gregory, «always wants to be what he is, and he is absolutely what he wants to be ...» ⁵. For Maximus, too, freedom is what most characterizes God – ἀντεξούσιος δὲ φύσει ἡ θεία φύσις ⁶. In the Dispute with Pyrrhus Maximus repeats the stereotyped division of organic life into plant, animal, and rational which was familiar to Plato, Aristotle, and the Stoics. Each level of life has its distinguishing property. The plant grows, the animal follows its instinct (ὁρμή) ⁷. The property of intelligent beings is to be independent and self-moving (ἀντεξούσιος). This independence is enjoyed on different levels by intelligent beings depending on their nature. Thus man's independence is subject to time (χρονικῶς) ⁸ while that of angels is not. In God, however, this freedom is absolute, supersubstantial (ὑπερουσίως). His independence is complete, subject to no conditioning factor. Apophatic language here guarantees the freedom of God's nature and activity. Moreover, Gregory of Nyssa's insistence on the transcendent freedom of God allows him to refute the Origenist notion of satiety, thus preparing the way for Maximus. As Daniélou has shown ⁹, perpetual ascension is possible in his thought because he breaks with the Platonic error of identifying the intelligible (νοητόν) with the divine (θεῖον). For Gregory with his biblical faith God transcends the intelligible. Apophaticism on one end of thought enabled him to avoid the fatal Origenist error on the other end, that of κόρος ¹⁰.

⁴ De Mortuis (Jaeger IX, 54). Also De Virginitate (JAEGER VIII/I, 298); anim. et res. (PG 46, 101C); hom. op. (44, 184B).

⁵ Eun. III, 1, 25 (Jaeger II, 45–46). Cf. Walter J. BURGHARDT, «Free like God: recapturing an ancient anthropology», in: Theology Digest 26: 4 (Winter 1978) 353.

⁶ Pyrr. (91, 304C; also 324D).

⁷ Pyrr. (91, 301B). Cf. carit. III, 32 and the definitions of first to fourth substances in opusc. 23 (91, 265D–268A). Stoic ὁρμή is opposed to free will. Cf. LIDDELL-SCOTT, A Greek-English Lexicon (Oxford 1875) s. v.

⁸ 325A.

⁹ J. DANIÉLOU, «The Dove and the Darkness,» in Man and Transformation, Papers from the Eranos Yearbooks, Bollingen Series XXX. 5 (N. Y.: Pantheon), 1964, 287–288.

¹⁰ Gregory frequently rejects the notion of satiety in the enjoyment of God: e. g.,

In the third point, viz., the trinitarian, do we see clearly the enormous distance separating Maximus from Dionysius. From the time of the first and second ecumenical councils the mystery of God's threeness and oneness was proclaimed in the Church as the deepest mystery of theology. Fidelity to this apophatic mystery was considered to be a touchstone of orthodoxy. It was quite possible to explain the procession of the Son and Holy Spirit in an emanatist and subordinationist way after the manner of Plotinus. But it is only when one comes face to face with the defined dogma of the consubstantiality of the three hypostases that human speculation reaches its term and properly gives way to the cosmic chanting of the Trisagion ¹¹. In the development of this trinitarian insight in Catholic theology it would be difficult to overestimate the pivotal role of the Cappadocian Fathers ¹².

To what degree, one can ask, was Dionysius faithful to this Catholic principle? Whatever may be thought of V. Lossky's defense of the Areopagite by reference to the dialectic of affirmation and negation which excludes the reduction of the trinity to a trans-personal unity ¹³, it can at least be stated that trinitarian thought does not hold a preeminent place in the Areopagite. If Lossky is correct in seeing Dionysius' orthodoxy vindicated, the problem still remains of the significance of the Trinity in this theology as a whole. And, in fact, it must be admitted that the specifically Christian revelation of God as Father, Son, and Holy Spirit does not seem to mark Dionysius' theological scheme to any great extent. Trinity seems to be merely the Christian name of the superessential Monad, however Lossky may try to give an orthodox interpretation to the Dionysian vocabulary ¹⁴. While the Areopagite necessarily sees transcendence and immanence as coexisting in some way he nevertheless does not fully escape from the Hellenic vertical theology which sees God as more diminished in divinity the closer he comes to the human level.

v. Mos. 2 (JAEGER VII/I, 116); PG 44, 399 A–404 D; 940 D–941 A; cf. *anim et res.* (46, 105 BC); *hom. in cant.* (44, 1033 D); *beat.* (1244 D–1245 A), etc.

¹¹ *Myst.* 19 (91, 696 BC).

¹² Cf. the organization and separate treatment of each divine Person in the Theological Orations of Gregory Nazianzen.

¹³ V. LOSSKY, *L'Apophase et la Théologie Trinitaire*, in: *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 21.

¹⁴ The principle of affirmation and negation which supposedly rescues Dionysius' orthodoxy was not unknown to pagan thought. Cf. for example, Porphyry: «God is everywhere because he is nowhere, etc.» *Sententiae*, XXI (ed. DUBNER, Paris 1855).

It is here that Maximus abandons Dionysius for a surer master in theology, Gregory of Nazianzen. With Gregory we are in a different world from that of the Areopagite with his preoccupation for mystical union with the Monad. For the Theologian, on the contrary, it is the Trinity understood in its full orthodox sense which lies at the root of reality. This helps to explain, perhaps, the lack of a very rigid division between *θεολογία* and *οἰκονομία* and the former's «intrusion» into the latter that we see in Gregory ¹⁵. The Economy, on the other hand, assures the rectitude of Theology by basing it on the firm words of Scripture and the reality of Christ ¹⁶. All his theology, as Plagnieux tells us, bears the imprint of trinitarian dogma ¹⁷.

It is this spirit rather than that of the Areopagite which characterizes the theology of Maximus. Surely his admiration for the great Cappadocian is hardly concealed. On the basis of textual space, fully four-fifths of the second Ambigua (ad Thomam) are devoted to problems raised by Gregory's words with the final fifth being given over to Dionysius. The frequency of his appearance in the *Loci Communes* indicates how important Maximus considered his authority. But is in the very soul of the theology of both Doctors that we see a spiritual kinship.

In the *Centuries on Theology and the Economy* and elsewhere Maximus feels compelled to spell out the orthodox teaching on the Trinity in careful, stereotyped, even credal form ¹⁸. One looks in vain for corresponding trinitarian confessions in the *Corpus Dionysianum*. However, the works of Gregory Nazianzen are peppered with such creeds ¹⁹. What is the purpose of these confessions in Gregory and in Maximus, his disciple in trinitarian theology? Certainly the dry precision, even banality of the formulas stands in stark contrast to the warm language of Dionysian mysticism. We should not be too far wrong if we saw the

¹⁵ Cf. Or. 38, 4, In Theophania (PG 36, 316 AB). J. PLAGNIEUX, *St. Grégoire de Nazianze, théologien* (Paris 1952), 174.

¹⁶ Cf. Gregory's solid Christocentrism especially in Orations 38 and 40.

¹⁷ Op. cit., 171. At the beginning of the Second Theological Oration Gregory proposes to treat of the triune God, with each divine Person exercising his proper role: the Father being well pleased, the Son working along, and the Holy Spirit inspiring (PG 36, 25 D). Such language is familiar enough in Maximus. See below.

¹⁸ E. g., cap theol. II, 1 (90, 1124 D–1125 C).

¹⁹ Indeed, Plagnieux reports that he has counted about thirty of them: op. cit., 171–172. It is interesting to observe the presence of a similar creed in the *Mystagogy* where the Dionysian influence is very perceptible, and in a passage which expressly mentions the Areopagite: 23 (90, 700 D–701 C).

fundamental reason for their inclusion as apophatic. With a sure instinct for orthodoxy, Gregory and Maximus, two great speculative minds, felt the need to profess the Church's trinitarian belief in all its conceptual paradox. Deeply philosophical, they recognized the limits of philosophy and felt them keenly in human expression. Only a simple and direct confession of the Church's faith could correct the heterodox bent of the human mind. Maximus, of course, did not have to defend trinitarian dogma as did the Cappadocians. Almost three centuries separated disciple from master. Yet he clearly sees the necessity of insisting on the full paradox of Unity/Trinity for it is only in so doing that one can avoid the twin errors of dilation (διαστολή) and contraction (συστολή) of the divinity. These are the errors of Greek and Jew ²⁰.

The concluding words of the long creed in the Centuries on Theology and the Economy, «... no one of them (i. e., the Persons) being able to exist or to be conceived without the others,» gives the clue to this apophatic hermeneutic. The last six words are not mere periphrasis; they have for Maximus the force of a *lex cogitandi* whose faithful observance is indispensable if one is to arrive at the *lex essendi* ²¹. Once in the realm of theology Maximus, unlike Dionysius, continues the genuine apophatic insight by seeing the mystery of the Trinity as the mystery of divine freedom, one which surpasses any type of freedom experienced on the human level. Thus the Trinity is not for Maximus simply the name for the superessential Monad but rather the revelation of the transcendent, dynamic, and personal reality of perichoretic activity and supreme union. It is the mystery of love and the mystery of freedom which is the mystery of God, three in one.

In the *Quaestiones et Dubia*, Maximus explains the threefold character of God's will (θελήματα). This is, he says, using the examples of Abraham, Joseph, and Job, the will of good pleasure (κατ' εὐδοκίαν), of dispensation (κατ' οἰκονομίαν), and of assent (κατὰ συγχώρησιν) ²². This is, of course, to answer the objection of how evil can befall the elect in this world. It has also the purpose of showing how God remains always the Lord of history, a point which is very dear to Maximus. On another level, he explains God's presence and his action in this world as trinitarian. Here

²⁰ Or. dom. (90, 892 A–893 B). Also Letter to Thomas I, 6.

²¹ Cf. also or. dom. (90, 884 C): «For the relations have this character, that we cannot conceive of the terms one without the other.»

²² Qu. dub. 20 (90, 801 B).

we are fully in the realm of the economy, but of an economy which leads to theology. For Maximus the economy is not merely a manifestation on the intellectual level but the beginning of a movement of restoration and union with God. Gregory had spoken of God as the cause, creator, and perfecter of this world, referring these functions to the members of the Trinity²³. Maximus quotes this to demonstrate that God is the uncreated principle of created beings²⁴. But what Maximus probably has in mind is the application of this Gregorian triad to the one already referred to in the Centuries on Theology and the Economy. There he speaks of the one essence of the three Persons as substance, power, and operation. This triad, familiar to Dionysius and the Neoplatonists, had been used before by Maximus²⁵. What is of significance in its use in this context is the trinitarian character of the economy as well as of theology. The divine Persons act as one in creation, incarnation, and deification because of their essential unity. Still another Cappadocian influence is at work here, that of Gregory of Nyssa. He had spoken of the Persons of the Trinity in unbreakable sequence of source, power, and communication of will²⁶. It seems clear that Maximus developed his appreciation of the profundity and dynamics of the trinitarian acts from both Gregories, in whose orthodox theological atmosphere he felt at ease.

It is the Logos made flesh who is the agent of this revelation. In him do we see the will as well as the being of the Father, and moreover, «through the Spirit he leads the men whom he reconciled in himself back to the Father»²⁷. Indeed, as Maximus explains in the Commentary on the Lord's Prayer, the whole scope of salvation is trinitarian, for the son who effects (αὐτοσυργός) the fleshly kenosis in the economy does this as Mediator in the Holy Spirit of the Father who bestows gifts on men²⁸. Christ is the way to a true understanding of the God of the Bible, Maximus says explicitly.

By becoming incarnate, the Word of God teaches us Theology in that he shows us in himself the Father and the Holy Spirit. For the whole Father and the whole Holy Spirit are essentially and completely

²³ Or. 34, 8 (PG 36, 249A).

²⁴ Amb. Io. (91, 1304BC).

²⁵ Cf. P. SHERWOOD, *Earlier Ambigua*, chap. II.

²⁶ Spir. (JAEGER III/I, 100). Cf. or. catech. (PG 45, 17C).

²⁷ Or. dom. (90, 876B). Cf. Amb. Io. 24 (91, 1261B–1264B).

²⁸ Ibid.

in the whole Son, even the incarnate Son, without being themselves incarnate; but the Father approving and the Spirit cooperating the incarnation with the Son who effected it, since the Word remained in possession of his own mind and life, contained in essence by no other than the Father and the Spirit, while hypostatically realizing out of love for man the union with the flesh ²⁹.

Far from being a preliminary stage to be gone through on the way to a higher gnosis, the knowledge of the Trinity is the summit of theology. It is Christ who leads us to this summit, which is the mystery of God's very existence (τὴν πῶς ὑπαρξιν) as Creative Cause of all things. Maximus suggests that this is indeed the significance of the Lord's Prayer.

For the words of the prayer show the Father, the Father's name, and the Father's kingdom to teach us from the principle himself to honor, invoke, and worship the one Trinity. For the name of God the Father who subsists essentially is the only-begotten Son, and the kingdom of God the Father who subsists essentially is the Holy Spirit ³⁰.

Here Maximus bases his interpretation on a variant reading of Luke 11:2 which spoke of the Holy Spirit as God's kingdom. This was not new. Gregory of Nyssa had already given the same interpretation of kingdom as Holy Spirit based on the same variant ³¹. From this Gregory goes on to demonstrate the oneness of operation in the divine Persons based on their oneness of nature ³². Maximus, too, accompanies his interpretation of the text with an insistence on the identity of nature of the divine Persons, a further instance of Cappadocian influence ³³. Their creative activity in us is recalled as giving us the life of both nature and grace. The divine imprint (χαρακτήρ) in us is that of the Trinity who is the Creative Cause of our existence ³⁴. For Maximus the revelation of God as Trinity is one which both reduces the human mind to apophatic silence and calls it to a life of divine intimacy ³⁵.

²⁹ 876CD. Cf. qu. Thal. 2 (90, 272B; LAGA-STEEL 51, 22–26).

³⁰ 884B.

³¹ Gregory of Nyssa, or. dom. III (PG 44, 1157C ff.). See Combefis' note in MIGNE, PG 90, 883D.

³² Ibid., 1160A–D.

³³ Or. dom. (90, 884C).

³⁴ 884C–885A. Cf. 888B where «imprint» is spoken of as that of God's kingdom, the Holy Spirit.

³⁵ «Since such promises have been made to those who love the Lord, who would then say... that heaven, the kingdom prepared before the world's foundation, the

Further evidences of Cappadocian influence need to be shown, especially in the realms of Christology and anthropology. From this rapid study of this theology, however, one can conclude that Maximus' fidelity to the Cappadocian heritage is not a servile fidelity but one which is the more genuine the more creative he becomes.

joy of the Lord mysteriously hidden, the continuous and altogether uninterrupted dwelling place and home with the Lord for those who are worthy, is in any way identical to the earth? » or. dom. (885D). Cf. also 889CD.

JOHN D. MADDEN

THE AUTHENTICITY OF EARLY DEFINITIONS OF WILL (*THELËSIS*)

Among the opuscula of St Maximus the Confessor are nine brief definitions of *will* (Greek: *thelësis*) as a concept in philosophical psychology¹. Each is ascribed to an earlier Father of the Church from Nemesisius of Emesa in the fifth century to Justin Martyr in the second. These definitions have a significant bearing on the evolution of Maximus' volitional psychology, for their phrasing is quite similar to his, and they may well be the sources from which he elaborated his own concept of will. Maximus' concept was adopted by St John Damascene, and Damascene's philosophy of will furnished St Thomas Aquinas in turn with his definitions of the concept. Thomas acknowledged this debt explicitly, going so far as to use transliterations of the Greek in pointing out that Damascene's *thelësis* was what he called *voluntas*, *simplex voluntas*, or *voluntas naturalis* (S. Th. IIa, Q. 18, art. 3, ad 3; et resp.)

These definitions, moreover, may hold the key to one of the thornier problems in Western intellectual history, for they are the only compelling evidence that there existed a technical philosophical concept of will (*thelësis*), with a defined and generally recognized content, before the work of Maximus in the seventh century. Questions of intention and volition had, to be sure, been the subject of lively debate since the dawn of Greek philosophizing, and rich volitional vocabularies from the Aristotelian and Stoic traditions in particular informed every discussion of the question until well after the Renaissance. *Thelësis*, however, was not

¹ The writer wishes to express his gratitude to the University of Montana for a research grant which facilitated the writing of this article.

part of those vocabularies, and it was precisely this concept which came, through the work of Aquinas, to be medieval Europe's *voluntas*.

The term itself had, of course, been used occasionally by writers before Maximus – notably Plotinus – but they never defined it and used it apparently with the common-sense etymological meaning which would be evident from its common parent-verb, *thelô*². Several recent studies have therefore concluded that Maximus is the father of the technical concept of will (*thelêsis*)³.

If, however, these definitions are authentic, they diminish considerably the originality of Maximus by providing him with a centuries-long tradition of *thelêsis*-speculation on which to draw for his own ideas. Furthermore, since the tradition appears in early Christian writers who were usually dependent on pagan schools for their fundamental philosophical categories, this may point to yet an earlier tradition of secular Greek *thelêsis*-speculation.

Despite their obvious importance, these definitions have never received careful study⁴. While their conceptual content merits separate investigation, their provenience should be examined first, for their ability to illuminate the history of the concept of will depends entirely on their authenticity. If they are not authentic, there remains no sound evidence that *thelêsis* was articulated as a technical term before the time of Maximus the Confessor. At the conclusion of this examination, several questions will be raised concerning the authenticity and reliability of a *thelêsis*-definition imputed by recent scholarship to Arius Didymus.

² Plotinus, e.g., stresses repeatedly the inaccurate and loose nature of his terminology in this area (Enn. VI, 8, 13, *passim*). He never defined *thelêsis* or evolved a developed theory of will: so E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart 1932, 289 ff.

³ So R. GAUTHIER, *S. Maxime le confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954) 51 ff. Also, GAUTHIER and Y. JOLIF, *L'éthique à Nicomaque*, ed. II, Paris 1970, Vol. I, tome 1: «Thèmes de la morale aristotélicienne: Le thème de la volonté.» More recently and comprehensively, J. J. PRADO, *Voluntad y naturaleza: La antropología filosófica de Máximo el Confesor*, Rio Cuarto (Argentina) 1974. The present writer is deeply indebted to these studies (see also F. HEINZER, *Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors*, in: *FZPhTh* 28 (1981) 372–392 [addition of the editors]).

⁴ They are ignored by Gauthier, and several of them are accepted uncritically in Lampe's *Patristic Greek Lexicon*, s. v. *thelêsis*, where they are ascribed to the authors alleged on Maximus' List. Prado cites most of them, but with great caution, and does not rely on them. I have been unable to discover a comprehensive treatment of them, or a through discussion of any one of them. A few *obiter dicta* from previous scholarship will be cited *passim*.

One of the nine definitions in question is quoted by Maximus in the body of his argument in the Dispute with Pyrrhus (PG 91, 317) and ascribed by him to Clement of Alexandria. The remaining eight, together with four definitions of other terms and some extraneous material, are found on a bare list in columns 275–80 of the same volume. While the former definition is clearly an authentic work of Maximus, the eight definitions from the list come under a cloud of suspicion, since they are nothing more than snippets preceded by ascriptions, and these ascriptions include one «Of St Maximus», and another «Of the same man.» Now even if it is plausible that Maximus, in compiling a list of authorities, should have included himself among those authorities, it is quite doubtful that he should have referred to himself by his posthumous title. It is clear, then, that some of these ascriptions have been altered or added by later hands, and this in itself raises questions about the authenticity of all of them.

From this consideration, and from other problems of internal unity, it appears that the list of *thelêsis* definitions may represent notes found in the Saint's posthumous papers, organized by topic, and copied into manuscripts of his works lest any of his wisdom be lost. It is remarkable that nowhere else in his extensive works does Maximus call on the authority of these texts – which would have been weighty – to support his many arguments about *thelêsis*. Did Maximus himself go through the library writing them out? Did he have an assistant do the work for him? Did a disciple do it after his death to support the work of his late master? We shall probably never know, and while in the interests of brevity I shall refer to these definitions as if they were from the pen of Maximus, the very real possibility that they may not be demands that each of them be scrutinized carefully before being accepted as a genuine fragment of its putative author ⁵.

The definitions ascribed by Maximus to Clement of Alexandria (ob. ca. 220AD) deserve to be examined first because they have the strongest *prima facie* claims to authenticity. There can be no question that in his Dispute with Pyrrhus the Confessor wrote

⁵ Dr. R. Bracke of the Dumbarton Oaks Center, Washington, D. C., has pointed out to me that the MS tradition for these definitions is weak, and he has suggested that they may have been obtruded into Maximus' MSS from later florilegia. I find this suggestion quite plausible.

Κανόνι χρώμενος [of Clement in the Stromateis, Book VI] τὴν μὲν θέλησιν νοῦν εἶναι ὀρεκτικὸν ὀρισσάμεν, τὴν δὲ βούλησιν εὐλογον ὄρεξιν ἢ τὴν περὶ τινος θέλησιν (PG 91, 317C = STÄHLIN, Clement Frag. 41).

This concept of *thêlesis* as appetitive mind is complemented and amplified by another definition, ascribed in the list to Clement's now-lost book *Peri Pronoias*:

θέλησίς ἐστι φυσικὴ δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικῆς. θέλησίς ἐστι φυσικὴ ὄρεξις τῇ τοῦ λογικοῦ φύσει κατὰλληλος. θέλησίς ἐστι φυσικὴ, αὐτοκράτορος νοῦ αὐτεξούσιος κίνησις ἢ νοῦς περὶ τι αὐθαιρέτως κινούμενος. αὐτεξουσίότης ἐστὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος ἢ νοερά τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατῆς (PG 91, 276 = STÄHLIN, Clement Frag. 40)

These definitions constitute an impressive piece of conceptual craftsmanship, one which must have arisen from some context, if not in the history of previous psychological debate, then at least in the earlier ruminations of its author over psychological questions. But an attempt to discover any such context for Clement's purported definitions of *thelêsis* raises serious problems: *thelêsis* was an extremely rare term until considerably after the time of Clement, its meanings fluctuated violently, and – with the possible exception of a slim comment imputed to Arius Didymus – it was never used by a secular Greek philosopher until Plotinus, writing some fifty years after Clement's death.

There are in fact only about two dozen uses of *thelêsis* by a dozen authors in all extant Greek, up to and including the time of Clement. Ten of these are in the Septuagint (the earliest instances of the word) ⁶, one each in the New Testament (Heb 2.4), the apochryphal Acts of Thomas ⁷, and the spurious Second Epistle of Clement of Rome ⁸. A

⁶ A complete list follows:

II Chronicles 15, 15
Tobias 12, 18
Psalm 20 (21), 3 (with *deêsis* as a variant)
Proverbs 8, 35
Wisdom 16, 25
Ezekiel 18, 23
Daniel 11, 16; 11, 45
II Machabees 12, 16
III Machabees 2, 26
Jerem 25, 30 (in Symmachus' translation only).

⁷ Acta Apostolorum Apocrypha, ed. R. A. LIPSIVS and M. BONNET, Leipzig 1891–, vol. II, part 2, 99.

⁸ Die Apostolischen Väter, ed. K. BIHLMAYER, Tübingen 1924, Vol. I, 71 = PG 1, 332.

handful occur in secular Greek sources: Philodemus ⁹, the letter of Melissa ¹⁰, and some non-literary papyri ¹¹. Justin Martyr uses the term twice ¹², as does Irenaeus ¹³, and there are three instances in the *Hermetica* ¹⁴. Pollux comments on it briefly ¹⁵. There seem to be no other instances of the word in the thousand years of written Greek between Homer (who used the parent verb *thelô* nearly 300 times) and the death of Clement of Alexandria.

For a word found so seldom in written Greek, its meaning varies widely: desire, lust, aim, care, promise, intention, or even quasi-personal aeons in a Gnostic cosmology. It is thus clear that until the time of Clement the word was rare in writing, and tended to occur in sources which were wholly or largely inspired by non-Greek and non-philosophical influences (chiefly Hebrew and Egyptian). Furthermore, in none of these instances was *thelêsis* used technically as a philosophical term – much less as a faculty (*dynamis*) of the soul ¹⁶. Obviously it had no clearly defined content and was used in a vague intuitive sense drawn from the general volitional meaning of its very common parent verb, *thelô*.

In view of the rare occurrence of the term and its volatile non-philosophical meanings, it is surprising to find a derivative writer like Clement employing it so confidently in a highly technical sense. Even more surprising is the specific role in which he is alleged to have cast *thelêsis*: an independent, self-determining faculty: *authairetos kinoumenos ... autexousios ... dynamis*. This concept implies a radical re-shaping of any known

⁹ *Volumina Rhetorica* II, ed. S. SUDHAUS, Leipzig 1896, 297. See also H. HUBBELL's translation in *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, vol. 23 (Sept. 1920), 243–382.

¹⁰ Epistle to Clearetes in *Collectio Epistularum Graecarum*, ed. J. C. ORELLI, Leipzig 1815, 62. On Melissa, see W. NESTLE in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopaedie*, vol. 29, 528.

¹¹ *Papyri Graecae Magicae*, ed. K. PREISENDANZ, Leipzig 1928–, IV, 1428ff; *Papyrologica Lugduno-Batava*, Vol. XIII, 14, 27.

¹² Dialogue with Trypho, 60, 2; 61.1. The text commented upon is quoted at 61, 5. See also PG 6, 472.

¹³ *Contra Haereses*, Chap. 12, 1 – PG 7, 569B (preserved only in Greek by Epiphanius), and Chap 21, 1 = PG 7, 691B (preserved only in Latin).

¹⁴ *Corpus Hermeticum*, ed. A. D. Nock, Paris 1945, IV, 1a, 1b; V, 2.

¹⁵ *Onomasticon*, s. v. *boulomai* 5, 165; ed. ВЕТНѢ, in Teubner's *Lexicographici Graeci*, Leipzig 1900–1931, IX. I–III.

¹⁶ I do not accept as a definition of *thelêsis* the lines preserved only in Latin in the ps.-Clementine *Recognitions* 3, 23 (114, 2, ed. РЕХМ): «Arbitrii potestas est sensus animae habens virtutem, qua possit ad quos velit actus inclinari.» *Arbitrii potestas* is much more plausibly a translation of *prohairesis*.

secular Greek psychology, and had never to our knowledge been proposed before.

Could there have been some tradition of *thelêsis*-speculation available to Clement but since lost? It is true that much of the philosophical writing of the first few centuries AD has been lost, but is it really plausible that, if such a tradition had existed, every philosophical use of *thelêsis* from the three highly literate centuries before Clement should have vanished? Even if it were, the existence of a tradition of learned *thelêsis*-speculation is probably ruled out by the comments of the grammarian and lexicographer Pollux. Writing during the lifetime of Clement (ca. 166–76 AD), he gives in his *Onomasticon*, s. v. *boulomai* (5, 165), a cryptic but significant report on *thelêsis*. He discusses several volitional terms in a brief guide to proper usage, judging that *boulêsis*, *prohairesis*, *epithymia*, *orexis*, *epheisis*, and *erôs* are acceptable nouns. He then concludes his passage with the relevant remark, ἡ γὰρ θέλησις ἰδιώτου (variant: ἰδιότικον).

As used by a lexicographer, *idiôton* or *idiotikon* means «common» or «vulgar»¹⁷. But several other terms on his list could also be encountered in ordinary, non-technical speech – e. g., *erôs* and *boulêsis*. Pollux was not, therefore, pointing out *thelêsis* as the only one of these terms which would be used in common speech. His implication is rather that *thelêsis* would be found *only* in vulgar speech and, unlike *boulêsis*, *epheisis*, *erôs*, etc., was not fit for use in formal or technical writing. It had appeared late, was used seldom in writing, and never in a technical sense until long after Pollux.

Thelêsis may indeed have occurred fairly often in ordinary speech, since it is an obviously possible coinage from *thelô*, but the history of that verb is quite instructive. Common in Homer to the virtual exclusion of *boulomai*, it is associated in early Greek with the non-rational and spontaneous energies of the *thymos*. It is thus understandable that Plato and every succeeding Greek philosopher till Plotinus assiduously avoided the word, preferring *boulomai*, which even Homer had associated with the rational purposes of the *noos* (*nous*). *Thelô* continued, however, to be used in overwhelming preference to the rational *boulomai* by poets, by vulgar writers (and presumably speakers) and by barely Hellenized

¹⁷ See Dionysius of Halicarnassus, *On the Eloquence of Demosthenes* 2, and Ps.-Longinus, *On the Sublime* 31, 2. At an earlier period, Aristotle, *Politics* 1458 a 21, 32; at a later period Eustathius 145, 10.

foreigners – notably the Jewish translators of the LXX, and the writers of the New Testament. It is not until the third century AD (Cassius Dio) that *thelô* returns to any currency in the writing of educated Greek pagans¹⁸. These considerations, together with Pollux' condemnation of the term, render unlikely the suggestion of a now-lost tradition of *thelêsis*-speculation in Greek philosophy before the third century AD.

It is thus difficult to understand the *thelêsis*-definitions ascribed to Clement as the probable or even plausible outgrowth of earlier psychological speculation. This raises suspicions about their authenticity, for they seem to appear as conceptual orphans on Clement's intellectual door-step, without any recognizable parentage. While it is not impossible that Clement could have wrought single-handed these radical changes in the structure of Greek psychological thought, it does seem improbable. This improbability is strengthened to the point of virtual impossibility by an attempt to discover any fertile elements in Clement's authentic corpus which could have engendered such offspring.

It is fortunate for present purposes that the extant corpus of Clement includes virtually all of his philosophical writing. It is thus particularly damning to the authenticity of the *thelêsis*-definitions that not once in that corpus – aside from the definitions in question – does Clement use the word *thelêsis*, despite his familiarity with the word as an exegete of Old and New Testaments. Likewise curious is the fact that Origen never once used *thelêsis* in his own voluminous extant works. This despite a great involvement in questions of volition, and his own familiarity with *thelêsis* in the LXX.

It may well be suspected that the aversion to *thelêsis* apparently shared by Clement and Origen can be explained by the judgement of

¹⁸ On the distinction between *boulomai* and *thelô*, see the present writer's *Boulomai and Thelô: The Vocabulary of Purpose from Homer to Aristotle*, dissertation (unpublished), Yale, 1975, or the generally reliable study of R. MASCHKE, *Die Willenslehre im Griechischen Recht*, Berlin 1928; reprinted 1968. The commonly cited studies of G. SCHRENK in Kittel's *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, s. v. *boulomai* (1933), P. KRETSCHMER, *Glotta* 3 (1910), 160 ff., W. FOX, *Philologische Wochenschrift* (Berlin) 1917, 599–602, and R. RÖDIGER, *Glotta* 8 (1917), 1 ff. are inadequate and misleading. The entries s. v. *ethelô* and *boulomai* in LSJ are confused and unhelpful.

Informative statistics on the incidence of the two verbs in writers from Homer to the third century A. D. can be found in RÖDIGER and SCHRENK, *opp. cit.*; also A. WIFSTRAND, *Die griechischen Verba für Wollen*, in: *Eranos* 40 (1942), 16–32, and the present writer, *op. cit.*, 222–32.

Pollux: they were educated men and *thelêsis* was non-standard language, in literature or philosophy. If then we are to accept as authentic the definitions ascribed to Clement by Maximus and believe that Clement twice defined *thelêsis* as a *dynamis* of the soul, we must accept this as a radical departure from Clement's known philosophy of human volition – a development which is not foreshadowed in his extensively preserved works, and which was ignored by his successors.

It is of course still possible that Maximus' ascription is authentic, but the string of improbabilities required to preserve this belief has now grown quite long, and we should require rather reliable testimony for the fragments if we are to place any confidence in them.

However, the sole authority for ascribing to Clement these two *thelêsis*-definitions is Maximus, and his authority is, in a word, poor. Including these two passages, he cites the Stromatist thirty-one times. Of these citations, seven can be authenticated – all of them minor moralistic illustrations of the sort which might be found in a chrestomathy¹⁹. Four of Maximus' citations of Clement cannot be verified in the extant corpus, but may belong to some of the many lost works²⁰. They are printed by Stählin as «of unknown provenience.» A further passage is probably copied from Eusebius²¹. Maximus also ascribes three passages, including the *thelêsis*-definition on the list, to the book *Peri Pronoias* – an enigmatic work which survives in but half a dozen scraps. The remaining thirteen citations which Maximus fathers on Clement are demonstrably false, the

¹⁹ Maximus' citations of Clement, together with the corresponding passages in Clement, or the true source of the quote (if known), can be consulted in the Index of Testimony in the Register volume (IV) of Stählin's edition of Clement in the GCS. Of Maximus' nine verifiable citations of Clement, seven are from the Theological Chapters, and two from a late florilegium, the MS Laurentianus VII, 15f, 251r. The Laurentianus passages are not ascribed to any work of Maximus.

²⁰ PG 4, 225 = Clement Frag. 5; PG 4, 421 = Clement Frag. 11. Loc. comm. 3; PG 91, 740B = Clement Vol. III, 228, 13–15; Loc. comm. 59; PG 91, 980C = Clement III, 228, 20f. Some MSS ascribe these to the fragmentary Book VIII of the Stromateis, but they are not verifiable in the remains.

²¹ Recounted by Maximus PG 89, 962A. The same story is told by Irenaeus in his second and third books *Against Heresies* (II, 22, 5; III, 3, 4), by Clement in his *Quis Dives Salvetur* (42, 1–15), and by Eusebius in the *Ecclesiastical History* (III, 23, 6–19), the last-named author explicitly and accurately citing Irenaeus and Clement. Stählin in his note ad loc. in QDS is of the opinion that both Anastasius of Sinai and Maximus quote the story from Eusebius, not from Clement. Maximus is at any rate inaccurate in his citation, for he ascribes the story to Irenaeus in his third and *fifth* books.

true sources ranging Isocrates in the 4th century BC to Maximus' own contemporaries – e. g., John Climacus ²².

One of these clearly false attributions is the *thelêsis*-definition from the Dispute, which Maximus had there ascribed to «the sixth book of Clement's Stromateis» (PG 91, 317C = Clement, Frag. 41). That sixth book is extant in its entirety, and there is no such definition in it. Maximus' embarrassment on this point was recognized almost a century ago by Th. Zahn, who re-assigned the fragment, for want of any better niche, to the same source as the other *thelêsis*-definition Maximus had cited from Clement: the book *Peri Pronoias* ²³. At best Maximus is guilty of gross negligence in citing Clement, and at worst he may be a forger. What is certain is that the two complementary definitions of *thelêsis* which Maximus ascribes to Clement must come from the book *Peri Pronoias* or they are worthless as testimony to the history of the *thelêsis*-concept.

Unfortunately, there is little reason to believe that Clement of Alexandria ever wrote such a book. The only independent evidence for its existence consists of the three mentioned citations by Maximus, and two

²² Stählin, relying partly on earlier work by Dindorf and Zahn, gives the following account of the actual sources for Maximus' unauthentic citations of Clement (Ed. I, Vol. III, LXI = Ed. II, Vol. III, xxx):

| Stählin's numbering of Unauthentic fragments | True Source |
|--|---|
| 60 | Isocrates (?) 5–4 cent. B. C. |
| 56 | Clement of Rome c. 100 A.D. |
| 23–4 | Philo fl. 40 A.D. |
| 25 | Philo, quoted from Eusebius, d. 340 |
| 58–9 | Plutarch (?) 1–2 cent. A.D. |
| 10, 11, 30 | Pseudo-Clementine Homilies, 3–4 cent. A.D. |
| 29 | John Chrysostom d. 407 |
| 57 | Gregory of Nyssa d. 394, or Evagrius, d. 600 |
| 28 | John Climacus d. 649 |

²³ Th. ZAHN, *Supplementum Clementinum to Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons etc.*, Erlangen 1884, 41. M. POHLENZ agrees that the citation is false: *Die Stoa*, ed. I, Göttingen 1943, Vol. 2, 201, note to 417, line 9. Stählin followed Zahn, noting that he was correct, ed. I, vol. III, LVI. The habit of ascribing stray fragments to this work has produced a deceptive abundance of scholarly testimonia to a work the very existence of which is dubious at best. Another offender, obviously seeking any receptive home for an orphaned fragment, is J. DRÄSEKE, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 47 (1904), 256 f.

In fact there is in *Strom.* II (STÄHLIN II, 117, 15 ff.) a passage which seems to have provided the basis for the paraphrase given by Maximus. It refers, however, not to *thelêsis* but to *prohairesis*.

citations by his younger contemporary, Anastasius of Sinai. Anastasius is hardly a more credible witness than Maximus, for of his six mentions of Clement, three are unverifiable ²⁴. A fourth is copied from an anthology and misattributed at that ²⁵. There is nothing, as Stählin notes, to prove that he ever saw so much as a page of Clement's own works, and he is clearly guilty of inaccurate citation.

At any rate, he quotes two passages from Clement, ascribing them to a book entitled *Peri Pronoias* – the only independent testimony to such a work aside from the witness of Maximus. The inscription for the first of these passages reads, «The holy and apostolic teacher Clement in the first book *Peri Pronoias*» ²⁶. This phrasing would be much more appropriate to Clement of Rome, for while the Stromatist was not of the Apostolic age, the third or fourth bishop of Rome was. Furthermore, the claim to apostolic authority was made chiefly by bishops, and pre-eminently by those of Rome. Such a title is unparalleled for our Clement, who never held episcopal office and was usually called «the Stromatist» or «of Alexandria» precisely to distinguish him from his namesake the pope ²⁷.

Anastasius' remaining citation of the *Peri Pronoias* leaves no question, for he ascribed it explicitly to Clement of Rome ²⁸. However, in the heyday of textual emendation this reading was altered by Barnard to

²⁴ PG 89, 465 refers simply to «Clement's Stromateis,» but no corresponding passage has been discovered; Stählin prints it as Frag. 53 = vol. III, 225, lines 25–31, classifying it «of unknown provenience.» PG 89, 1002D can be assigned neither by Anastasius nor by anyone else to any work of Clement's and is printed by Stählin as Frag. 49 = vol. III, 225, lines 31–4, «unknown.» PG 89, 962A is not a citation but a simple statement that a handful of authors, Clement among them, taught that there was some sort of spiritual paradise.

²⁵ The same story of St. John and the robber recounted by Maximus is misattributed by Anastasius to «one of the Stromateis,» (PG 89, 1105ff. and 1136ff. = Clement *Quis Dives Salvetur*, 42, 1–5 = STÄHLIN, Vol. III, 188ff., with comments *ad loc.*).

²⁶ PG 89, 741f. = Clement Frag. 42 = STÄHLIN Vol. III, 220, lines 26–32.

²⁷ See, e. g., the ascriptions for Clement Frags. 6, 26, 28, 30, 36, etc., in Stählin's ed.

²⁸ For this fragment and a discussion of its origins, see STÄHLIN, ed. I, Vol. III, LVI–II = ed. II, Vol. III, xxiii. I have not had access to Dr. K.-H. UTHEMANN's recent edition of Anastasius *Hodêgos*. He has been kind enough to tell me, however, that on the basis of what he believes to be a superior MS tradition, he prints this citation as ascribed to Clement of Alexandria. He agrees that the work is not authentically Clementine, and I point to the serious confusion in the tradition of this ascription in maintaining that there is no certitude that Anastasius ever ascribed this forgery to Clement of Alexandria.

«of Alexandria,» for it was widely accepted, on the testimony of Maximus, that the Stromatist had written such a book ²⁹. This reasoning is clearly circular, and the authentic testimony of Anastasius, both explicit and implicit, is that the *Peri Pronoias* which he had in mind was written by Clement the bishop of Rome.

There is, then, no solid support but Maximus for the authorship of such a book by Clement of Alexandria. Against Maximus stands the authority of Eusebius, who knows of no *Peri Pronoias* by Clement the Stromatist, though he records many other works of his, both extant and lost. Eusebius writes a scant century after Clement's death and over three centuries before Maximus. Nor does Jerome know of this work in his list of Clement's titles, nor does Photius in his encyclopedic collection.

Amid this universal silence about Clement of Alexandria's *Peri Pronoias*, the claims of the inaccurate Maximus do not weigh heavily, and have indeed been questioned by Clement's recent editors and commentators ³⁰. There remains, though, the slight possibility that Clement could have formulated his definitions relying on the similar concepts which Maximus' list ascribes to Justin and Irenaeus before Clement.

This suggestion can rapidly be dismissed by examining the remaining definitions. Repetition can be saved by stating at the outset that the sole authority for each is Maximus' list ³¹. Though it attributes several to reknowned figures whose works are preserved extensively and who have been quoted and studied repeatedly from their own day to the present, no other writer ever independently cites or alludes to the passages presented by Maximus. Without exception the passages reported are not verifiable in the extant works of their alleged authors.

In the case of Justin, for instance, although the Martyr does use *thelêsis* twice in his exegesis of Proverbs 8, 35 – a *thelêsis*-passage from the

²⁹ P. Mordaunt BARNARD, *Clement of Alexandria: Quis Dives Salvetur* (Texts and Studies V. 2), Cambridge 1897, 50.

³⁰ So M. POHLENZ, *Die Stoa*, ed. I, Göttingen 1943, Vol. II, 201, note to p. 417, line 9; also note 20. See also STÄHLIN, ed. I, Vol. III, LV = Ed. II, Vol. III, xxiii – reaffirmed by Früchtel and Treu.

³¹ K.-H. Uthemann has recently brought to light a collection of *Definitiones Patmenses* which he will publish in the forthcoming number of *Orientalia Christiana Periodica*. Some of these definitions repeat those on Maximus' List, and some go beyond what is given on the List. None, however, can be shown to antedate Maximus authentically, and this discovery serves only to strengthen my suggestion that at or shortly after the time of Maximus there was circulating a collection of testimonia – largely and probably forged – which supported Maximus' positions.

LXX – these uses bear little resemblance to the elaborate concept the list ascribes to him. Furthermore, the book to which the list ascribes the quoted passage – directed against Euphrasius the Sophist and entitled *Peri Pronoias kai Pisteōs* – is unknown to either Eusebius or Jerome, and all known Euphrasii from antiquity date from at least a century after Justin's death ³².

Similarly, the list ascribes one definition to a work written by Irenaeus to Demetrius of Vienne. To repeat an already familiar story, Irenaeus nowhere else in his extensively preserved works uses the term *thelêsis* as a common noun. He does use the word twice as a proper noun, in reporting aeons from gnostic cosmologies ³³, but this use has clearly nothing to do with the definition quoted by Maximus. The work to which this definition is attributed is again unknown to either Eusebius or Jerome, vouched for only by Maximus, and its authenticity is impugned for these reasons by many editors of Irenaeus ³⁴.

Eustathius of Antioch (ob. pre-337 AD) likewise receives an attribution. The book *De Anima* to which it is ascribed may have been authentic,

³² So SEECK in PAULY-WISSOWA RE s. v. Euphrasios, vol. VI, col. 1195. See also RE für protestantische Theologie, ed. III, vol. XIII. 375. 35. (ed. J. J. HERZOG; rev. A. HAUCH. Leipzig, 1896–1913).

I suggest the puzzling title has been fabricated from Eunapius' account of a Euphrasius in «Lives of the Philosophers and Sophists,» n° 458. As this title implies, philosophers were often known indiscriminately as «sophists» after the time of the Second Sophistic, and a forger at the time of Maximus would probably not have noticed that this Euphrasius was born close to a century after Justin's death.

³³ Irenaeus, *Adversus Haereses* I, 12, n° 1 = PG 7, 569 B. Also, preserved in Latin only, I, 29, n° 1 = PG 7, 691 B.

³⁴ Harvey notes with evident approval that the fragment quoted by Maximus was not «considered to have any very great weight by Grabe» in the latter's Oxford edition of 1702; W. W. HARVEY ed., *Sancti Irenaei ... libros quinque adversus Haereses*, Cambridge 1857, Vol. II, 477. MASSUET's admonitio in the *Patrology* is worth quoting in part (PG 7, 1223–4, § 338). Of the fragments he prints as ascribed to Irenaeus, he observes that some have Eusebius as the authority for this; others are from later authors. «Priori indubitatos esse Irenaei fetus, negari non potest. Posteriorum non adeo tuta fides.» Many of these latter, he continues, are simply ascribed to Irenaeus without specification of work, or are ascribed to works of Irenaeus not known to Eusebius, Jerome, and others who would have been in a position to know. «Tale est illud fragmentum, quod ex Irenaei episcopi Lugdunensis Sermone de Fide, ad Demetrium Viennensem diaconum, descripsisse se dicit Maximus abbas et confessor ... Ii quippe sermones de fide Eusebio et Hieronymo prorsus ignoti fuisse videntur.» He takes the same position more bluntly in column 242 B: «cum eiusmodi sermones Eusebio et Hieronymo ignoti fuerunt, dubium est an genuini sint Irenaei fetus.» The reference here is, of course, to our fragment again.

for Jerome says he wrote such a work ³⁵, but nothing of it survives, save possibly this passage. However, the sole authority of Maximus' list in favor of the definition, especially when there is no other use of *thelêsis* in the remainder of Eustathius' corpus, gives little confidence, particularly since there are a number of extant forgeries under the name of Eustathius, and were presumably more ³⁶. The most recent editor of Eustathius rejects this definition on the ground that it is almost a verbatim doublet of Maximus' own concept of *thelêsis* ³⁷.

Perhaps the most reliable of the definitions on the list is one cited from a letter of Alexander of Alexandria (ob. ca. 328AD). Though Epiphanius and Socrates report over seventy doctrinal letters by Alexander, this one is not among them ³⁸. Extensive fragments of three of these letters are preserved ³⁹, but nothing from this one except the citation on the list. Needless to say, there is no instance of *thelêsis* in the admittedly slim remains of Alexander's corpus. Of all the items on the list, this one has the least damning evidence against it: only arguments from silence. But it has only Maximus for it.

The definition ascribed to Athanasius of Alexandria allows for less ambiguity, for it is cited from the so-called *Sermo Maior de Fide* – a work known to be spurious ⁴⁰. Further, in the extensive remains of that forged work there is not one use of *thelêsis*, much less a definition of it. There does exist, however, a snippet from the late florilegium known as *Doctrina Patrum*, which contains part of the definition Maximus quotes ⁴¹, and some have wanted to see this as a lost part of the spurious *Sermo Maior*, thus saving Maximus' credibility ⁴². However the authority of the *Doctrina Patrum* is even worse than that of Maximus and Anastasius: its recent editor states that there is no evidence that the compiler

³⁵ Jerome DVI = PL 23, 729–30.

³⁶ See J. QUASTEN, *Patrology* vol. III, Utrecht and Westminster, Md. 1960, 303–06.

³⁷ M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille 1948, 39–40. For Maximus' definition, see above, note 3.

³⁸ Epiphanius, *Haer.* 69, 4; Socrates, *EH* 1, 6.

³⁹ For the fragments of Alexander, see PG 18, 523 ff.

⁴⁰ See recent ascriptions to Eustathius by E. SCHWARTZ, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (phil.-hist. Klasse) Munich 1924, no. 6, and to Marcellus of Ancyra by F. SCHEIDWEILER, *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954), 333–57.

⁴¹ Ed. Fr. DIEKAMP, Munster 1907, 298.

⁴² E. g., Cardinal MAI in his *Bibliotheca Nova* II. 583, and thence the *Patrology* editor, PG 26, 1291.

had ever seen the original text of any of his scraps ⁴³. Finally, a recent study of the *Sermo Maior* rejects the *Doctrina Patrum* extract as theologically repugnant to the rest of the *Sermo*, and observes ominously that it's «... Formulierung an den späteren Apollinarismus ... vielleicht sogar an die monotheletistischen Kämpfe erinnert ...» ⁴⁴. It is certain, then, that this definition was not authored by Athanasius, and it may well have been confected near the time of Maximus' philosophical activity.

The definition ascribed on the List to Gregory of Nyssa's *Adversus Apollinarem* offers at last an opportunity to put matters squarely to the test, for Gregory's polemic is authentic and extant in its entirety. The results of this test are appalling, if not surprising. There is, of course, no definition of *thelêsis* in the tract – not even a single use of the word, though *boulêsis* and *thelêma* are used frequently. What is to be found, however, is a definition of *prohairesis* identical in part with what the List gives as a definition of *thelêsis* (PG 45, 1217C). Some forger has simply taken Gregory's concept of *prohairesis* and substituted *thelêsis* to produce the definition on the list. Most of the remaining elements of this definition are likewise verifiable, piecemeal, in Gregory's text, where they have nothing to do with *thelêsis* ⁴⁵. Since the passage quoted on the list was clearly fabricated with the direct aim of enlisting Gregory's authority behind a concept which resembled closely Maximus' own idea of *thelêsis*, it is difficult to avoid seeing Maximus himself, or a disciple, as the forger.

The list also ascribes a definition to Nemesis of Emesa, but to no specific work. While it is not to be found in the extant corpus of Nemesis, it could have been part of the yet more extensive lost corpus. But as was the case with Justin and Irenaeus and Clement, it is hard to believe that Nemesis would ever have formulated such a definition, for he was quite classical in his philosophical vocabulary. *Thelêsis* does not occur in his extant writing, though one might think he would have used it in his detailed discussions of human psychological functions (*De Natura Hominis* 27–32). Specifically, how could he devote an entire chapter to

⁴³ «Daß der Kompilator die Texte unmittelbar aus den Schriften, die er zitiert, entnommen hat, läßt sich nirgends sicher nachweisen, in den meisten Fällen ist bestimmt das Gegenteil anzunehmen.» DIEKAMP, LXXX.

⁴⁴ SCHEIDWEILER, 335–6.

⁴⁵ See, e.g., *autexousios zôê* PG 45, 1232 A–B, *autexousios boulêma* 1233 A, *prohairesis* and *physis* 1192 Bff., *physis* and the *noëra psychê* 1256 A, and *autokratês kinêsis* of the *thelêma* 1233 A.

distinguishing *boulomai* from *prohairesis* – assigning to the latter most of the characteristics of Maximus' *thelêsis*, without mentioning that concept (chap. 33)? How, again, could he escape mentioning *thelêsis* in a chapter entitled *peri tou autexousiou* (chap. 30), or in one where human freedom was discussed in terms of *physis* and *prohairesis* *dynamis* (chap. 41)? Against such eloquent silence by the author in question, the testimony of a presumptive forger should not prevail.

The foregoing survey has examined each definition of *thelêsis* on Maximus' list, but not each mention of the term. Between the definitions ascribed to Gregory and to Nemesius, there occurs the following extract, ascribed to the sixth chapter of the *Ascêtica* of Diadochus of Photice (ob. c. 468 AD): ⁴⁶

Ἀυτεξουσιότης ἐστὶ ψυχῆς λογικῆς θέλησις ἀκωλύτως γινομένη πρὸς ὅπερ ἂν βούληται.

This is an instructive passage with which to close a survey of pre-Maximian uses of *thelêsis*, for it is accurately quoted and undoubtedly genuine (though it is found in the fifth chapter of our present manuscripts of Diadochus). It is instructive, because it illustrates clearly the typical use of *thelêsis* before Maximus. *Thelêsis* is not the term under definition here, but rather *autexousiotês*, and that technical term is explicated by reference to a presumably simpler and more readily understood concept, *thelêsis*. *Thelêsis* in this passage is a non-technical term, understood by common sense from the well-known implications of its parent-verb, *thelô*, and indeed the verb-phrase at the end of the sentence supplies the content of the concept of *thelêsis*: ⁴⁷ πρὸς ὅπερ ἂν βούληται.

At this point it would be clear that these definitions are not authentic and that there was no tradition of *thelêsis*-speculation before Maximus – were it not for one bit of evidence of which inordinately much has been made. Lurking far behind this discussion of Christian Fathers is the brief comment preserved by Stobaeus to the effect that *thelêsis* is ἐκούσιος βούλησις (Eclogae II. 87 = SVF III. 41. 173). Were it not for the work of Giusta, this remark would call for little attention ⁴⁸. By the time Stobaeus was compiling his anthology in the late fifth or early

⁴⁶ Edited by Ed. DES PLACES, Paris 1955 (SC 5 bis), 85, lines 18–19 (= chap. 5!).

⁴⁷ The fragment ascribed to Anastasius of Antioch, recently brought to light by K.-H. Uthemann (see above, n. 31) is of similar character, and even if it can be authenticated, reveals only a casual use of *thelêsis* in explaining another term.

⁴⁸ M. GIUSTA, I Dossografi di Etica, Turin 1967, Vol. II, 223 ff.

sixth century, *thelêsis* had been used a number of times by various learned writers, though never, apparently, in a clearly defined technical sense. Plotinus, for instance, had employed it often, and it was appearing more and more in the writing of Christian philosopher-theologians, especially those like Apollinaris⁴⁹ and Diadochus who were concerned with theological implications of the psychology of the person. It was indeed a term calling for clarification⁵⁰, and many teachers must have struggled to give their pupils some explanation of how this hitherto rare term was being used in a given passage – much as Cyril of Alexandria was compelled to gloss Micah's *thelêtês*. (*Micah* 7, 18). This in fact seems to be the character of Stobaeus' remark on *thelêsis*, and it seems plausible *prima facie* that he picked up this late snippet to round off a *boulêsis*-definition in much the same way that the text of Hesychius' contemporary lexicon quickly acquired Cyril's *thelêtês*-gloss as an interpolation⁵¹.

Such reasoning is called into question, however, by Giusta, who believed he had noted a similarity between Stobaeus' remark and Maximus' Clementine definition from the Dispute. Since Giusta then ascribed these several pages in Stobaeus to the second century B. C. Epitomê Stoica of Arius Didymus, it has been suggested that the Middle Stoa originated a tradition of will-speculation which was continued by Clement of Alexandria and probably by other Early Christian Fathers⁵².

However, neither of Giusta's contentions is reliable in this connection. In the first place, far from being similar, the *thelêsis*-definitions of Stobaeus and pseudo-Clement are diametrically opposite. Where Stobaeus makes *thelêsis* a species of *boulêsis*, the definition quoted by Maximus

⁴⁹ For texts of the *Dialogi de Sancta Trinitate* see J. DRÄSEKE, *Texte und Untersuchungen VII* 3/4 (1892) especially 288–89. See also several fragments from other works, 400–01, which I believe are less reliable because they are brief and are attested only by the *Doctrina Patrum* (M^{ai}, *Scriptorum veterum nova*, vol. VII, 70a and 203a).

⁵⁰ Indirect evidence can be furnished by the controversy between Apollinaris and Gregory that as late as the end of the fourth century *thelêsis* was not understood as a concept distinct from *thelêma*. Apollinaris uses both terms in his *Dialogi*, yet Gregory in rebutting him uses only *thelêma*, *boulêma*, and *boulêsis* – never *thelêsis*. It would seem that Gregory did not view the *thelêsis*-*thelêma* distinction as a significant one.

⁵¹ Cyril's gloss is found as an interpolation in Hesychius, *theta* 217, ed. K. LATTE, Copenhagen 1953, Vol. II, with comment *ad loc.*

⁵² This argument has been made to me privately by Dr. E. G. Schmid of the Friedrich-Schiller University, Jena, in response to an earlier version of this article.

reverses this, making *boulêsis* a species of *thelêsis*. Though the author of the pseudo-Clementine definition has clearly read his Middle Stoics, he is certainly not following any tradition of *thelêsis*-speculation represented in the Stobaeus excerpt.

In the second and perhaps more crucial place, I question whether we have good reason to believe in any such tradition of Middle Stoic *thelêsis*-speculation. I have no wish to question Giusta's general thesis that this section of Stobaeus is to be fathered on Arius Didymus, but I do wish to point out that Giusta cannot apply his conclusions with equal force to each word in the section. Because the *Epitomê* has not been preserved intact, but survives only in the citations of others, one can only argue indirectly that this or that item from Stobaeus agrees with what a given writer says in alluding to Arius Didymus. In reviewing this evidence, Giusta concludes soundly enough that a sizeable portion of Stobaeus' Eclogae from the vicinity in question can be ascribed to Didymus. This conclusion, however, cannot be applied rigorously to individual words and passages which are not otherwise vouched for by an ancient doxographer.

No one but Stobaeus preserved the remark about *thelêsis*, and the only warrant for ascribing it to Didymus is that it is found keeping company with items for which there is corroboratory evidence pointing to the *Epitomê Stoica*. It is, in fact, the last item on a list of defined terms – the very place where a gloss would most easily attach itself. To be sure, the mere absence of supporting authority should not create a presumption of interpolation, but that presumption may be the most economical way to explain the following anomalies.

If, for instance, there was a tradition of will-speculation in the first century BC, reflected in Arius Didymus' well-known, commonly available, and oft-cited book, how is it that no other use of the term by a philosopher is preserved, either before Didymus or for the next three centuries? Why is the use of the term so very rare during this period and restricted almost exclusively to un-philosophical haunts: Judaism, gnosticism, Christianity, and generally vulgar writing?

More pointedly, if Middle Stoicism had sanctified *thelêsis* with speculation and definition, why does Pollux, writing three centuries later, still condemn the term as vulgar, while accepting a host of other philosophical terms for volition. Further arguments from silence multiply the difficulties. Why do writers like Albinus, who are extensively preserved and dependent on Didymus himself, never use this term? Why does

Clement of Alexandria, who was well-versed in the Middle Stoicism descending from Arius Didymus, was quite interested in questions of volition, and could have made much use of such a term, never use *thelêsis* in his large and indubitably authentic extant corpus? He uses often the common Middle Stoic definitions of *boulêsis* and other volitional concepts (e. g., Strom. II, 50, 3; VI, 134, 2)?

We might finally ask how it is that other Stoic doxographers much closer to Didymus than was Stobaeus (e. g., Pseudo-Andronicus, Diogenes Laertius, and Cicero) know well and record the standard definitions of *boulêsis* and the species of *boulêsis* (among which Stobaeus ranks *thelêsis*) without ever mentioning *thelêsis* ⁵³. The other terms whose definitions Stobaeus preserved in the problematic passage are all defined corroboratively by these writers, but once again *thelêsis* is left orphaned, this time on Stobaeus' doorstep.

While these anomalies do not prove that the *thelêsis*-remark is a late intrusion into the texts excerpted by Stobaeus, they do call into serious question any attempt to authenticate this specific remark by appeals to Giusta's general conclusion about its context. Most probably it is either not an authentic part of the Epitomê Stoica but rather a gloss attached to the end of Didymus' list in some late copying, or, if it is an authentic remark of Didymus, it was not part of any tradition, but merely a casual gloss to elucidate a rare word, and was ignored by subsequent writers as unimportant to the Stoic tradition.

It is clear, then, that the definitions in Maximus' corpus are fabricated, and that there is no developed tradition of *thelêsis*-speculation before Maximus. If we ask who is responsible for the fabrication, the finger of *cui bono* points to Maximus or to a disciple of his. While this may reflect ill on the scholarly ethics of the seventh century, it serves also to emphasize the originality of Maximus' volitional psychology. Concerned to vindicate the freedom of man's will, he was among the first to see clearly that no classical attempt at this had succeeded. All of them had left human purpose the slave of reason, or of passions, or of some conflict between the two.

Gauthier and Prado have delineated well the steps by which Maximus fashioned his concept of will and liberated human and divine purpose. I add only that his master-stroke was to seize upon the verb-root *thelô* as the basis for his concept. In so doing he leapt back over all classical

⁵³ All cited by VON ARNIM, SVF III, 105.

philosophy to a root whose spontaneous, immediate, para-rational efficacy was well known to Homer as well as to the translators of the LXX, the writers of the New Testament, and the early Fathers of the Church. This root provided solid ground – perhaps the only possible ground in the Greek vocabulary – for a faculty which would stand co-equal to intellect, yet independent of it.

It was Maximus' genius to build systematically on this ground for the first time, linking *thelêsis* to the content of Aristotelian *prohairesis* ⁵⁴. In this latter concept he found ready-made a faculty which stood at the very center of the human personality – Aristotle had gone so far as to say it constituted man (Eth. Nich. VI, 1139b5). But despite Aristotle's insistence on the rational nature of *prohairesis*, it remained perennially resistant to identification with the intellect or subordination to it. Aristotle himself admitted that many thinkers tended to identify it with *thymos* or *epithymia* (Eth. Nich. III, 111b 10ff), and later commentators have often had the same inclination. Aquinas, for instance, could not accept it as an intellectual faculty ⁵⁵, and in the nineteenth century Susemihl went so far as to reject the whole *prohairesis* passage in the Nicomachean Ethics, since it was repugnant to Aristotle's belief in human action as rational ⁵⁶. This tendency was already evident in the third century AD, for Ammonius Saccas' opinions, as reported by his sixth-century follower Philoponus, held *prohairesis* to be a function of the irrational aspect of human nature, and understood it in terms reminiscent of Homeric *thelô* ⁵⁷.

Prohairesis thus waited for a millennium for the frank identification with spontaneous, para-rational impulse which Maximus finally accorded it in baptising it *thelêsis*. By this stroke Maximus created what has never before been clearly acknowledged, and what ever since has been known properly as the *will*. If his contemporaries demanded that he shackle his originality to the less insightful authorities of the past, then neither they nor we should be surprised at what they got.

⁵⁴ Note the frequent co-option of a *prohairesis*-definition to serve on Maximus' List as a *thelêsis*-definition – especially in the cases of Clement and Gregory.

⁵⁵ So Gauthier and Jolif in their commentary on the Nicomachean Ethics, Ed. II, Vol. II, Part 2, 445.

⁵⁶ See Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik 119 (1879), 744.

⁵⁷ Philosophus' commentary on Aristotle's De Anima, Book I, ed. HAYDUCK, Berlin 1897, no. 5, 24–33. The same passage is more accessible in the Suda, s. v. *boulêsis*, ed. A. ADLER, Leipzig 1931.

ÉDITIONS
CRITIQUE TEXTUELLE
ASPECTS LINGUISTIQUES

CHARALAMPOS G. SOTIROPOULOS

REMARQUES SUR L'ÉDITION CRITIQUE
DE LA MYSTAGOGIE
DE S. MAXIME LE CONFESSEUR

Ch. Sotiropoulos, de l'Université d'Athènes, a présenté son édition critique de la Mystagogie, achevée en 1978 ¹.

Les recherches de l'éditeur ont abouti à la conclusion que les 24 mss. collationnés sont à classer en trois familles qui dérivent toutes d'un archétype unique ². L'édition a été établie principalement sur la base de deux mss.: le METOXIOY ΠΑΝΑΓΙΟΥ ΤΑΦΟΥ (Constantinople) 273 (X^e siècle) et l'Escorialensis gr. 462 (XI^e siècle). Le texte critique (pp. 191–259) est accompagné d'une introduction comprenant notamment un chapitre sur les sources utilisées par Maxime (pp. 54–84), une étude des termes « Mystagogie », « Théorie » et « λόγος des êtres » (pp. 97–131), une présentation de la tradition manuscrite de l'œuvre (pp. 138–184) et une liste indiquant les divergences de l'édition nouvelle par rapport à celle de F. Combefis, reproduite par J. P. Migne en PG 91 (pp. 185–190). A signaler en outre l'index des mots et sujets principaux de la Mystagogie (pp. 265–275).

¹ Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ (ΕΙΣΑΓΩΓΗ – ΚΕΙΜΕΝΟΝ – ΚΡΙΤΙΚΟΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑ), ΑΘΗΝΑΙ 1978.

² Cf. le Stemma Codicum à la page 177 de l'introduction.

JOSÉ H. DECLERCK

LA TRADITION
DES QUAESTIONES ET DUBIA
DE S. MAXIME LE CONFESSEUR

Parmi les œuvres de S. Maxime le Confesseur, publiées en 1675 par le dominicain Fr. Combefis, se trouve une collection de 79 questions et réponses ¹, que l'on désigne communément sous le titre de Quaestiones et dubia ². Inspiré sans doute par la parenté du genre et des sujets traités, l'éditeur a fait imprimer cette collection immédiatement après les célèbres Quaestiones ad Thalassium, qui constituent l'apogée de l'exégèse biblique chez notre auteur. Le champ des problèmes abordés dans les Quaestiones et dubia se révèle cependant nettement plus vaste que celui des difficultés de l'Écriture Sainte: ainsi l'auteur y propose une explication de tel ou tel passage obscur des écrits de Diadoque de Photicé (qu. 10; PG 90, 792B8–793A2), de Grégoire de Nazianze (qu. 55; PG 90, 828B8–C14) ³ et de Basile (qu. 57; PG 90, 829A1–B1) ⁴, et il dévoile

¹ Fr. COMBEFIS, S. Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, operum tomus primus ..., Parisiis 1675, 300–334. Cette édition a été reprise par J.-P. MIGNÉ dans les tomes XC et XCI de la Patrologia Graeca (1865); le texte du Liber ambiguum (PG 91, 1032A1–1417C2) est celui de F. ÖHLER, paru à Halle en 1857.

² Cf. M. GEERARD, Clavis patrum graecorum, t. 3, Turnhout 1979, n° 7689 et 7707 (5); G. BARDY, La littérature patristique des «Quaestiones et responsiones» sur l'Écriture Sainte. Revue biblique 42 (1933) 337–339; P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana, 30), Roma 1952, 26; H. DÖRRIES s. v. *Erotapokriseis* dans le Reallexikon für Antike und Christentum VI, 360–361 (1966).

³ Πῶς καὶ ... ἐν τῷ ἀμπελῶνι ἔδοξεν = Greg. Naz., Or. XVI, In patr. tac., 4 (PG 35, 937C14–940A3).

⁴ Τί ἐστὶν ὁ πλὸν ἐν φόβοις ... κόπον ἡμερινῶν = Bas., Hom. in Ps. 1, 2 (PG 29, 212D4–5).

la signification symbolique du nombre impair des hosties et des calices pendant la célébration liturgique (qu. 41; PG 90, 820A1–13); ici il semble adhérer à une tradition personnelle, qui d'une part a culminé dans le Liber ambiguum dédié à Grégoire de Nazianze et à Denys l'Aréopagite⁵ et d'autre part dans la Mystagogia, que le biographe de Maxime (l'auteur du texte BHG 1234) ne cite qu'en exprimant une admiration presque absolue⁶. En dehors des sujets que nous venons d'évoquer, on y lit des questions plus générales, comme par exemple la première, concernant les vertus du corps et de l'âme (PG 90, 785C1–11), la cinquième sur les façons de pécher (PG 90, 789A6–B2), la treizième qui n'est autre qu'une définition de l'apocatastase telle que la concevait Grégoire de Nysse (PG 90, 796A4–C1), etc.

Un regard même superficiel sur le texte de l'édition de Fr. Combefis nous permet de découvrir plusieurs imperfections⁷: la collection

⁵ Denys l'Aréopagite est cité expressément dans la question 61 («Pour quelle raison le Saint-Esprit descendit-il dix jours après l'Ascension du Seigneur?»; cf. Act II, 1–4), où Maxime invoque sa subdivision des puissances angéliques en neuf classes (cf. De caelest. hierar., VI, 2; PG 3, 200D1–2). Avant de paraître devant le Père, le Seigneur aurait, en montant au ciel selon sa nature humaine, attribué une journée à chacune d'elles (PG 90, 833B3–8).

⁶ Ταῦτα μὲν οὖν ὥς γε καὶ αὐτὸς οἶδα, λόγος ἂν οὐδεὶς ἄλλος ἐναργῶς παραστή-
σοι κἄν εἰ πολλὰ περὶ τούτων εἰπεῖν προσθεῖη, μόνος δ' ὁ συντάξας ἐκεῖνα λόγος
καὶ ἄξιός γε περὶ τούτων ἐρεῖν ὥσπερ οὖν καὶ εἴρηκε καὶ τῶν τηλικούτων ἐν ἑαυτῷ
δέξασθαι τὴν περίληψιν. Cf. R. DEVRESSE, La Vie de S. Maxime le Confesseur et
ses recensions. *Analecta Bollandiana* 46 (1928) 22 (11. 7/12).

⁷ L'éditeur lui-même nous a indiqué, bien que de manière plutôt vague, les deux manuscrits dont il s'est servi: «Ex Regio Cod. alteroque Excel. V. Petri Seguiier Franciae Cancellarii» (cf. Fr. COMBEFIS, op. cit., I, 300). Le manuscrit appartenant à Pierre de Séguier a été identifié, à juste titre, avec le Coislin 267 (s. XII) par G. Mahieu, lequel ne parvint cependant pas à retrouver le «manuscrit du Roi»; cf. G. MAHIEU, Travaux préparatoires à une édition critique des œuvres de S. Maxime le Confesseur (Mémoire de licence), Louvain 1957, 132. L'hypothèse de C. Giannelli, selon laquelle il s'agirait de deux Coisliniani, à savoir les manuscrits 267 et 380 (C. GIANNELLI, Una «editio maior» delle «Quaestiones et dubia». *Studi bizantini e neoellenici* 10 [1963] 217, note 1), nous paraît incompatible avec l'information fournie par l'éditeur après la question 37: «Hactenus Regius Cod. Quae sequuntur ex solo Seguiieriano» (Fr. COMBEFIS, op. cit., I, 314). On constate en effet que le copiste du Coislin. 380 ou son prédécesseur a regroupé la plupart des ἑρωταποκρίσεις des Quaestiones ad Thalassium selon les passages de l'Écriture qu'elles commentent et qu'il a intercalé entre ses groupes plusieurs questions provenant des Quaestiones et dubia, ordonnées selon le même principe (cf. la description de R. DEVRESSE, Bibliothèque nationale. Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs. II. Le fonds Coislin, Paris 1945, 362–363). Cette tentative de regroupement méthodique enlèverait tout sens à la notice «Hactenus Regius Cod.». En vérité le «Regius» de Fr. Combefis n'est autre que l'actuel Par. gr. 174 (s. X), dans lequel le

n'est pas complète puisque la dernière question (qu. 79) est mutilée de sa fin (PG 80, 856B15); de plus, les trois textes qui suivent la question 67 ne possèdent pas la structure d'une véritable ἐρωταποκρίσις. Fr. Combefis a essayé de résoudre ce problème en supposant l'omission de l'interrogation dans les questions 68 (PG 90, 841D2–844A6) et 70 (PG 90, 844A14–C1) et de la réponse dans la question 69 (PG 90, 844A7–13) ⁸. Plus tard ces défauts ont attiré l'attention du savant russe S. L. Epifanovič ⁹, qui suppléa, à l'aide d'un manuscrit très tardif – le codex Dresdensis gr. A 187 ¹⁰ –, la fin de la question 79. Il se rendit également compte que la collection ne se terminait pas avec la question 79, mais que celle-ci était suivie de deux autres questions, l'une (qu. 80) sur Cham (Gen 9, 22–25) et l'autre contenant une définition de la Providence divine (qu. 81). En outre il crut avoir trouvé dans le manuscrit de Dresde la solution définitive pour les lacunes supposées par l'ancien éditeur dans les questions 68, 69 et 70, puisque dans ce témoin elles se présentaient sous la forme d'ἐρωταποκρίσεις tout à fait normales. A vrai dire, l'énigme ne verrait sa solution qu'avec l'article de U. Riedinger, qui a pu démontrer que ces trois derniers textes font partie de la correspondance d'Isidore de Péluse et doivent, en conséquence, être considérés comme des interpolations ¹¹.

L'honneur d'avoir apporté la contribution la plus importante à notre connaissance de la tradition des Quaestiones et dubia revient sans aucun doute à C. Giannelli, lequel, en 1953, communiqua ¹² au monde savant

texte des Quaestiones et dubia se termine (à peu près) à l'endroit indiqué par Fr. Combefis (f. 54^v); cf. H. OMONT, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale, I, Paris 1886, 20.

⁸ C'est ainsi qu'il faut interpréter les lignes pointillées à cet endroit; cf. Fr. COMBEFIS, op. cit. I, 328).

⁹ S. L. EPIFANOVIČ, Materialy k izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovednika, Kiev 1917, 26–27.

¹⁰ F. SCHNORR VON CAROLSFELD, Katalog der Handschriften der Königl. öffentlichen Bibliothek zu Dresden. Im Auftrage der Generaldirection der Königlichen Sammlungen für Kunst und Wissenschaft bearbeitet ... I, Leipzig 1882, 80. Selon l'auteur du catalogue, dont la description est ici très insuffisante, le manuscrit date du XVI^e siècle. S'appuyant sur des arguments qui nous paraissent assez valables, E. von Dobschütz a proposé de fixer la date d'achèvement du Dresd. gr. A 187 en 1600; cf. E. VON DOBSCHÜTZ, Eine Sammelhandschrift des 16. Jahrhunderts, Dresden MS. A 187. Byzantinische Zeitschrift 15 (1906) 251–252.

¹¹ U. RIEDINGER, Die «Quaestiones et dubia» (Erotapokriseis) des Maximos Homologetes im Codex Vaticanus graecus 1703 (s. 10.). Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 19 (1966) 1.

¹² Cette communication eut lieu lors du neuvième congrès international d'études

l'existence d'une collection de 195¹³ ἐρωταποκρίσεις dans le codex Vat. gr. 1703, un manuscrit sur parchemin datant de la fin du X^e siècle. Pas moins de 46 questions de cette collection étaient déjà connues grâce à l'édition de Fr. Combefis. L'accord sur le plan du contenu constituait d'ailleurs le seul critère permettant l'identification du texte dans le Vat. gr. 1703, puisqu'une fâcheuse mutilation au début du codex en avait entraîné l'anonymat. L'ancienne numérotation sur le premier feuillet de chaque quaternion nous apprend que les 17 premiers cahiers du manuscrit ont disparu, ce qui n'implique évidemment pas que tous étaient remplis par les Quaestiones et dubia. En dehors de cette défec-tuosité initiale, nous devons mentionner trois autres mutilations: le texte s'avère également incomplet à la fin, puisqu'il s'arrête de façon abrupte au milieu d'une interrogation portant sur Matth 11, 11; de plus, on constate une lacune causée par la perte d'un feuillet après le f. 57 et une autre lacune, dont l'extension ne se laisse plus déterminer, après le f. 63.

L'aspect régulier de la minuscule nous incite à considérer le scribe comme un calligraphe expérimenté. La partie interrogative de chaque question est mise en relief par l'emploi de petites onciales, que l'on a recouvertes d'un pigment jaunâtre. Evanoui en maints endroits, celui-

byzantines à Thessalonique en 1953; elle fut publiée sous le titre Una «editio maior» delle «Quaestiones et dubia» di S. Massimo il Confessore? dans les Πεπραγμένα τοῦ θ' Διεθνούς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, II, Ἑλληνικά, παράρτημα 9 (1956) 100–111 et réimprimée dans C. GIANNELLI, Scripta minora, Studi bizantini e neoellenici 10 (1963) 215–224.

¹³ Par erreur le scribe a répété la réponse de la question 192 (ff. 66^v–67^r) après la question introduisant le problème suivant, de sorte que, matériellement, on compte 196 questions dans le manuscrit Vatican; nous retrouvons la question 193 sous sa forme exacte au f. 67^{r-v}. U. Riedinger a cru pouvoir distinguer deux questions différentes dans les ἐρωταποκρίσεις 29 (cf. U. RIEDINGER, art. cit., 6, note 1) et 38, qu'il a, en conséquence, subdivisées en questions 29, 30 et 39, 40; néanmoins son index ne mentionne que 195 textes, puisque les fragments des questions 168 (ibid., 10) et 189 (ibid., 11) sont passés inaperçus. On constate que de même dans le catalogue de C. GIANNELLI la question 38 est subdivisée en deux questions différentes; cf. C. GIANNELLI, Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti ... Codices 1684–1744, Città del Vaticano 1961, 53. Les deux savants ont, semble-t-il, attaché trop d'importance au fait que les mots Περὶ τοῦ αὐτοῦ ἄλλως (f. 15^v, 1.21) sont écrits en petites onciales, caractères que le scribe a réservés habituellement à la partie interrogative de chaque question. Puisque dans le cas qui nous préoccupe, cette expression n'a guère la valeur d'une nouvelle interrogation, mais introduit simplement une explication alternative, nous ne pouvons suivre la subdivision proposée par U. Riedinger et C. Giannelli; probablement il s'agit même d'une note marginale qui s'est infiltrée dans le corps du texte.

ci a provoqué l'effacement de plusieurs lettres et mots, soumettant ainsi l'éditeur à des difficultés paléographiques assez considérables. Nous ne disposons d'aucun colophon nous indiquant le centre de copie du manuscrit Vatican. Il a donc fallu recourir à d'autres moyens; ainsi C. Giannelli déjà avait été frappé par une hésitation orthographique entre les sons -ou- et -o- (longs ou brefs) ¹⁴, que l'on rencontre assez souvent dans les manuscrits provenant de l'Italie méridionale ¹⁵. Une série de caractéristiques d'ordre codicologiques viennent confirmer l'argument linguistique, de sorte que désormais nous pouvons sans hésitation accepter l'origine italote du Vat. gr. 1703.

Cependant, le problème principal qu'a soulevé la découverte de C. Giannelli est celui de la relation exacte entre le texte dans l'édition de Fr. Combefis et la tradition représentée par le seul Vat. gr. 1703. Théoriquement on doit envisager deux possibilités: ou la recension publiée constitue la forme originale de l'œuvre, tandis que le Vat. gr. 1703 en contient une amplification considérable, due à un imitateur ou compilateur habile, ou, au contraire, la recension connue à Fr. Combefis n'est autre qu'un choix limité à partir d'un texte original, qui s'est partiellement conservé dans le Vat. gr. 1703. La question – qui jusqu'à ce jour n'a pas été tranchée, mais qui a fait l'objet de notre part d'une thèse de doctorat – nous a paru digne d'être discutée devant cette docte assemblée.

Le seul point de départ solide pour notre thèse était une étude approfondie de tous les témoins transmettant la recension brève ¹⁶. Nous nous

¹⁴ C. GIANNELLI, Una «editio maior» delle «Quaestiones et dubia» di S. Massimo il Confessore? *Studi bizantini e neoellenici* 10 (1963) 223.

¹⁵ A plusieurs reprises G. Garitte a rencontré la même faute dans le Scor. gr. X. III. 6, écrit en 1107 dans le monastère de S. Philippe de Fragalà en Sicile; les exemples y sont beaucoup plus fréquents que dans le Vat. gr. 1703, mais le scribe du manuscrit sicilien était visiblement moins instruit que celui des Quaestiones et dubia; cf. G. GARITTE, Documents pour l'étude du livre d'Agathange (*Studi e Testi*, 127), Città del Vaticano 1946, 164–165.

¹⁶ Voici une liste provisoire des témoins qui, abstraction faite des anomalies individuelles, ont transmis la collection dans son premier état, c'est-à-dire dans l'ordre que nous connaissons à travers l'édition de Fr. COMBEFIS, le Par. gr. 174 (s. X; ff. 50^r–54^v; incomplet), le Vat. gr. 2020 (a. 994; ff. 67^v–83^r), le Scor. gr. Y. III. 3 (s. X/XI; f. 257; fragm.), le Coislin. 267 (s. XII; pp. 535–563; incomplet), le Vat. gr. 435 (s. XIII; ff. 9^v–13^v; incomplet), le Par. suppl. gr. 256 (s. XIV; ff. 304^v–308^v; incomplet), le Vat. gr. 1744 (s. XV; ff. 194^v–220^r), le Bellun., Bibl. Sem. gr. 8 (s. XV/XVI; ff. 15^r–40^v), le Dresd. gr. A 187 (s. XVI, pp. 166–196), le Taur. gr. c. II. 15 (s. XVI; ff. 101^v–105^r; incomplet) et le Bucarest., Biblioteca Academiei Române gr. 691 (s. XVIII; ff. 40^r–55^r); ce dernier manuscrit dépend, probablement sans intermédiaire, de l'édition de Fr. COMBEFIS et perd, dès lors, toute signification.

sommes rapidement rendu compte que celle-ci a joui d'un certain succès – reflété dans le nombre des témoins conservés – et qu'elle a donné naissance à plusieurs formes de texte secondaires¹⁷. Il n'est point possible d'exposer ici toutes les données et le raisonnement qui nous ont mené à dresser le *stemma codicum*; retenons donc seulement les éléments essentiels. L'état le plus ancien du texte est conservé dans le codex Par. gr. 174, datant du X^e siècle; l'origine italo-grecque de ce manuscrit est clairement démontrée par l'occurrence de la ligature dite «en as de pique» entre epsilon et rho¹⁸. A cause de la perte d'un nombre assez élevé de feuillets dans ce manuscrit, le texte des Quaestiones et dubia se termine après le mot ἀγνόιας dans la question 37 (PG 90, 816C1). Cette défec-tuosité nous a contraint à nous appuyer plutôt sur le codex Vat. gr. 2020¹⁹, dont nous savons, grâce au colophon, qu'il fut achevé en 994, du moins en ce qui concerne la partie comprenant les écrits de S. Maxime²⁰. Le copiste était un certain Ciriace, qui, comme l'ornementation le trahit, travaillait, lui-aussi, en Italie méridionale.

La reconstruction de l'archétype auquel remontent tous les témoins de la recension publiée par Fr. Combefis et que nous allons désigner par la lettre ψ, est particulièrement révélatrice, puisque le texte y semble avoir été beaucoup moins homogène que l'édition le laisse supposer. Ce manque occasionnel de cohérence se manifeste par des négligences dans lesquelles il est impossible de reconnaître la main d'un auteur créateur, mais qui, par contre, deviennent toutes parfaitement compréhensibles

¹⁷ A titre d'exemple nous citons la recension conservée dans le Coislin. 380 (s. XII; cf. ci-dessus, note 7) et son apographe, le Genév., Bibliotheca publica et universitatis, gr. 32 (s. XIV), celles du Vat. gr. 2064 (s. XII; ff. 184^r–187^v), du Scor. gr. Ω. IV. 18 (s. XV; ff. 64^v–70^r) et du Monac. gr. 277 (s. XV; ff. 337^r sqq.).

¹⁸ P. CANART, Le problème du style d'écriture dit «en as de pique» dans les manuscrits italo-grecs. Atti del 4^o congresso storico calabrese, Napoli 1969, 55, 66; dans cet article l'auteur n'a pas mentionné le Par. gr. 174.

¹⁹ E. FOLLIERI a procuré une description détaillée du contenu et des aspects codicologiques du Vat. gr. 2020 dans Ciriaco ó μελατος. Zetesis. Bijdragen op het gebied van de klassieke filologie, filosofie, byzantinistiek, patrologie en theologie door collega's en vrienden aangeboden aan prof. dr. E. de Strycker, Antwerpen 1973, 512, n. 32.

²⁰ Le codex est composé de deux parties, achevées séparément, dont la première (ff. 1^r–83^v) est consacrée aux écrits de S. Maxime le Confesseur et la seconde (ff. 84^r–213^v) aux Quaestiones et responsiones du Ps.-Anastase le Sinaïte. Un colophon au f. 213^v nous apprend que le copiste a terminé la seconde partie le 30 juin 993. La datation des ff. 1^r–83^v est moins sûre, puisque le colophon du f. 83^v n'indique que le jour de la semaine et la date (dimanche, le 28 janvier); comme l'a démontré E. FOLLIERI, l'année la plus probable par rapport à ces données et à la date fournie par le deuxième colophon est 994; cf. E. FOLLIERI, art. cit., 513–514.

si l'on accepte que le texte de ψ constitue une sélection, effectuée à partir d'une œuvre originale, dont le Vat. gr. 1703 a conservé une grosse partie.

L'ordre des questions dans chacune des recensions nous fournit un premier argument en faveur d'une telle dépendance. Le lecteur moderne reste souvent perplexe devant le désordre thématique qui règne dans les collections d'ἑρωταποκρίσεις. Or il est clair que dans la recension publiée la succession n'a été modifiée ni sous l'influence des sujets traités, ni par respect pour l'ordre biblique des passages. Ce procédé à première vue «améthodique» nous a permis de découvrir de quelle façon cette recension a vu le jour : on constate en effet que quelqu'un a parcouru plusieurs fois l'œuvre originale du début à la fin, en extrayant par ci par là les textes dont le contenu ou les conclusions morales le frappaient. L'hypothèse que nous venons de formuler est la seule à pouvoir justifier la répétition (non signalée par Combefis!) de la question 16 après la question 49, répétition qui remonte à coup sûr au texte établi par l'auteur de la recension brève. La question 49 dans la recension brève correspond à la question 59 de la recension longue, tandis que la question 16 correspond à la question 60 ; ainsi, en répétant cette question précisément à cet endroit, la recension brève a reconstitué l'ordre original des questions, tel que nous l'apercevons dans le Vat. gr. 1703. Il est peu probable, nous semble-t-il, que le sort soit responsable d'une coïncidence de ce genre ; en outre il est inconcevable qu'un auteur – même Maxime, qui n'a pourtant jamais hésité à répéter ses propres propos ²¹ – se soit livré à une redite tellement identique dans une œuvre de dimensions aussi limitées que la recension brève des Quaestiones et dubia.

La preuve la plus convaincante de l'originalité de la tradition qui a survécu dans le codex Vat. gr. 1703 est apportée par les questions 43 et 44 dans la recension brève ; elles occupent respectivement la 15^e et la 16^e position dans le manuscrit Vatican. Dans chacun des deux textes la réponse est inspirée par la signification étymologique des *nomina sacra*, accompagnée d'une interprétation anagogique des passages – un procédé qui n'a d'ailleurs rien d'exceptionnel dans l'exégèse de Maxime. L'auteur de la recension brève a omis les interrogations ²² ainsi que les réflexions

²¹ M.-Th. DISDIER, Une œuvre douteuse de S. Maxime le Confesseur : Les cinq siècles théologiques. Echos d'Orient 34 (1931) 161.

²² Les interrogations qu'on peut lire à cet endroit dans quelques manuscrits tardifs, ainsi que dans l'édition de Fr. COMBEFIS (op. cit. I, 316) doivent être considérées comme des additions individuelles, provoquées par le souci de rétablir l'aspect homogène du texte.

spirituelles, ne reprenant que les étymologies. De plus, il a ajouté quatre autres *nomina sacra* avec leur explication, et une notice de quelques lignes concernant le Jourdain. Sans difficulté nous avons pu déterminer les sources de ces textes supplémentaires: l'explication étymologique des noms Cana et Galilée provient de la question 35 dans le Vat. gr. 1703, celle de Doëg de la question 49, tandis que le texte sur l'Hermon et le Jourdain figure dans la huitième question d'une collection d'ἑρωταποκρίσεις qui est conservée dans le codex Vat. gr. 435 et sur laquelle nous reviendrons dans un instant. Ces accords démontrent de façon irréfutable que celui qui a composé la recension publiée avait sous les yeux une œuvre de dimensions beaucoup plus étendues que celle qui allait sortir de ses mains. De plus, ils constituent la preuve que c'est bien le Vat. gr. 1703 qui reflète la forme originale des Quaestiones et dubia.

Pour rendre la démonstration aussi claire que possible, nous publions d'abord le texte des questions 15 et 16, qui occupent le f. 5^{r-v} du manuscrit Vat. gr. 1703; on trouvera ensuite une transcription diplomatique des lignes correspondantes dans le Vat. gr. 2020, dont l'état du texte s'approche le plus de celui dans l'archétype ψ, suivie des renvois précis à la source de chaque étymologie.

Vat. gr. 1703, qu. 15 (f. 5^{r-v})

- 1 Τί δὴποτε ἐν τῷ ὄρει Γεβάλ, ἐν ᾧ αἱ κατάραι ἐδόθησαν, προστάσσεται
ὁ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦς θυσιαστήριον οἰκοδομηῆσαι καὶ γράψαι τὸν νόμον;
Γαρίζιν ἐρμηνεύεται περιτομή, Γεβάλ δὲ φύραμα· ἐν τῷ φυράματι
οὖν τῆς ἐθνικῆς μερίδος τῆς κατηραμένης πῆγνυσιν θυσιαστήριον ὁ
5 κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, τουτέστιν τὴν ἐκκλησίαν, ἐγγράφων
τὸν νόμον οὐκ ἐν πλαξίν <λιθίναις ἀλλ' ἐν πλαξίν> καρδίαις σαρκίνοις.
'Ἐκ λίθων δὲ τελείων, ἐφ' οὓς οὐκ ἐπεβλήθη σίδηρος, τὸ θυσιαστή-
ριον οἰκοδομηθῆναι λέγει, δηλῶν τοὺς νοητοὺς λίθους, τοὺς ἀποστό-
λους, ἀπελεκήτους διὰ τὸ ἀπλοῦν τῶν τρόπων καὶ ἀπέριτον γενομέ-
10 νους· ἐξ ὧν ἡ τῶν ἐθνῶν ἐκκλησία συνέστη.
- 1 Ios 9, 2^e 2 Ios 9, 2^{a-c} 6/7 II Cor III, 3 7 Ios 9, 2^b
6 λιθίναις ἀλλ' ἐν πλαξίν] *supplevi* (cf. II Cor III, 3)

Vat. gr. 1703, qu. 16 (f. 5^v)

- 1 Τί σημαίνει ὕπερ ἀπειλεῖ ὁ προφήτης τοὺς ποιοῦντας χαύωνας τῇ
στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ παραδίδοσθαι τῷ Ναβουχοδονόσορ ὥστε ἐν τῇ
πύλῃ Ἱερουσαλήμ πῆξαι τὸν θρόνον αὐτοῦ;

- Χαύωνές εἰσιν ἀρτίδια ἐκ διαφόρων εἰδῶν ὄντα, ἅπερ ποιοῦντες οἱ
 5 Ἰουδαῖοι καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν ἐτίθουν ἐν ταῖς θυρίσιν τῶν οἴκων,
 δεχόμεναι τὴν αὐγὴν τῆς σελήνης καὶ τοῦ ἑωσφόρου. Ἐπειδὴ οὖν
 χαύωνες θυρίδες ἐρμηνεύονται, τοῦτο ὑποβάλλει νοεῖν ὅτι ὅστις διὰ
 τῆς ἡδονῆς τὰς αἰσθήσεις πρὸς τὰ αἰσθητὰ ἐπιτερπῶς ἔχει, οὗτος
 10 χαύωνας ποιεῖ. Διὰ τοῦτο καὶ τὸν νοητὸν Ναβουχοδονόσορ ἐν τῇ
 πύλῃ Ἱερουσαλὴμ, τουτέστιν ἐν τῇ ψυχῇ, δέχεται βασιλεύοντα ἐν
 αὐτῇ, ἐκθλίβων αὐτὴν ὡς ὑποχείριον· Ναβουχοδονόσορ γὰρ ἐρμη-
 νεύεται προφητεύων κρίσιν θλίψεως.
- 1/2 Ier 7, 18 2 Ier 25, 9 et 1, 15
 2 στρατεία Vat. gr. 1703 2 ναβουχοδονόσωρ Vat. gr. 1703
 10 ἱλημ' Vat. gr. 1703

Vat. gr. 2020, qu. 43 et qu. 44 (f. 74r)

- 1 Γαρίζειν ἐρμηνεύεται περιτο
 μή· γεβὰλ δὲ φύραμα· ἐν
 τῷ φυράματι οὖν τῆς ἐθνι
 κῆς νερίδος τῆς κατηρα
 5 μένης πῆγνυσιν θυσιαστή
 ριον ὁ $\overline{\chi\varsigma}$ ἡμῶν $\overline{\iota\varsigma}$ ὁ $\overline{\chi\varsigma}$: χαυῶ
 νες θυρίδες ἐρμηνεύονται·
 κανὰ ἐρμηνεύεται κτήσις·
 γαλιλαία δὲ ἀποκάλυψις·
 10 δωῆκ ὁ σύρος ὁ ὑπερήφα
 νός ἐστι λογισμός· ἀερμῶν
 ἐρμηνεύεται ἀποστροφὴ θη
 ρίων· φασὶν δὲ καὶ τὸν ἰορδά
 νην ποταμὸν ἐκεῖθεν γεν
 15 νᾶσθαι· σημαίνει δὲ διὰ τοῦ
 των τὴν χάριν τοῦ ἁγίου βα
 πτίσματος (sic).
- II. 1/6 Γαρίζειν – $\overline{\chi\varsigma}$ = Vat. gr. 1703, qu. 15; cf. ci-dessus II. 3/5
 II. 6/7 χαυῶνες – ἐρμηνεύονται = Vat. gr. 1703, qu. 16; cf. ci-dessus
 II. 6/7
 I. 8 κανὰ – κτήσις (sic acc.) = Vat. gr. 1703, qu. 35; f. 13^v l. 28
 I. 9 γαλιλαία – ἀποκάλυψις = Vat. gr. 1703, qu. 35; f. 13^v II. 28/29
 II. 10/11 δωῆκ – λογισμός = Vat. gr. 1703, qu. 49; f. 21^r l. 6
 II. 11/17 ἀερμῶν – βαπτίσματος = Vat. gr. 435, qu. 8; f. 7^v II. 10/12

Une fois que cette connaissance fut acquise, on devait tenir compte de la possibilité que d'autres choix restreints se fussent détachés de la recension originale et eussent mené une existence jusqu'ici inaperçue au milieu des nombreuses collections de textes patristiques. Les recherches ne sont pas restées longtemps sans résultat : en effet, deux autres recensions indépendantes ont été découvertes. On les désignera comme «sélection II» et «sélection III», en réservant l'appellation «sélection I» pour la collection éditée.

La sélection II, qui contient 27 questions, est conservée dans trois manuscrits, dont le Vat. gr. 435 (ff. 7^r-9^v), datant du XIII^e siècle²³, est le chef de file²⁴. Elle constitue notre source unique – du moins en ce qui concerne la tradition directe²⁵ – pour la connaissance de 6 questions²⁶.

²³ Cf. R. DEVREESE, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti ... Tomus II. Codices 330-603*, Città del Vaticano 1937, 165-170.

²⁴ Les deux autres témoins que nous connaissons sont le codex Par. suppl. gr. 256 (s. XIV; ff. 301^v-304^v) et le codex Ambros. gr. H 22 sup. (s. XVI; ff. 15^r-18^v).

²⁵ Lors de la confection des chaînes exégétiques sur le psautier, quelques caténistes ont inséré dans leurs compilations des extraits provenant des Quaestiones et dubia. Ainsi les questions 6 (Ps 132, 1), 7 (Ps 132, 2), 8 (Ps 132, 3^a) et 9 (Ps 132, 3^{b-c}) de la collection du Vat. gr. 435, qui ne figurent ni dans le Vat. gr. 1703, ni dans les sélections I et III, apparaissent dans la chaîne dite «Athanasienne», que nous avons consultée dans le Vat. gr. 754 (s. X; ff. 325^v-326^r); les réponses des questions 6 et 7 sont citées sous le nom de S. Maxime, tandis que les deux autres textes ne mentionnent pas le nom de leur auteur. En ce qui concerne le type de chaîne représenté dans le Vat. gr. 754, nous renvoyons aux publications suivantes: G. KARO – I. LIETZMANN, *Catenarum graecarum catalogus. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1902*, pars I, 39-40 (Heft 1); M. RICHARD, *Quelques manuscrits peu connus des chaînes exégétiques et des commentaires grecs sur le psautier. Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* 3 (1954) 88; M. HARL – G. DORIVAL, *La chaîne palestinienne sur le psaume 118*, t. I (Sources chrétiennes, 189), Paris 1972, 78-82; G. MERCATI, *Alla ricerca dei nomi degli «altri» traduttori nelle omilie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune catene del Salterio* (Studi e Testi, 158), Città del Vaticano 1952, 154-156; G. DORIVAL, *L'apport des chaînes exégétiques grecques à une réédition des Hexaples d'Origène* (à propos du Psaume 118). *Revue d'Histoire des textes* 4 (1974) 58-59.

²⁶ Outre les quatre questions citées dans la note précédente, les deux autres questions «nouvelles» sont les suivantes: qu. 14 (f. 8^r; Πῶς νοήσομεν τὸ ἐν τῷ ἁγίῳ Διονύῳ γεγραμμένον ὅτι καὶ τὸ μὴ ὄν ἐφίεται τοῦ θεοῦ; cf. Ps.-Denys l'Aréopagite, *De div. nom.* IV, 18 dans PG 3, 713 D9-716 A1) et qu. 18 (f. 8^v; Τί ἐστιν εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν; cf. Marc 10, 25). La question 23 (f. 9^r), qui manque dans le Vat. gr. 1703 et la sélection I, est attestée par la collection du Vind. phil. gr. 149 (f. 260^r; sur cette collection, voir ci-dessous), où elle occupe la deuxième position; elle traite de la longévité des générations précédentes (Διὰ τί οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι ἔζων πολλὰ ἔτη, οἱ δὲ τελευταῖοι ὀλίγα;).

Nous devons ajouter ici que la sélection II est suivie, et cela sans aucun titre intermédiaire, par la sélection I (incomplète), dans laquelle les sept questions que l'on rencontrait déjà dans la sélection II, ont soigneusement été omises²⁷. Le titre ἐκ τῶν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ se rapporte à la totalité des questions.

À notre connaissance la sélection III ne se trouve que dans un seul manuscrit, qui, de plus, a été sérieusement endommagé par l'humidité: il s'agit du codex Vind. phil. gr. 149, un manuscrit sur papier occidental, écrit au XIV^e siècle²⁸. La collection, qui ne porte ni titre ni nom d'auteur²⁹, compte 26 questions, dont la première seule n'apparaît dans aucune autre recension. Le problème que l'auteur y pose est celui de l'expression κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν (Gen I, 26). L'explication proposée reflète parfaitement la conception alexandrine concernant ce passage³⁰ et elle s'harmonise avec d'autres endroits dans les écrits de S. Maxime³¹: le κατ' εἰκόνα doit être considéré comme un don naturel de Dieu aux hommes, tandis que la ressemblance dépend entièrement de la volonté de l'homme d'atteindre la vertu divine.

Quelles sont maintenant les conclusions qui s'imposent? Tout d'abord nous savons qu'une large collection d'ἐρωταποκρίσεις était attribuée à S. Maxime le Confesseur. Cette œuvre n'a pas eu la popularité de quel-

²⁷ Telle est la situation dans le Vat. gr. 435 et le Par. suppl. gr. 256. De la totalité de la collection ainsi constituée, le copiste du codex Ambros. gr. H 22 sup. a recueilli 29 questions, en modifiant légèrement l'ordre de son modèle.

²⁸ H. HUNGER, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek (Museion. Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek. Neue Folge herausgegeben von der Generaldirektion. Vierte Reihe. Veröffentlichungen der Handschriftensammlung. Erster Band), I, Wien 1961, 250–255. La collection se trouve ff. 260^r–263^v.

²⁹ Bien que plusieurs de ces questions fussent attestées dans la recension publiée par Fr. Combefis, H. Hunger n'a pu identifier ce texte, qu'il a décrit comme «Exegetische Kapitel zum AT und NT» (cf. H. HUNGER, op. cit., 252). Nous tenons à remercier ici R. Bracke qui nous a communiqué l'existence de cette collection et nous en a prêté ses reproductions photographiques.

³⁰ Que l'on compare par exemple avec le chapitre III, 6, 1 des «De principiis» d'Origène (dans la version de Rufin); cf. H. CROUZEL – M. SIMONETTI, Origène, Traité des principes, t. III (Sources chrétiennes, 268), Paris 1980, 236 ll. 14/25.

³¹ Nous renvoyons aux Chapitres sur la charité, III, 25 (cf. A. CERESA-GASTALDO, Capitoli sulla carità editi criticamente con introd., versione e note dans Verba seniorum, collana dei testi e studi patristici N. S., fasc. 3, Roma 1963, 154) et au Liber ambiguum (PG 91, 1345D1–11); sur la conception de l'Imago dei chez Maxime, voir L. THUNBERG, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, XXV), Lund 1965, 133–137.

ques autres écrits du saint, tels les Chapitres sur la charité et les 200 Chapitres théologiques (PG 90, 1084A1–1173A6). Sa diffusion s'est limitée à un certain nombre de morceaux, choisis plus ou moins arbitrairement par des copistes, découvrant par hasard, et sans doute à leur grand étonnement, un exemplaire du texte original, perdu quelque part dans la bibliothèque de leur monastère. Dans ces circonstances on ne peut qu'éprouver un sentiment de reconnaissance envers le sort qui a voulu qu'au moins un témoin, fût-il incomplet, soit parvenu jusqu'à nous. Cette reconnaissance se traduira le mieux, croyons-nous, en une édition critique des *Quaestiones et dubia*, travail que nous espérons présenter très prochainement ³².

³² Cette édition constituera le 10^e volume du Corpus Christianorum, Series Graeca.

SOME ASPECTS OF THE MANUSCRIPT
TRADITION OF THE AMBIGUA
OF MAXIMUS THE CONFESSOR *

For the sake of clearness as well as for historical reasons we here have to stress the inadequacy of the modern title *Ambiguorum Liber* ¹. On the one hand it looks as if the division in two parts ² were insignificant. On the other hand the current title does not take account of the *Epistula secunda ad Thomam* ³. Consequently in the critical edition of all Maximian Ambigua, which I am preparing for the *Corpus Christianorum Series Graeca*, I would like to drop this inaccurate title and to distinguish clearly the three collections of Ambigua which obviously were written at different times and had their own manuscript traditions:

- a) The so-called Earlier Ambigua (or Amb I) will be edited first under the title *Ambigua ad Iohannem* (= Amb. Io.). In the same volume Edouard Jeuneau will publish the Latin version made by John Scotus Eriugena.
- b) Instead of the misleading Amb II ⁴ we should use the title *Ambigua ad Thomam* (= Amb. Th.).
- c) The *Epistula secunda ad Thomam* which is closely connected with the Amb. Th.

* This article is part of a research project supported by a grant from *Dumbarton Oaks Institute for Byzantine Studies* (1979–80).

¹ *Clavis Patrum Graecorum*, 3, ed. M. GEERARD, Turnhout, 1979 (= CPG 3), 7705.

² PG 91, 1032–1060 & 1061–1417.

³ CPG 3, 7700; P. CANART, *La deuxième lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur*, in *Byzantion*, 34, 1964, 415–445.

⁴ P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (*Studia Anselmiana*, 36), Rome, 1955, 3; E. JEAUNEAU,

As Sherwood has already pointed out, the vast majority of Greek MSS contain consecutively Amb. Th. and Amb. Io. Although their order of origin is commonly supposed to be the opposite⁵, the widespread order of succession, which has been propagated by Oehler's 1857 edition, was defended by Sherwood⁶. His argument rests on a cross-reference in opusc. 1⁷, which obviously corresponds with Amb. 7, 1076 C 10. Sherwood supposes that already in Maximus' own time the five Amb. Th. were combined with the sixty-six Amb. Io., so that the second Amb. Io. was to be reckoned as the seventh of the whole work.

However, the actual correctness of the cross-reference in opusc. 1 does not prove convincingly that already in Maximus' time Amb. Th. and Amb. Io. had been joined in this way. Why would Maximus or any contemporary, combining the two sets of Ambigua, consciously have reversed their order of origin? Why was the *Epistula secunda ad Thomam* omitted on that occasion?

With respect to this cross-reference and related problems we should proceed with caution, awaiting the day when the origin and the evolution of the various types of corpora Maximiana may be studied comprehensively.

The existence of corpora Maximiana

The fact that a particular Maximian work came to be included in a corpus is generally speaking extremely important with regard to the frequency of its transmission. For example the comput., which was

Quisquiliae e Mazarinaeo codice 561 depromptae, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 45, 1978, 85–86, footnote 14.

⁵ I.-H. DALMAIS, *Maxime le Confesseur*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, 10, 1978, col. 839.

⁶ P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua ...*, 23, 39–40; *Id.*, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (*Studia Anselmiana*, 30), Rome, 1952, 32; P. CANART, *La deuxième lettre à Thomas ...*, 416, footnote 2.

⁷ PG 91, 33 A10–12: *Περὶ δὲ τῆς ἐν τῷ ἐβδόμῳ κεφαλαίῳ τῶν Ἀπόρων τοῦ μεγάλου Γρηγορίου κειμένης μιᾶς ἐνεργείας, σαφῆς ὁ λόγος.*

In some MSS we find a note at 1076C10, which was surely added by a reader, who found in the same MS Amb. Th., Amb. Io. and opusc. 1: *Περὶ ταύτης τῆς μιᾶς ἐνεργείας ἀπολογεῖται ὁ ἅγιος ἐν τοῖς δογματικοῖς αὐτοῦ λόγοις, ὅπως ἐδέξατο καὶ φησιν· ὥς οὐ κατὰ πάντα τρόπον μίαν εἶπε τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων τὴν ἐνέργειαν ἐνταῦθα κατὰ τὸν παρόντα λόγον ἐνταῦθα, ἀλλ' ἐτέρῳ τρόπῳ διάφορον· ὁ δὲ τρόπος δῆλος κατὰ τὸν τόπον οὗ τὸ παράγραμμα ὅμοιον.* We found this note in MSS Angelicus gr. 120 (s. XI), Par. gr. 886 (s. XII–XIII), Gudianus gr. 39 (s. XIII) and Vind. suppl. gr. 1 (s. XIV). Why should not the cross-reference in 33 A10–12 also be a later addition (*παράγραμμα ὅμοιον*), which has been wrongly introduced into the text?

unknown to Photius, has been saved from oblivion because it was included in a successful corpus ⁸. Some other Maximian works, as for instance qu. Theop. ⁹, are sparsely transmitted, since they never have been inserted into a widely diffused corpus. The same holds true with regard to the *Epistula secunda ad Thomam*, which has been preserved only in three MSS ¹⁰.

Since neither Photius nor John Scotus Eriugena knew a Greek MS in which Amb. Th. and Amb. Io. were combined, there is good reason to believe that these works were brought together, in defiance of their order of origin, by a librarian or an editor who was collecting and arranging Maximian works in order to compose a corpus containing about forty Maximian works.

The old list of contents (πίναξ), which has been preserved in MSS Angelicus gr. 120, s. XI, f. 1^v ¹¹ and Vind. suppl. gr. 1 (olim 11), s. XIV, f. 244^r ¹², as well as the fragmentary numbering of Maximian works in MSS Angelicus gr. 120, Par. gr. 886, Par. Coislinianus 90 and Vind. suppl. gr. 1 indicate a process of growth. According to the above πίναξ the common ancestor of these MSS and of *Taurinensis C. III. 3 (gr. XXV. b. V. 5 Pasini) contained the following works in this order:

⁸ CPG 3, 7706. See MSS Leidensis Scaligeranus 33 (ca. 1000; part of a corpus), Angelicus gr. 120, Vat. gr. 1502 (s. XII; number λζ'), Monacensis gr. 363 (s. XII; on our microfilm we cannot discern the number λζ', but the preceding work has the number λς'), Par. gr. 886, Athon. Vatopediu 164 (s. XIII), Par. gr. 2402 (s. XVI; number λζ'), Cantabrigiensis Universitatis 54 (Dd. II. 22) (s. XIV).

⁹ CPG 3, 7696. See MSS Cryptensis B. α. IV (s. X), Vat. gr. 1809 (s. X), Scorialensis gr. 273 (Y-III-3) (s. XI) and Par. Coislinianus 267 (s. XII). All these MSS originate in Southern Italy.

¹⁰ See MSS Vat. gr. 1809 and Cantabrigiensis Collegii s. Trinitatis 0. 3. 48 (s. XII); P. CANART, *La deuxième lettre à Thomas ...*, 419–424. One could add a third MS, namely MS Par. gr. 1277 (s. XIII). Under the title Ἐπιστολὴ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Μαξίμου πρὸς τὸν κύριον Θωμᾶν we find on f. 247^{r-v} the text of the introduction (= ed. CANART, 429, 4–431, 40).

¹¹ Catal. RR (= M. RICHARD, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, 2^e édition, Paris, 1958) n° 743, 159–161: s. XII; catal. RR n° 41, III. 2, 1024: s. X.

We would rather accept the date which has been kindly proposed by O. Kresten and E. Gamillscheg, namely the first half of the eleventh century. One can find a copy of the πίναξ in R. BRACKE, *Ad sancti Maximi vitam. Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor* (ca. 580–662), Diss., Leuven, 1980, between pages 194 and 195.

¹² Catal. RR n° 864, col. 98 (Kollar didn't mention that the copyist doesn't complete his program). The existence and the significance of the πίναξ were disregarded in catal. RR n° 861, 11.

qu. Thal., epp. 6. 7. 11, or. dom., epp. 4. 8. 9. 1. 19. 12. 13. 15, Amb. Th. Amb. Io., Pyrr., opusc. 1. 2. 3. 4. 5. 7. 8. 9, myst., exp. Ps. 59, ascet., carit. 1-4, cap. theol., cap. xv, comput., \mp dial. Trin. 1-3.

From the differences which exist between the $\pi\nu\alpha\xi$ and the actual contents of the above MSS one can discern precisely three stages of development:

a) At the outset the $\pi\nu\alpha\xi$ might have been in perfect harmony with the contents of the corpus for which it was designed. Up to the present we have been unable to find such a MS ¹³, but without such a prototype it is impossible to account for the fragmentary numbering of Maximian works in some existent MSS:

| | Angelicus gr. 120 | Par. gr. 886 | Par. Coislin. 90 | Vind. suppl. gr. 1 |
|------------|-------------------|-----------------|------------------|--------------------|
| ep. 7 | γ' | γ' | — | γ' |
| ep. 11 | — | δ' | — | — |
| or. dom. | ϵ' | ϵ' | — | ϵ' |
| ep. 4 | ¹⁴ | ζ' | — | ζ' |
| ep. 8 | — | — | ζ' | — |
| ep. 9 | — | — | η' | — |
| ep. 1 | — | — | θ' | — |
| ep. 19 | — | — | — | — |
| ep. 12 | — | — | $\iota\alpha'$ | — |
| ... | | | | |
| opusc. 8 | $\kappa\gamma'$ | $\kappa\gamma'$ | — | desinit imperfecte |
| ... | | | | |
| carit. 1-4 | $\kappa\eta'$ | $\kappa\eta'$ | ¹⁵ | |

¹³ Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, I: Quaestiones I-LV una cum Latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita ediderunt C. LAGA et C. STÉEL (Corpus Christianorum Series Graeca, 7), Turnhout, 1980, XLVI. Because of the existence of MS Genevensis gr. 30 (see below: footnote 23) the younger MS* Taurinensis C. III. 3 (gr. XXV. b.V. 5 Pasini) cannot be the prototype of the corpus concerned. Θεοφάνης ταπεινός και ἁμαρτωλός μοναχός surely was not the copyist of MS Genevensis gr. 30 (see K. & S. LAKE, Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200, VI, 394-395, 396-398, 400-403; Specimina codicum Graecorum Vaticanorum collegerunt P. FRANCHI DE' CAVALIERI et I. LIETZMANN, editio iterata et aucta, Berolini - Lipsiae, 1929, XI and 19). So Theophanes surely was not the compiler of a Maximian corpus.

¹⁴ On our microfilm the place where we should expect to find the number ζ' is overexposed.

¹⁵ The corresponding part of MS Par. Coislinianus 90 is lost since the XIVth century; catal. RR 667, 78-79. As to MSS Vind. suppl. gr. 1 and Par. Coislin. 90 we cannot discern, whether they represent stage (b) or stage (c).

b) All MSS actually containing the type of corpus concerned have already inserted three Maximian works which in all likelihood were not to be found in the prototype, as neither in the *πίναξ* nor in the fragmentarily preserved numbering were they taken into account. One has to date this second stage of development to the first quarter of the eleventh century, since it was attested in *Taurinensis C. III. 3 (gr. XXV. b. V. 5 Pasini), which unfortunately was destroyed in the fire of 1904. The order of the works is:

qu. Thal., **opusc. 13**, epp. 6. 7. 11, or. dom., epp. 4. 8. 9. 1. 19. 12. 13. 15, Amb. Th., Amb. Io., Pyrr., opusc. 1. 2. 3. 4. 5. 7. **6. 14**. 8. 9, myst., exp. Ps. 59, ascet., carit. 1–4, cap. theol., cap. xv, comput., ± dial. Trin. 1–3.

As one can easily see the opusc. 13. 6. 14 were interpolated at this stage and remained in the corpus later on.

c) MSS Angelicus gr. 120 and Par. gr. 886 are obviously representative of the final stage of development, since they added at the end of the corpus (which was extended with opusc. 13. 6. 14) the so-called first recension of the Vita s. Maximi BHG 1234¹⁶.

Exactly the same order of Maximian works is maintained in MSS which contain only a part of the corpus. So we find:

opusc. 13, epp. 6. 7. 11, or. dom., epp. 4. 8. 9. 1. 19. 12. 13. 15, Amb. Th., Amb. Io.

in MSS Gudianus gr. 39, Vat. gr. 507 (f. 152r–319v), Monacensis gr. 83 (f. 51r–263v) and Par. suppl. gr. 228 (f. 1r–137r)¹⁷.

¹⁶ R. DEVRESSE, La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions, in *Analecta Bollandiana*, 46, 1928, 10; R. BRACKE, Ad sancti Maximi vitam ..., 186–235.

¹⁷ The meaning of the term 'codex Blacchi' is still unclear. There is no helpful information in B. N. ΤΑΤΑΚΗ, Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρής (1605/7–1685). Φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος (Βιβλιοθήκη τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βενετίας Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν, 5), Venezia, 1973.

There seem to have been two or three codices Blacchiani:

(a) With regard to qu. Thal. see Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, I, ... ed. C. LAGA-C. STEEL, LXXXIV–LXXXV.

b) We could not find the codex Blacchi from which Combefis noted variants on opusc. 1–9; see catal. RR n° 668, 308–309.

c) But the notes on epp. 6. 7. 11, or. dom., epp. 4. 1. 19. 12. 13. 15, Amb. Th., Amb. Io., which Combefis has taken from a codex Blacchi or a codex Venetus, can all be found – in this order – in MS Par. suppl. gr. 228 (s. XVI). In that MS the text of Amb. Io. ends abruptly on f. 137r mid line 29 on the words ἐπ' αὐτῷ τῆς ἀναγωγῆς (1388 B2–3), that is to say exactly at the place where Combefis notes in the margin

The origin of the «Constantinopolitan corpus»

Of the above corpus there is no trace in MSS originating from Southern Italy, Cyprus, Jerusalem or Patmos. As the oldest MSS containing it were for a long time preserved in Constantinople, one could accept the name «Constantinopolitan corpus» without determining now more precisely the place(s) of origin.

With regard to the origin of the above mentioned type of Constantinopolitan corpus one has a terminus ante quem on the basis of the burnt MS *Taurinensis C. III. 5 (gr. XXV. b. V. 5 Pasini), namely the beginning of the eleventh century¹⁸. But there is also another type of the same corpus, of which a later stage is completely attested in the MSS Vat. gr. 1502 and its copies Monacensis gr. 363¹⁹, Marcianus gr. 136²⁰ and Vat. gr. 505. The Vat. gr. 1502 brings us to the very beginning of the twelfth century. So one should be inclined to think that this second type of Constantinopolitan corpus originated later than the first type and was dependent on it²¹, if there did not exist the much older MS Genevensis gr. 30. The thirty folia which are preserved from it now contain only the end of this type of corpus:

of his prepared edition (MS Par. Archives Nationales, M. 834 (ms. 2292), liasse n° 1, f. 159^r marg. int.): «Hactenus Codex singulari humanitate a Reverendissimo Abbate Gerasimo Blacho Venetiis missus» (correxit ipse Combefisius). See also Jean Scot. Commentaire sur l'évangile de Jean. Introduction, texte critique, traduction, notes et index de E. JEAUNEAU (Sources chrétiennes, 180), Paris, 1972, 386–387, footnote 3. If MS Par. suppl. gr. 228 is not a codex Blacchi, it would be its twin.

¹⁸ See footnote 13. One could add here J. IRIGOIN, Centres de copie et bibliothèques, in: Byzantine Books and Bookmen. Dumbarton Oaks Colloquium 1971, Washington D. C., 1975, 23; M. VOGEL-V. GARDTHAUSEN, Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance (Zentralblatt für Bibliothekswesen. Beihefte, XXXIII), Leipzig, 1909, 145.

In Oehler's introduction (1029–1030) we read «... Taurinensem reg. XXIV ...», which obviously is a misprint for Taurin. gr. XXV.

¹⁹ P. SHERWOOD (The Earlier Ambigua ..., 24–25, 41, 43) needlessly noted the variants of MS Monacensis gr. 363 (= M), which is a copy of MS Vat. gr. 1502 (= V).

²⁰ MS Marcianus gr. 136, f. 196^rb–200^ra (= 1321 D6–1336 B12), was copied by Bongiovanni and published in Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, postrema Lugdunensi multo locupletior atque accuratior, cura et studio Andreae Gallandii, t. XIV, Venetiis, 1781, Appendix, 153–158. See also the Prolegomena, VIII. This MS was already mutilated in the time of Bessarion; catal. RR n° 844, 78; catal. RR n° 845, 82–83.

²¹ So Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, I, ... ed. C. LAGA-C. STEEL, CXI.

± dial. Trin. 1–5, anim. and the so-called second recension of the Vita s. Maximi BHG 1234 ²².

For palaeographical reasons MS Genevensis gr. 30 should be dated before the year one thousand ²³. There are no indications that this MS could also be identified with the origin of the Constantinopolitan corpus. So this origin still has to be studied more precisely, but already we can be sure that the terminus ante quem lies at the latest at the end of the tenth century.

It is more difficult to determine the terminus post quem. Here we can only use the argumentum e silentio. There are three places where we should expect to find at least an echo of the existence of the Constantinopolitan or another corpus:

a) The Vita s. Maximi

It is natural to find a very limited list of Maximian works in the recensio Mosquensis BHG 1233 m ²⁴, which originated at the end of the seventh century, and in the premetafrastic summary which was made from it in the eighth century, namely the "Αθλησις ἐν ἐπιτόμῳ BHG 1236 ²⁵. But it is surprising to find basically the same list in the so-called second recension of the Vita s. Maximi BHG 1234 ²⁶, which originated in Constantinople ²⁷ somewhere in the tenth century. If a corpus was already in existence at that time, one would expect that the author of the second recension should have been well informed about it.

²² R. DEVREESSE, *La vie de S. Maxime le Confesseur ...*, p. 11; R. BRACKE, *Ad sancti Maximi vitam ...*, 236–273.

²³ The dates mentioned in the catalogues are quite different: J. SENEBIER, *Catalogue raisonné des manuscrits conservés dans la Bibliothèque de la Ville et République de Genève*, Genève, 1779, 38–41 (s. IX); catal. RR n° 87 (off-print), 50 (s. XI); catal. RR n° 42, 197 (s. XI). O. Kresten and E. Gamillscheg would suggest a date at the latest around the year one thousand.

²⁴ The term recensio Mosquensis dates from the time when this text was only known from MS Mosquensis synodi gr. 380 (162), a. 1022; Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris..., 336 col. b; R. DEVREESSE, *La vie de S. Maxime le Confesseur ...*, 12–13. Today we also have at our disposal MSS Athon. Iberorum 424 (53), f. 361v–389v (s. XVI) and Athon. Dionysiu 143, a. 1632/1633, f. 560r–586v; R. BRACKE, *Ad sancti Maximi vitam ...*, 327–383.

²⁵ R. BRACKE, *ibid.*, 384–407.

²⁶ R. DEVREESSE, *La vie de S. Maxime le Confesseur ...*, 18, 24–22, 16.

²⁷ According to MS CP. Panagias 17 (s. XI), f. 188ra the so-called second recension is written παρὰ Μιχαὴλ μοναχοῦ τοῦ Ἐξαβουλίτου μονῆς τοῦ Στουδίου.

Anyhow in the description of the Ambigua we do not find the name of Dionysius and the name of Gregory together. So one is inclined to think that the author of the second recension of the *Vita s. Maximi* BHG 1234 did not know a corpus in which the Amb. Th. preceded the Amb. Io. All preserved MSS of the Amb. Th. mention the names of Dionysius and Gregory together. Michael Exabulites seems to have known neither a corpus nor the Amb. Th.

b) The Bibliotheca of Photius

In his description of Maximian works Photius mentions the Amb. Th. together with the *Epistula secunda ad Thomam* ²⁸. About the Amb. Io. he is silent in three languages. Thus we can assume that in all probability he did not know the Amb. Io. and we are certain that he read the Amb. Th. and the *Epistula secunda ad Thomam* in a MS which did not contain the Amb. Io.

We know only one MS in which the Amb. Th. are immediately followed by the *Epistula secunda ad Thomam*, namely MS Cantabrigiensis Collegii s. Trinitatis O. 3. 48 from the beginning of the twelfth century ²⁹. Although the original end of Amb. Th. has been lost in this MS and was rewritten in the seventeenth century on f. 139^{r.v} ³⁰, we are sure that the title Τοῦ αὐτοῦ πρὸς τὸν αὐτόν on f. 141^r lin. 1 refers to the *Epistula secunda ad Thomam* and that between the Amb. Th. and the *Epistula secunda ad Thomam* the Amb. Io. was never to be found.

So the description of the Ambigua by Photius and the order in MS Cantabrigiensis Collegii s. Trinitatis O. 3. 48, which generally reflects a very old tradition, corroborate each other at least on this particular point. The order which Photius was describing really existed in a MS of the VIIth–IXth centuries.

²⁸ Photius, *Bibliothèque*, t. III («Codices» 186–222), texte établi et traduit par R. HENRY (Collection byzantine, 10. 3), Paris, 1962, 87, 22 – 88, 39; P. CANART, *La deuxième lettre à Thomas ...*, 415–417.

²⁹ Catal. RR n° 260, 231–232 (s. XIII); we are inclined to accept the date suggested by P. CANART (*ibid.*, 419). This MS was used by Thomas Gale for his edition of Amb. Th.; see E. JEAUNEAU, *La traduction érigénienne des Ambigua de Maxime le Confesseur: Thomas Gale (1636–1702) et le Codex Remensis*, in: Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, Colloque International du C. N. R. S., Paris, 1977, 139, footnote 4.

³⁰ We doubt whether f. 140 ever existed.

Also in the rest of Photius' descriptions of Maximian works there is no indication of the existence of the Constantinopolitan corpus. The titles and the order of the quoted works are quite different from the titles and the order we actually find now in the MSS containing that corpus. We should not make the mistake of Henry, who claimed that Photius found the Maximian works in no order at all ³¹. We should rather keep Photius' descriptions in mind when we are trying to reconstruct the older stages of the manuscript tradition.

c) Scotus' Latin translation

While Photius did not read the Amb. Io., this work was the sole Ambigua with which also in the ninth century, John Scotus Eriugena was acquainted. The MS(S) which Scotus used for his translations of the qu. Thal. and of the Amb. Io. seem(s) to be lost. As Scotus was influenced by these two Maximian works only, there is a good reason to believe that he used just one MS containing both works. The existence of such a MS can be supposed, because such an arrangement still exists in the MS Hierosolymitanus s. Sepulchri 20. In that MS the Amb. Io. follow immediately on the qu. Thal. on f. 298^r. It is true the MS Hieros. s. Sepulchri 20 is mutilated at the end, so that we cannot be absolutely sure that the Amb. Io. were not followed by the Amb. Th. ³². But fortunately there are two other MSS which prove that the Amb. Io. were transmitted separately, namely MSS Taurinensis C. III. 14 (gr. XXXV. b. V. 15 Pasini) ³³ and Sinaïticus gr. 398 ³⁴. In both MSS the Amb. Io. are the first work.

There remains also the fact that the Amb. Th. are transmitted separately in a series of MSS which do not rely on the Constantinopolitan corpus: Par. gr. 1097 (a. 1055), Oxon. Baroccianus gr. 128 (s. XI),

³¹ Photius, *Bibliothèque*, t. III, ... ed. R. HENRY, 87, footnote 2.

³² Catal. RR n° 444, I, 80–82. In the supposition that this eleventh century MS once contained the whole text of Amb. Io., it was composed of about 555 folia. See also P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua* ..., 3, footnote 6; the unidentified text on f. 348^{r-v} is 1148 B7–1149 A3 (κακῶν ἄγονον ἔξιν – ἀλοθητῶν).

³³ Catal. RR n° 825, I, 140–141. The descriptions by Fr. COSENTINI (catal. RR n° 76, t. 28, 1922, 38: «... in stato inservibile ...») and by G. DE SANCTIS (catal. RR n° 827, 582: «... conservato da carte 178 al fine») are incorrect. This MS is wrongly listed among the MSS containing only excerpts by P. SHERWOOD (*The Earlier Ambigua* ..., 3). My wife Alice put in order the whole MS; so we can confirm here that this MS once contained the whole Amb. Io. Up to the present we have not been able to see the MS personally; we are unable to decide from the microfilm if the date indicated by Pasini (s. X) is realistic.

³⁴ Catal. RR n° 767, 95; catal. RR n° 769, 215–217.

Athon. Vatopediu 475 (s. XIII), Vat. Reginensis gr. 37 (s. XV), Athon. Dionysiu 274 (s. XVI), Dionysiu 275 (s. XVII), Par. gr. 888 (s. XVII).

From these three cases it would appear that in the ninth century and at the beginning of the tenth century a Constantinopolitan corpus did not exist. We also see that the Amb. Th. and the Amb. Io. are only transmitted together and in that order in MSS which have been influenced by the Constantinopolitan corpus. In any case neither the author of the second recension of the Vita s. Maximi BHG 1234 nor Photius nor Scotus were aware of a MS in which the Amb. Th. and the Amb. Io. were combined.

An ancient numbering of the Ambigua?

The number seven in the cross-reference of opusc. 1³⁵ would suggest that the Ambigua were numbered. In the supposition that Maximus brought together the Amb. Th. and the Amb. Io. the common opinion is that the Ambigua were already numbered before that time by the author himself. In that case it is curious that Maximus did not use a number in referring from qu. Thal. 39 to Ambiguum 67. Instead of that he refers in a very general and inaccurate way: ἔχετε δὲ περὶ τούτου πλατύτερον ἐν τοῖς Ἀπόροις εἰς τὸν περὶ τῆς ἀγίας Πεντηκοστῆς λόγον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου³⁶. At this place Sherwood remarked: «Maximus' memory failed him; the passage in Amb. 67 is less than a third the length of the relevant part of Thal 39»³⁷. We do not believe that Maximus would have referred to Amb. 67 like that, if he himself had numbered his Ambigua after combining them.

Supposing thus that the Amb. Th. and the Amb. Io. were brought together in the tenth century by the compiler of a corpus, there are two possibilities: either the Amb. Th. and the Amb. Io. did not have a numbering before that time or had their own numberings. In the first case the numbering was introduced by the compiler, in the latter case two existing numberings were adjusted to a new order.

Anyhow one cannot treat of this subject definitively before the manuscript tradition of opusc. 1 is investigated and before the problems of the cross-references in the whole Maximian work are studied thoroughly.

³⁵ See footnote 7.

³⁶ Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium, I, ... ed. C. LAGA-C. STEEL, 261, 59–61 and IX.

³⁷ P. SHERWOOD, The Earlier Ambigua ..., 69, footnote 28.

In his Latin translation John Scotus Eriugena has a numbering starting from the Prooemium of the Amb. Io. It has long been a matter of doubt whether Scotus invented that numbering himself or found it in the Greek MS he was using ³⁸.

There are indeed Greek MSS which actually have a roughly corresponding numbering, though they do not start from the number one. Here we give the beginnings of those numberings:

| MSS | | | | | |
|---------------|-------------|--------|-------------------|-------------------|--------------|
| | division by | | Vat. gr. 504 | Gudianus gr. 39 | |
| PG 91 | Sherwood | Scotus | Barberin. gr. 587 | Monacensis gr. 83 | Vat. gr. 507 |
| 1061 A3 | prooemium | I | να' | μζ' | ρλς' |
| 1065 A4 | 6 | II | νβ' | μη' | ρλζ' |
| 1068 D1 | 7 | III | νγ' | μθ' | ρλη' |
| 1101 D1 | 8 | IV | νδ' | ν' | ρλθ' |
| 1105 B14 | 9 | V | νε' | να' | ρμ' |
| 1105 C10 | 10. 1 | VI. 1 | νς' | νβ' | ρμα' |
| 1112 A7 | 10. 2 | VI. 2 | νζ' | — | — |
| 1112 C1 | 10. 3 | — | νη' | — | — |
| 1112 D4 | 10. 4 | VI. 3 | νθ' | — | — |
| 1117 A1 | 10. 5 | VI. 4 | ξ' | νγ' | ρμβ' |
| 1117 B7 | 10. 6 | VI. 5 | ξα' | νδ' | ρμγ' |
| ³⁹ | 10. 7 | VI. 6 | ξβ' | — | — |
| 1117 C13 | 10. 8 | VI. 7 | ξγ' | νε' | ρμδ' |
| 1120 A14 | 10. 9 | VI. 8 | ξδ' | νς' | ρμε' |

³⁸ M. CAPPUYNS, Jean Scot Érigène, Louvain, 1933, 168, footnote 2: «La division en chapitres (...) doit être l'œuvre de Jean Scot». P. SHERWOOD, An Annotated Date-List ..., 32: «It is Maximus himself who numbers the chapters of the Ambigua»; ID., The Earlier Ambigua ..., 30–33. P. E. DUTTON, Raoul Glaber's 'De divina quaternitate': an unnoticed reading of Eriugena's translation of the Ambigua of Maximus the Confessor, in Mediaeval Studies, 42, 1980, 441, footnote 49: «It is possible that the system of numbering the Ambigua employed by Eriugena reflects an older Greek manuscript tradition».

Usually Scotus was also very careful in translating all scholia and notes he found in his Greek MS. That is why we have to examine each text thoroughly before attributing it to Scotus. Some of his scholia and notes surely are translations of a Greek text, as for instance the note at 1197 B7: MS Par. Mazarine 561, f. 83^r marg. ext.: Pavor ex magnis visionibus efficitur, stupor vero ex magnis fit vocibus. Pavorem namque fantasia componit, stuporem vero sonitus.

Up to now we have had access to the corresponding Greek text in MSS Vat. gr. 504, Vat. gr. 1502 (and its copies: Monacensis gr. 363 and Marcianus gr. 136), Par. Coislinianus 90, Marcianus gr. 504, Athon. Panteleimon 548, Ambrosianus B 137 sup.: Σημειώσαι ὅτι ἡ κατάπληξις ἐκ μεγάλων γίνεται θεαμάτων, ἡ δὲ ἐκπληξις ἐκ μεγάλων φωνῶν· τὴν μὲν γὰρ φαντασία συνίστησι, τὴν δὲ ψόφος.

³⁹ The text of the Θεωρία τοῦ ἀβρόχου φυράματος τῶν ἀζύμων has been published

In any of these numberings there are obvious mistakes, but one could not explain them by assuming that by some lucky chance Scotus and the copyists of the different Greek MSS all gave a separate number to the prooemium. Because of the care with which he habitually treats his Greek MS we are rather inclined to think that Scotus reproduces an existing division.

Conclusion

From the manuscript tradition it is clear that Maximus did not combine the Amb. Th. to the Amb. Io. The widespread order we find in Oehler's edition simply reflects an order which was introduced in the tenth century by the compiler of the Constantinopolitan corpus or its immediate ancestor.

It is likely that the numbering we find in Scotus' Latin translation reproduces an old Greek numbering. It still remains doubtful whether that numbering was added by Maximus himself.

by P. SHERWOOD (The Earlier Ambigua ..., 41). In MS Gudianus gr. 39 the text is written in the exterior margin of f. 141^r, but Oehler did not pay attention to the marginalia; see 1185-1186, footnote 6: «Doleo me eo quo libri copiam habebam tempore oculorum valetudine prohibitum fuisse quominus ea quoque, minutissimo caractere exarata, mihi transcriberem». This text is missing in MSS Angelicus gr. 120, Par. gr. 886, Vind. suppl. gr. 1, Vat. gr. 507 and Monacensis gr. 83.

List of cited MSS

Greek MSS:

- Ambrosianus B 137 sup.
 Athon. Dionysiu 143, 274 and 275
 Iberorum 424 (53)
 Panteleimon 548
 Vatopediu 164 and 475
 Cantabrigiensis Collegii s. Trinitatis 0. 3. 48
 Universitatis 54 (Dd. II. 22)
 CP. Panagias 17
 Cryptensis B. α. IV
 Genevensis gr. 30
 Hierosolymitanus s. Sepulchri 20
 Leidensis Scaligeranus 33
 Monacensis gr. 83 and 363
 Mosquensis synodi gr. 380 (162)
 Oxoniensis Baroccianus gr. 128
 Par. Archives Nationales M. 834 (ms. 2292)
 Par. gr. 886, 888, 1097, 1277 and 2402
 Coislinianus 90 and 267
 suppl. gr. 228
 Romanus Angelicus gr. 120
 Sinaïticus gr. 398
 Scorialensis gr. 273 (Y-III-3)
 *Taurinensis C. III. 3 (gr. XXV. b. V. 5 Pasini)
 Taurinensis C. III. 14 (gr. XXXV. b. V. 15 Pasini)
 Vat. gr. 504, 505, 507, 1502 and 1809
 Barberin. gr. 587
 Reginensis gr. 37
 Venetus Marcianus gr. 136 and 504
 Vind. suppl. gr. 1
 Wolfenbüttel Gudianus gr. 39

Latin MSS:

- Par. Mazarine 561

RUDOLF RIEDINGER

DIE LATERANSYNODE VON 649 UND MAXIMOS DER BEKENNER

Die Lateransynode von 649 ist gewiß kein Konzil, dessen Geschichte und Lehrinhalt man allgemein als bekannt voraussetzen könnte. Als erster sah sich Erich Caspar im Jahre 1932 dazu genötigt, sich diese Konzilsakten näher vorzunehmen, weil er dabei war, innerhalb seiner «Geschichte des Papsttums» auch das Leben Papst Martins I. genauer zu beschreiben, der diese Synode nach Aussage der Akten geleitet und ihr Ergebnis bestimmt hatte. Caspar hat sich neben dem Aktentext bei Hardouin und Mansi auch um die handschriftliche Überlieferung bemüht, konnte aber nicht allzu tief in diese eindringen, wenn er sein eigentliches Ziel als Historiker erreichen wollte. Das Ergebnis seiner Forschungen, so weit es die Sprachenfrage betrifft, läßt sich etwa so zusammenfassen: Unter der richtungweisenden Leitung Papst Martins fand im Oktober 649 im römischen Lateranpalast eine Synode von 105 Konzilsvätern gegen die Monotheleten statt, deren lateinisch geführte Diskussionen uns der lateinische Aktentext erhalten hat. Während der zweiten von fünf Sitzungen traten 38 griechische Mönche auf, die ihre Hilfe anboten, um die gesamten lateinisch geführten Verhandlungen sogleich ins Griechische zu übersetzen. – Caspar findet diese Vorgänge mit Recht bemerkenswert und schließt daraus, daß wir nicht nur einen lateinischen Aktentext besitzen, der von Konzil und Papst autorisiert wurde, sondern daß auch dessen griechische Übersetzung in gleicher Weise als authentisch zu gelten habe. Nach Caspar besitzen wir also einmal den lateinischen Protokolltext der Synode und zum anderen dessen autorisierte griechische Übersetzung aus dem gleichen Jahre 649.

Eduard Schwartz konnte seine umfangreiche Edition der Konzilsakten vor allem deshalb in 25 Jahren technisch bewältigen, weil er für viele Texte eine Hardouin-Ausgabe in ihre einzelnen Blätter zerlegte, die Textvarianten der Hss. an den Blatträndern oder auf angeklebten Blättern notierte und diese so eingerichteten Blätter der Druckerei übergab. In den Jahren 1914–1940 gab es noch Druckereien, die mit dem Schriftbild eines griechischen Druckes aus dem 18. Jahrhundert ebenso zurechtkamen wie mit handschriftlichen Eintragungen des Herausgebers. Ich erwähne das deshalb, weil man heute nicht mehr in der gleichen Weise vorgehen kann, vielmehr gezwungen ist, den gesamten Text mit der Feder aus den Hss. in Kollationsbücher zu übertragen, um daraus ein völlig eindeutiges maschinenschriftliches Ms. herzustellen. Diese Arbeitsweise ist erheblich aufwendiger als die von Schwartz, sie zwingt aber auch einen Editor, der von der Qualität eines Eduard Schwartz weit entfernt ist, dazu, sich dauernd von links nach rechts und von rechts nach links zu vergewissern, welches lateinische Wort dem parallelen griechischen entspricht. Bei Mansi gibt es ja bisweilen Seiten, wo die griechischen und lateinischen Spalten eine Höhendifferenz von 10–15 cm aufweisen, wodurch es praktisch unmöglich wird, den Fortgang beider Texte exakt zu vergleichen. Es war notwendig, auf diese technischen Details hinzuweisen; das gebietet nicht nur die Fairneß gegenüber Erich Caspar und dessen Voraussetzungen, meine eigenen Erkenntnisse, die sich von denen Caspars so stark unterscheiden, wären ohne diese Details ebenfalls in so kurzer Zeit nicht glaubwürdig zu umschreiben.

Erst bei der maschinenschriftlichen Ausarbeitung des Ms. der Lateranakten fielen mir gewisse Unstimmigkeiten auf, die ich – von Caspars Ansichten beeindruckt – vorher nicht beachtet hatte. So bietet der griechische Aktentext nur vor der ersten dieser 5 Sitzungen ein Datum und eine Präsenzliste, während der lateinische Aktentext fünf identische Präsenzlisten enthält und jede der fünf Sitzungen einzeln datiert. Der griechische Aktentext teilt die einzelnen Sitzungen in mehrere Kapitel (κεφάλαια) ein und setzt vor jede der 5 Sitzungen kurze Inhaltsangaben (ὑποθέσεις). Vor den in diesen Akten vorgelegten Briefen bezeichnet er das Korpus des Briefes mit τὸ ὅρος und hebt deren Unterschrift mit ἡ ἐπιγραφή vom Briefkorpus ab. Das alles fehlt in den lateinischen Hss. und daher auch in den Drucken, deren Herausgeber den lateinischen Aktentext als entscheidend ansahen. Das waren zunächst nur vieldeutige Hinweise auf die Unterschiede zwischen dem lateinischen und griechischen Aktentext. Im folgenden beschreibe ich einige Passagen, die allmählich

zur Erkenntnis einer Situation führten, die sich von derjenigen diametral unterscheidet, die Caspar als historische Tatsache angesehen hatte.

In einer Rede Papst Martins wird von den Häretikern gesagt: οὗτος τελευτᾷ μετὰ ἀπαιδευτών, wofür Martin den Vulgatatext verwendet: ipse morietur quia non habuit scientiam. Darauf folgen jedoch sogleich die Worte: hic deficit cum imprudentibus. Wenn Martin diese Rede gehalten hätte, dann hätte er also den Vers Prov. 5, 23 in seiner lateinischen Rede unmittelbar nacheinander doppelt zitiert, einmal in der Vulgata-Version und noch einmal in einer anderen, die dem LXX-Text wörtlich entspricht. Ist das vorstellbar?

In der 5. Sitzung gibt es eine stilistisch höchst anspruchsvolle Rede, die der «Synode» zugeschrieben wird. Darin werden die Verse Nahum 3, 5–7 zitiert, unter anderem die Worte: καὶ ἔσται πᾶς ὁ ὄρων σε καταβήσεται ἀπὸ σοῦ = und es wird sein: jeder, der dich sieht, wird vor dir zurückweichen. Dafür steht in den lateinischen Hss. jedoch: et erit omnis qui te uiderit *uociferabit* a te = jeder, der dich sieht, wird vor dir *schreien*. – An dieser Stelle griffen die alten Herausgeber zu ihrer Bibel und korrigierten die lateinischen Hss. der Lateranakten, indem sie schrieben: et erit omnis qui te uiderit *resiliet* a te. – Wie aber kommen die lateinischen Hss. zu *uociferabit*, das an dieser Stelle ganz unsinnig ist? Sie hatten in ihrer griechischen Übersetzungsvorlage nicht καταβήσεται, sondern καταβοήσεται gefunden. – Hier liegt also eindeutig ein Lese- oder Übersetzungsfehler vom Griechischen zum Lateinischen vor.

Um Ihre Aufmerksamkeit nicht über Gebühr zu beanspruchen, muß ich es mir versagen, weitere gleichgeartete Passagen vorzuführen. Die einzig mögliche Schlußfolgerung aus diesen Textstellen kann aber nur lauten: Hier wird nicht ein lateinischer Protokolltext ins Griechische übertragen, hier wird vielmehr ein griechischer Grundtext ins Lateinische übersetzt.

Ich gestehe, daß auch mir bei dieser Schlußfolgerung schwindelte, wenn ich an Papst Martin und seine Bischöfe im Lateranpalast dachte, denn diese Männer hatten ja ihre Verhandlungen gewiß nicht in griechischer Sprache geführt. Wo aber kam dann der griechische Aktentext her, der hier ins Lateinische übersetzt wird? Was sollte man von all dem halten? Wo lief das hinaus?

Ich habe dann etwas getan, worüber die Philologen verschiedener Meinung sind: Die lateinischen Texte der Lateransynode und die des VI. ökumenischen Konzils von 680/81 wurden an einer Rechenanlage auf Magnetband gespeichert und lexikographisch ausgewertet. Ich habe das

nicht deshalb getan, weil ich mit der Mode der Zeit computer-gläubig wäre, sondern allein deshalb, weil ich in einem Computer ein Instrument sehe, mit dessen Hilfe Tatsachen sichtbar gemacht werden können, die dem normalen Leser, der ja «in Längsrichtung» liest, niemals bewußt werden können. Ein Computer kann z. B. die *Anzahl* jeder Zeichenfolge (= jedes Wortes) in einem bestimmten Text genau angeben, er kann die *Position* eines jeden Wortes verzeichnen und er kann *jedes Wort an jeder Stelle zusammen mit seinem Kontext ausdrucken*. – Das aber sind Fähigkeiten, die kein Philologe besitzt.

Mit diesem mechanisch erstellten Instrumentarium habe ich einen Text bearbeitet, der die besten Voraussetzungen dafür bot, die Eigenarten dieser beiden lateinischen Konzilstexte deutlich zu machen. Die 11 Fragmente des Theodoros von Pharan werden sowohl in den Akten der Lateransynode als auch in denen des VI. Konzils vorgelegt. Ihr griechischer Grundtext stimmt in beiden Konzilsakten nahezu wörtlich überein. Eine kritische Ausgabe dieser 11 Fragmente, die zu den Basistexten der monenergetischen und monotheletischen Diskussion gehören, wäre an sich schon ein erstrebenswertes Ziel. In diesem Zusammenhange aber kam es auf die beiden lateinischen Übersetzungen an, die – von jeweils anderen Übersetzern – im Jahre 649 und in den Jahren 682–701 vorgenommen worden sind. Anders als bei den Papstreden in den Lateranakten, wo es theoretisch kontrovers bleiben konnte, ob der lateinische oder der griechische Text das Original ist, handelt es sich bei den 11 Fragmenten des Theodoros von Pharan unbestreitbar um griechische Originaltexte. Deren lateinische Übersetzungen mußten also Erkenntnisse liefern, die weit über diese relativ kurzen Textstücke hinausreichen.

Bei dieser Untersuchung, die nahezu jedes Wort berücksichtigte, wurde mit Wortstatistik gearbeitet und auf diese Weise der Nachweis geführt, warum die Übersetzer der Lateranakten (= L) ein bestimmtes Wort, die des VI. Konzils (= K) aber ein anderes als Übersetzung (Äquivalent) desselben griechischen Wortes verwendeten. Dafür einige Beispiele:

| | | | | | | | |
|-----------|---|------------------|---|---------|---|---|---------|
| νοῦς | = | K mens | K | 45 mal | : | L | 29 mal |
| | = | L intellectus | K | 5 mal | : | L | 55 mal |
| σοφωτάτην | = | K sapientissimam | K | 18 mal | : | L | 7 mal |
| | = | L prudentissimam | K | 7 mal | : | L | 16 mal |
| ὅτι | = | K quia | K | 221 mal | : | L | 170 mal |
| | = | L quoniam | K | 47 mal | : | L | 211 mal |
| σαφῶς | = | K manifestum | K | 13 mal | : | L | 4 mal |
| | = | L luculenter | K | 3 mal | : | L | 13 mal |

Diese wortstatistischen Vergleiche haben folgenden Sinn: Wie jeder weiß, der mehrere Sprachen kennt, kann man ein bestimmtes Wort einer Sprache meist mit mehreren verschiedenen Wörtern (Synonyma) der anderen Sprache übersetzen. Es wird also in Übersetzungen solche Wörter geben, die von dem einen Übersetzer vorgezogen werden, während ein anderer Übersetzer dieselbe Wendung lieber anders wiedergibt. Beide Übersetzungsvarianten können technisch durchaus «richtig» sein, ihre Unterschiede liegen nur in einem exakt schwer faßbaren Sprachkolorit.

Der Computer weiß von diesem Sprachkolorit natürlich nichts, er begreift nicht einmal, daß das lateinische Wort «sine» im Deutschen «ohne» oder «laß» heißen kann. Aber der Computer kann die Wörter zählen, und dann hat es eben etwas zu bedeuten, wenn das Wort «intellectus» in den Lateranakten 55 mal vorkommt, in den erheblich längeren Akten des VI. Konzils aber nur 5 mal. Setzen wir einmal voraus, was noch weiter zu beweisen ist, dann läßt sich salopp sagen: Die Übersetzer des VI. Konzils mochten das Wort «intellectus» nicht, den Übersetzern der Lateranakten aber fiel es bei jeder Gelegenheit ein, also nicht nur für das griechische *voûς*.

Der Nachweis solcher Wörter, die statistisch gesehen so häufig verwendet werden, daß sie geradezu Lieblingswörter genannt werden können, legt uns eine Überlegung nahe, die vielleicht nachdenklich machen kann. Der Text der Lateranakten besteht etwa zu 44 % aus Reden der Konzilsteilnehmer, zu 44 % aus Übersetzungen griechischer Briefe und Florilegien und zu etwa 12 % aus original lateinischen Briefen. Wenn wir annehmen, daß die Reden Papst Martins und seiner Bischöfe lateinisch gehalten worden sind, dann machen sie zusammen mit den 5 lateinischen Briefen 56 % der Lateranakten aus. Nur 44 % des Aktentextes wäre dann «Übersetzerlatein», bei dem man sich nicht zu wundern brauchte, wenn darin Lieblingswörter wie «intellectus» gehäuft vorkämen. In den übrigen 56 % des Textes jedoch müßten 26 % den Stil des Papstes wiedergeben, 18 % des Textes stammten von 5 Bischöfen verschiedener Sprechweise, und die 5 Briefe mit 12 % des Textes stammen ebenfalls von 5 verschiedenen lateinisch schreibenden Autoren. Wie sollte es bei lateinischen Texten so verschiedener Provenienz eine lexikalische Konsequenz von der Art geben, wie sie der Computer eindeutig belegt? Anders ausgedrückt: Wenn die lateinischen Texte der Lateransynode wirklich ein Dutzend verschiedener Männer als Verfasser hätten (wie man das bisher angenommen hat), dann müßten sich diese

verschiedenen Stilhöhen gegenseitig so ausgleichen, daß wortstatistisch überhaupt keine bevorzugten Wörter auffallen dürften.

Um Ihnen aus dem heutigen deutschen Sprachgebrauch einige Wörter vorzuführen, die man in diesem Sinne als «zeitbedingte Modewörter» bezeichnen kann, sei z. B. auf «genau!» verwiesen, das seit 10–15 Jahren den Sinn einer betonten Zustimmung besitzt. Seitdem der Regierende Bürgermeister von Berlin, Klaus Schütz, einmal sagte: «ich gehe davon aus», können Sie diese Formulierung täglich dutzendemale hören, immer dann und überall dort, wo man bisher sagte: «ich setze voraus» oder «ich nehme an». Vor 1938 hieß es allgemein «das schmeckt gut», nur in Niederschlesien «schmeckte es schön», so wie man sich heute einen «schönen Abend» wünscht, der früher völlig ausreichend ein «guter Abend» war. Wer früher ein «Lehrling» war, ist heute ein «Auszubildender» (Azubi), eine sprachliche Spitzenleistung deutscher Gewerkschaftsfunktionäre, gewiß nicht ohne «ideologische» Nebenbedeutung.

Nach dieser kabarettistischen Einlage werden Sie es verstehen, daß ich mir aus dem Wortmaterial der Lateranakten und der Akten des VI. Konzils solche Wörter herausgesucht habe, deren Vorkommen in beiden Synoden eine einseitige Häufung verrät, die aber andererseits keinerlei theologisch-dogmatische oder sonstwie erklärbare besondere Bedeutung besitzen. Es handelt sich dabei um

| | L : K |
|-------------|----------|
| ac si | 11 : 1 |
| aperte | 0 : 7 |
| apertissime | 24 : 1 |
| apertius | 10 : 1 |
| idipsud | 7 : 0 |
| ipsud | 17 : 0 |
| minime | 55 : 10 |
| propterea | 76 : 21 |
| quoniam | 211 : 47 |

Diese mehr als 500 Vorkommnisse von 9 Kleinwörtern wurden an jeder Stelle mit ihren griechischen Entsprechungen verglichen, ein Arbeitsgang, der sich in einem mündlichen Referat nicht darstellen läßt. Was sich hier aber mitteilen läßt, ist das überraschende Ergebnis dieser Untersuchung. Es stellte sich nämlich heraus, daß diese Wörter nur in

- a) Übersetzungen aus dem Griechischen und
- b) in den Reden der Konzilsteilnehmer vorkommen.

Keines dieser Wörter fand sich in den 5 original lateinischen Briefen der Synode. Was die längeren Übersetzungen griechischer Häretikertexte betrifft, so treten diese Wörter in einzelnen davon in derselben Häufigkeit auf, fehlen dagegen in anderen völlig.

Wenn wir ein Bild verwenden dürfen, so scheinen diese Kleinwörter Webfäden zu sein, die sich in bestimmten Textilien finden, während sie in anderen fehlen. Überträgt man dieses Bild auf die Lateranakten, so kann man wohl von verschiedenen Sprachschichten sprechen, die durch das Vorkommen oder durch das Fehlen dieser Wörter charakterisiert werden.

Lassen Sie mich das Ergebnis dieser Fadenzählung kurz zusammenfassen:

1. Diese Wörter fehlen in den 5 original lateinischen Briefen, die somit sprachlich aus dem Latein der Lateranakten herausfallen, aber mit ihren 12% Umfang keine entscheidende Beeinträchtigung der Wortstatistik bewirken.

2. Wenn diese Wörter in einzelnen Übersetzungen griechischer Häretikertexte fehlen, in anderen aber in gewohnter Häufigkeit auftreten, dann bedeutet das einerseits, daß bei der Herstellung des lateinischen Aktentextes für einige dieser griechischen Texte ältere lateinische Übersetzungen verwendet worden sind, die im päpstlichen Archiv zu Rom bereits vorhanden waren. Das gilt z. B. für die Ekthesis und für den Typos.

Solche Häretikertexte, für die man noch keine lateinischen Übersetzungen besaß, mußte man für den lateinischen Aktentext neu übersetzen. Das gilt vor allem für die 11 Fragmente des Theodoros von Pharan, die wortstatistisch (über die genannten 9 Wörter hinaus) genau den charakteristischen Eigenschaften entsprechen, die der größte Teil der lateinischen Lateranakten aufweist.

3. Diejenigen Übersetzer, denen die 9 genannten Wörter bei jeder Gelegenheit in die Feder flossen, übersetzten

- a) die griechischen Vätertestimonien und
- b) alle angeblich lateinischen Reden der Konzilsteilnehmer einschließlich der *Epistula encyclica*. Alle diese Reden (44% des Aktentextes) sind also keine Ansprachen lateinisch redender Konzilsväter, und auch die *Epistula encyclica* wurde nach einem griechischen Grundtext ins Lateinische übersetzt.

Für die Lateransynode von 649 bedeutet das, daß wir zwar ihren Akten-text besitzen, ebenso aber auch die Gewißheit, daß sie so, wie es dieser Akten-text nahelegt, nicht stattgefunden haben kann, denn die italischen Bischöfe haben gewiß keine Reden in griechischer Sprache gehalten.

Wie sollen wir uns nun die Existenz eines griechisch-lateinischen Akten-textes erklären, der vorgibt, von einer Synode zu stammen, die so nicht gehalten worden ist?

Erich Caspar hatte bereits vermutet, daß Maximus der Bekenner, der sich seit 646 bei dem griechischen Papst Theodor in Rom aufhält, in irgendeiner Weise an der Vorbereitung der Synode beteiligt gewesen sein muß, vor allem an der Sammlung der griechischen Vätertestimonien. Jean Pierres hat den Nachweis geführt, daß 27 der 161 Testimonien in den Lateranakten auch in den Werken des Maximus auftauchen. Und Polycarp Sherwood schreibt von 2 der 20 Kanones der Synode, daß diese entweder von Maximus selbst formuliert worden sind oder von einem Mann, der dessen Werke gut kannte. Es ist also nicht so, als sei alles neu, was heute hier vorgebracht wird, wohl aber ist es so, daß die Bedeutung dieser Beobachtungen so lange ambivalent blieb, als man an einem lateinischen Protokolltext festhalten wollte.

Für die vereinfachende Synthese dieser Beobachtungen, die im folgenden versucht wird, gibt es keine anderen Quellen (also keine direkten) als die beiden Akten-texte und einige wenige andere Daten:

Im September 641 dankt der monotheletische Patriarch Pyrrhos von Konstantinopel ab und begibt sich nach Karthago, wo er in einem Kloster Aufnahme findet. Dort führt er 645 das bekannte Streitgespräch mit Maximus, in dem er sich zum Schluß *nolens uolens* geschlagen gibt. Zusammen mit Maximus begibt er sich im Jahre 646 nach Rom, wo der Grieche Theodor, ein entschiedener Gegner der Monotheleten, den Stuhl Petri innehat. Als sich die kirchenpolitischen Verhältnisse ändern, läuft Pyrrhos bereits im Jahre 647 wieder zu den Monotheleten über und brüskiert damit seinen Gesprächspartner Maximus und den römischen Papst Theodor. Damit war der publizistische Erfolg der sorgfältig nachgeschriebenen Disputation zwischen Maximus und Pyrrhos zerstört. Maximus konnte sich nicht mehr darauf berufen, einen Monotheleten von Rang und Ansehen eines Patriarchen bekehrt und überzeugt zu haben.

In dieser Situation dürften Maximus und Theodor in Rom den Gedanken gefaßt haben, ihrer theologischen Überzeugung auf andere Weise Gewicht zu verschaffen. Die Lehre des Maximus war zwar aus seinen

Schriften bekannt, aber diese Lehre wurde nur von Rom geteilt, Konstantinopel blieb bei seiner abweichenden Überzeugung, und die Patriarchate von Alexandria, Antiocheia und Jerusalem waren bereits von den Arabern erobert und damit ihrer kirchenpolitischen Bedeutung beraubt worden. Anstatt daß Maximos zum wiederholten Male seine theologische «Privatmeinung» darlegte, verfiel man auf das Vorhaben, dieser Meinung einen gehörigen Rahmen zu geben. Dieser Rahmen aber konnte nur die literarische Form von Konzilsakten sein, die nicht nur vom Papst, sondern auch von einer angemessenen Anzahl anderer Bischöfe unterzeichnet werden sollten. Maximos und seine theologisch geschulten Begleiter erhielten also den Auftrag, den griechisch-lateinischen Text von Konzilsakten zu entwerfen, die man unterschreiben lassen und dann mit dem erwünschten theologischen Gewicht veröffentlichen konnte. Theodor sollte als Papst dieses Konzils agieren und hätte dann wohl auch seine griechischen Reden selbst sprechen können. Aber Theodor starb, wie es heißt, unvermutet, am 14. Mai 649, und die Mühe, die man sich mit dem Aktentext gemacht hatte, schien vergebens gewesen zu sein. Nun galt es einen Mann zu finden, der mit gleicher Entschiedenheit bereit war, als Papst diesem Konzil «vorzustehen» und vor allem, der es wagte, diesen Aktentext als Papst zu unterschreiben.

Die Neuwahl des Papstes war, wie Caspar zu Recht hervorhebt, eine klare Kampfansage an den Osten. Sie fiel auf den früheren, inzwischen nach Rom zurückgekehrten Apokrisiar, den Diakon Martin (5. Juli 649–17. Juni 653), aus Todi in Umbrien gebürtig. Bereits am 5. Juli, ohne daß man die rechtens erforderliche staatliche Bestätigung abgewartet hätte, empfing er die Weihe und schritt unverzüglich zur Berufung eines großen Kampfkonzils gegen den Monotheletismus und den kaiserlichen Typos. – So weit Caspar.

Daß sich unsere Akten, technisch wie dem Umfang nach, den Gewohnheiten der Reichskonzilien anschließen, läßt den Anspruch erkennen, mit dem sie auftreten. Wie um diesen zu bekräftigen werden mehrmals die Konzilien der Häretiker gerügt, weil sie formal nicht korrekt abgehalten worden wären. In den Schriften des Maximos gibt es außerdem eine Stelle (PG 91, 137D), an der Maximos die Lateransynode als VI. ökumenisches Konzil bezeichnet. Er war also selbst nicht verlegen, seinem eigenen Werk den Stellenwert zuzuschreiben, den auch die Päpste Theodor und Martin ihrer Synode verleihen wollten.

Wie steht es nun um die Historizität der fünf Sitzungen im Oktober 649? Was geschah in diesen Tagen tatsächlich im Lateranpalast?

Die Akten sind, wie wir gesehen haben, ein griechisches Textbuch mit austauschbaren Rollen. Das läßt sich heute noch erkennen, denn diese Rollenverteilung weist zwei Fehler auf, die zu der Zeit entstanden sind, als man nach dem Tode Theodors die Etikettierung auf die neuen Verhältnisse umstellen mußte. Am Beginn der 1. Sitzung weist der griechische Text die erste Rede der «Synode» zu (was immer man sich auch darunter vorzustellen hat), der lateinische Text jedoch dem Primicerius Theophylactus (Mansi 10, 867/8D). In der 2. Sitzung (941/2BC) aber wird eine andere Rede vom griechischen Text dem Papste, vom lateinischen jedoch dem Bischof Maximus von Aquileia zugeschrieben. In beiden Fällen handelt es sich nicht um die Wiedergabe von historischen Tatsachen, sondern lediglich um eine versehentliche Vertauschung des Etiketts.

Noch einmal: Was geschah an den fünf Sitzungstagen im Oktober 649 im Lateranpalast? Wir wissen es nicht, es ist aber wahrscheinlich, daß die lateinische Übersetzung des Aktentextes aus formalen Gründen vor dem Papst und seinen Bischöfen verlesen worden ist.

Das Ende des Unternehmens ist bekannt: Martin wird im Juni 653 festgesetzt, nach Konstantinopel verbracht, vor Gericht gestellt und stirbt am 16. September 655 in seiner Verbannung am Schwarzen Meer. Man wirft ihm aber nicht die Abhaltung der Lateransynode vor, sondern ausdrücklich nur die Tatsache, daß er sich ohne kaiserliche Genehmigung zum Papste weihen ließ. Nur davon ist die Rede und nur das wird als Hochverrat betrachtet.

Auch Maximus wird im Sommer 653 in Rom verhaftet und nach Konstantinopel verbracht. Nach seinem Prozeß 655 wird er nach Thrakien verbannt. Nach einem neuerlichen Prozeß in der Hauptstadt schneidet man ihm seine Zunge heraus und blendet ihn. Am 13. August 662 erliegt er in Lazika am Schwarzen Meer seinem Alter und seinen Verstümmelungen. Fast 20 Jahre später wird seine Theologie durch des VI. ökumenischen Konzils in Konstantinopel rehabilitiert.

Ist also, um zum Schluß zu kommen, der Aktentext der Lateransynode lediglich eine raffinierte Fälschung, über die wir uns nach modernen Denkweisen zu empören haben? Marcel Richard hat im Cod. Achrid. 86 dyotheletische Florilegien gefunden und darunter auch solche Vätertestimonien, die er als dyotheletische Fälschungen erkannt hat. Diese Testimonien unterstellen älteren Theologen solche Äußerungen, die als vorweggenommene Bestätigungen der dyotheletischen Position gelten können. Richard versteht diese dogmatischen Fälschungen jedoch als «normale

Waffen einer verfolgten Minorität», die sich gegen die offizielle Kirche des Ostens und die mit ihr verbündete Staatsgewalt nicht anders zu helfen wußte. Wer in den letzten 50 Jahren die intellektuellen Pressionen autoritärer Regime am eigenen Leibe erlebt hat, wird mit Maximos und seinen Freunden mitfühlen können.

Wenn die Akten der Lateransynode hier als sein theologisches Werk bezeichnet worden sind, so gilt das sicher nicht für jedes einzelne Wort. Daß sie aber im Sinne seiner Zeit unter seine Werke zu zählen sind, dürfte damit erwiesen sein.

Literatur zu diesem Vortrag:

ERICH CASPAR, Die Lateransynode von 649. Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 (1932) 75–137.

– – Geschichte des Papsttums 2 (1933) 553–586.

RUDOLF RIEDINGER, Aus den Akten der Lateran-Synode von 649. Byzantinische Zeitschrift 69 (1976) 17–38.

– – Grammatiker-Gelehrsamkeit in den Akten der Lateran-Synode von 649. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 25 (1976) 57–61.

– – Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter. Annuario Historiae Conciliorum 9 (1977) 253–301.

– – Lateinische Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts. Sitzungsbericht der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 352. Band, Wien 1979 (82 Seiten).

– – Zwei Briefe aus den Akten der Lateransynode von 649. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 29 (1980) 37–59.

– – Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von 649. (im Druck).

ALDO CERESA-GASTALDO

TRADITION ET INNOVATION LINGUISTIQUE CHEZ MAXIME LE CONFESSEUR

Le choix de ce thème m'a été suggéré par une longue familiarité avec l'étude des œuvres maximiennes et surtout par les nombreuses difficultés rencontrées dans leur traduction en langue moderne: d'abord les Centuries sur la charité, dont je préparai en 1963 la nouvelle édition critique¹; ensuite la traduction italienne d'un groupe d'œuvres comprenant le Discours ascétique, l'interprétation du Pater Noster, l'Opuscule théologique 6 et la Dispute avec Pyrrhus²; récemment enfin la version des Deux centuries sur la théologie et l'économie³.

Il n'est pas facile de rendre l'exacte signification d'un terme ou d'une expression et surtout de distinguer tout ce qui, dans leur emploi de la part de Maxime, est dû à la tradition et au contraire tout ce qu'il a empreint de personnel et d'original dans le développement de sa pensée.

A cette difficulté joignons l'ampleur du corpus maximien, la grande différence de style de ses œuvres et la complexité de sa langue, qui porte les traces de la longue évolution du grec de l'époque classique jusqu'à l'époque byzantine.

Néanmoins, quoique ma recherche se soit limitée à un nombre réduit d'œuvres et qu'elle ne prétende pas donner des résultats exhaustifs et définitifs sur un thème si difficile, j'ai jugé quand même convenable de

¹ Massimo Confessore, Capitoli sulla carità, editi criticamente con introduzione, versione e note, Roma 1963.

² Massimo Confessore, Umanità e divinità di Cristo. Traduzione, introduzione e note, Roma 1979.

³ Massimo Confessore, Il Dio-uomo. Duecento pensieri sulla conoscenza di Dio e sull'incarnazione di Cristo. Introduzione, traduzione e note, Milano 1980.

choisir ce sujet puisque je suis convaincu que l'enquête linguistique est toujours le moyen principal et indispensable pour saisir le message d'un auteur.

Il me semble que le principe chronologique est nécessaire pour entreprendre l'examen des œuvres choisies et nous commencerons donc par les Centuries sur la charité, dont la composition remonte selon P. Sherwood à l'an 626 ⁴.

Dès le prologue, Maxime souligne particulièrement l'importance de la tradition, quand il s'adresse à Elpidius, l'anonyme destinataire de son œuvre, et qu'il dit :

Que votre Sainteté sache, que ces choses ne sont en rien le fruit de ma pensée personnelle, mais qu'après avoir parcouru les œuvres des saints Pères et recueilli des extraits qui se rapportaient à mon thème, et après avoir résumé en sentences brèves de longs développements pour que, plus faciles à retenir, ils puissent être embrassés d'un seul coup d'œil, je les ai envoyés à votre Sainteté, en lui demandant de les lire avec bienveillance et de viser seulement à leur utilité; d'oublier l'inélégance de mon style et de prier pour le pauvre homme que je suis, si dépourvu d'utilité spirituelle ⁵.

Bien que la déclaration de modestie soit un lieu commun et familier à la technique littéraire des écrivains chrétiens, on ne peut pas contester que le genre apophtegmatique des chapitres et leur teneur même aient favorisé la persistance de la tradition dans le lexique et le style maximiens de cette œuvre.

Il suffit de citer quelques exemples.

Grégoire de Nazianze (Orat. 38, 7 et 45, 3; PG 36, 317C et 628A) et le pseudo-Denys l'Aréopagite (Ep. 1-5; PG 3, 1065-1076) sont explicitement cités à I, 100 à propos de la connaissance de Dieu :

Cela seulement est de lui parfaitement compréhensible, l'infinité, et le fait même de ne rien connaître est une connaissance transcendante à l'esprit, comme l'ont montré les théologiens Grégoire et Denys ⁶.

Des pensées évagriennes et dionysiennes sont délibérément, même si non explicitement, associées par Maxime à III, 99, toujours à propos du même sujet :

⁴ P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma 1952, 26.

⁵ Capitoli sulla carità, éd. cit., 49.

⁶ Ibid., 89.

Parfait est l'esprit qui grâce à la véritable foi dans la suprême ignorance suprêmement connaît celui qui est suprêmement inconnaissable et saisit l'universalité de ses œuvres et a reçu de Dieu la connaissance qui comprend la providence et le jugement sur celles-ci, j'entends naturellement autant que cela est possible aux hommes ⁷.

Ainsi l'emploi de φιλοσοφία et des termes similaires à II, 56; III, 96; IV, 30 et 47 est en conformité avec la tradition patristique, qui donne à ces expressions la signification d'amour pour la sagesse, d'obligation morale, ascétique, bien différente de l'acception moderne du terme ⁸.

Néanmoins la tradition linguistique n'est pas reçue et répétée passivement par Maxime qui, bien que respectueux envers elle, développe et approfondit personnellement sa pensée.

Le terme même qui est le sujet fondamental de l'œuvre, l'ἀγάπη, est un exemple instructif de l'extrême liberté des choix linguistiques que Maxime effectue dans le but de saisir toutes les nuances de l'expression.

A I, 10 il parle de ἔρως τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν θεόν; à I, 11; II, 6 et 48 de θεῖος ἔρως; si à II, 16 il donne la signification négative de πάθος:

La passion est un mouvement de l'âme contre la nature ou à l'égard d'un amour irrationnel ou d'une haine insensée ou envers quelqu'un ou à cause de quelque chose de sensible ⁹,

à III, 66 il parle très naturellement de la nécessité du πάθος pour la γνῶσις:

La connaissance sans passion des choses divines ne mène pas l'esprit au complet mépris des choses matérielles, mais elle ressemble à la pensée simple d'une chose sensible. Par conséquent il est possible de trouver de nombreux hommes qui, tout en ayant beaucoup de connaissance, se vautrent comme des porcs dans la boue des passions charnelles ¹⁰;

de même dans le chapitre suivant avec la même hardiesse Maxime confirme la nécessité de

la bienheureuse passion de la sainte charité qui attache l'esprit aux contemplations spirituelles et lui fait préférer les choses immatérielles aux choses matérielles et les réalités spirituelles et divines aux réalités sensibles ¹¹;

⁷ Ibid., 191.

⁸ Ibid., particulièrement à la p. 121, n. 36.

⁹ Ibid., 97.

¹⁰ Ibid., 175.

¹¹ Ibid., 177.

enfin à III, 71 la distinction des deux types de *πάθος* est reprise et définie :

La passion blâmable d'amour occupe l'esprit aux choses matérielles ;
la passion louable d'amour l'attache même aux choses divines ¹².

Certes, on ne peut pas affirmer, comme Nygren ¹³, que Maxime ignore toute distinction et confonde *ἔρως* et *ἀγάπη*. Au contraire il surpasse tout schématisme rigide dans l'emploi des deux termes, dont il accueille les diverses acceptions qu'ils ont reçues au cours de leur longue diffusion pendant les siècles et, quand c'est nécessaire, il les analyse soigneusement et les enrichit de nouvelles significations, comme par exemple à propos de l'*ἀγάπη* à I, 71 :

La charité parfaite ne sépare pas l'unique nature des hommes selon leurs diverses dispositions, mais, en visant toujours cette unique nature, elle aime de la même façon tous les hommes : les bons à titre d'amis ; les méchants à titre d'ennemis, leur faisant du bien, les supportant, endurant tout de leur part, refusant obstinément d'y voir la malice, allant jusqu'à souffrir pour eux, si l'occasion s'en présente, pour s'en faire aussi des amis, si c'est possible. Jamais du moins on ne sera infidèle à soi-même et on montrera sans cesse à tous les hommes également les fruits de la charité. Notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ a bien montré sa charité envers nous en souffrant pour l'humanité entière et en donnant gratuitement à tout le monde l'espoir de la résurrection, chacun restant maître de mériter la gloire ou le châtiment ¹⁴.

De même à II, 49 l'amour pour les ennemis, marque caractéristique du christianisme, est défini comme *πνευματικὴ τελεία ἀγάπη*, expression précise qui rend admirablement l'originalité de cet amour :

Ne garder ni envie, ni colère, ni rancune contre l'offenseur, ce n'est pas encore avoir pour lui la charité. On peut, sans charité aucune, éviter de rendre le mal pour le mal, parce que c'est la loi ; mais on n'ira pas, librement, rendre le bien pour le mal, car cette disposition de faire du bien à ceux qui nous haïssent est le propre seulement de la parfaite charité spirituelle ¹⁵.

La même texture linguistique, qui se distingue toutefois plus clairement par la tradition biblique, reconnaissable grâce à d'amples citations direc-

¹² Ibid.

¹³ A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971, 614.

¹⁴ Capitoli sulla carità, éd. cit., 77.

¹⁵ Ibid., 117.

tes ou indirectes, est perceptible dans le Discours ascétique. Cependant, le genre littéraire différent de cette œuvre, qui ne consiste pas en une série fixe de sentences, mais en l'exposition ample et détaillée d'une teneur déterminée, favorise, en outre, le développement de certains motifs de rhétorique, comme anaphores et antithèses, qui témoignent une habileté de style consommée.

Il suffit de citer pour seul exemple la longue digression qui commente II Timothée 3, 1-4 au chapitre 32 de cette œuvre :

Sache que dans les derniers jours viendront des moments difficiles. Les hommes en effet seront égoïstes, amis de l'argent, fanfarons, orgueilleux, diffamateurs, rebelles à leurs parents, ingrats, méchants, sans cœur, implacables, calomniateurs, intempérants, cruels, ennemis du bien, traîtres, irréfléchis, et tout le reste.

Malheur à nous, donc, car nous avons atteint aux dernières limites du mal.

Qui d'entre nous, dis-moi, n'est exempt des vices énumérés ci-dessus ? Ces prophéties ne trouvent-elles pas en nous leur accomplissement ? Ne sommes-nous pas tous gourmands ?

N'aimons-nous pas tous le plaisir ?

Ne sommes-nous pas tous follement attachés aux choses matérielles ?

Ne sommes-nous pas tous portés à la colère ?

N'entretenons-nous pas tous du ressentiment en nos cœurs ?

Ne gardons-nous pas le souvenir des offenses ?

Chacun de nous ne trahit-il pas toutes les vertus ?

N'avons-nous pas tous l'insulte à la bouche ?

Ne sommes-nous pas tous railleurs, emportés et irréfléchis ?

Ne haïssons-nous pas nos frères ?

Ne sommes-nous pas tous gonflés de suffisance, hautains, orgueilleux, vaniteux ?

Ne sommes-nous pas tous des hypocrites et des fourbes ?

Ne sommes-nous pas tous jaloux, insoumis, nonchalants, insouciant, inconstants ?

Ne négligeons-nous pas, tous, les commandements du Sauveur ?

Ne sommes-nous pas tous pleins de malice ?

Ne sommes-nous pas devenues le temple des idoles au lieu du temple de Dieu ?

Au lieu d'être la demeure du Saint-Esprit ne sommes-nous pas la demeure des esprits mauvais ?

Quand nous appelons Dieu notre Père, n'est-ce pas une comédie ?

Au lieu de fils de Dieu, ne sommes-nous pas devenus fils de l'enfer ?

Nous qui portons à présent le grand nom du Christ, ne sommes-nous pas devenus pires que les Juifs ? ¹⁶

¹⁶ Umanità e divinità di Cristo, 44-45 (PG 90, 937 AC).

Dans l'ensemble le style simple du Discours ascétique se présente très semblable à celui des Centuries sur la charité, auxquelles d'ailleurs cette œuvre est explicitement associée par Maxime lui-même ¹⁷, et une pareille ressemblance témoigne à mon avis de la même époque de composition, vers l'an 626, et non pas d'une époque plus avancée, vers la fin de la vie de Maxime, comme le suppose le P. Dalmais ¹⁸.

A une autre texture linguistique, très différente par la complexité du style, souvent tourmenté, comme par la multiplicité des valeurs sémantiques du lexique, nous rapporte L'interprétation du Pater Noster, dont la composition est quelque peu postérieure à celle des œuvres précédentes, de l'an 628 à l'an 630 environ ¹⁹.

A juste titre cette œuvre peut être appelée avec le P. Dalmais «un traité de théologie contemplative» ²⁰ et de son analyse émergent les nombreuses et diverses sources de la tradition, chrétienne et classique, auxquelles Maxime a puisé : à côté des emprunts à Origène, aux Cappadociens, à Evagre et au pseudo-Denys on peut aisément dépister ceux qui se rapportent au vocabulaire de l'aristotélisme et du stoïcisme ²¹.

Toutefois, même dans cette œuvre Maxime montre la plus grande liberté linguistique même lorsqu'il traite des thèmes difficiles, comme par exemple le problème trinitaire, ou lorsqu'il interprète certains passages du Pater Noster.

Dans sa spéculation sur le mystère de la Trinité Maxime emploie la distinction, qui remonte à la tradition patristique, entre «principe de l'essence» et «mode de l'existence» ²², et il parvient ainsi à cette lucide conclusion :

C'est la même unité et trinité qui est vraiment définie et pensée : la première selon le principe de l'essence, la seconde selon le mode de l'existence ; et celle-ci même est l'unité tout entière, indivise dans les personnes, et celle-ci même est la trinité tout entière, non confuse dans

¹⁷ Capitoli sulla carità, Prologue, 49.

¹⁸ I. H. DALMAIS, L'œuvre spirituelle de S. Maxime le Confesseur, in : Supplément de la VS 21 (1952) 220ss.

¹⁹ Selon P. SHERWOOD, Date-List, 31.

²⁰ I. H. DALMAIS, Un traité de théologie contemplative. Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur, in : RAM 29 (1953) 123-129.

²¹ Pour une documentation précise je renvoie à l'étude précédemment citée du P. DALMAIS, passim.

²² Pour la préhistoire de cette distinction on peut consulter P. SHERWOOD, The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism, Roma 1955, 155-180.

l'unité, pour qu'on n'introduise pas le polythéisme par la division ou l'athéisme par la confusion ²³.

De même à propos de l'ἄρτος ἐπιούσιος de Matthieu 6, 11 on a la perçante distinction entre «pain substantiel», que Maxime identifie au Christ lui-même de Jean 6, 33, et «pain journalier», nécessaire pour la conservation de la vie matérielle ²⁴.

Typiquement maximienne est aussi l'insistance sur l'importance de la volonté dans la pratique de la contemplation, dont le but n'est pas seulement la connaissance abstraite, mais surtout la possession concrète de la vérité.

Il n'y a pas d'assertion plus tranchante et personnelle que celle-ci :

Le mystère du salut appartient à ceux qui le veulent, non pas à ceux qui le subissent ²⁵;

assertion qui répond pleinement à d'autres semblables, comme par exemple dans le Discours ascétique (chap. 42) :

Tu le vois, le Seigneur nous a donné le moyen de nous sauver et il nous a donné le pouvoir céleste de devenir fils de Dieu. Ainsi, en définitive, notre salut est dans les mains de notre volonté ²⁶,

ou dans les Centuries sur la charité I, 71, précédemment citées ²⁷.

On peut dégager aussi dans cette œuvre (commentaire du Pater Noster), quoique de façon réduite, des motifs d'interprétation allégorique de la Sainte Ecriture, comme par exemple à propos de la nécessité de la ligne de conduite morale, prémisses indispensables pour la contemplation, qui devient superflue quand on l'a atteinte, Maxime dit :

Et c'est ce mystère que montre clairement le grand Elie en donnant, au figuré, l'exemple dans ses actions (cf. 4 *Rois* 2, 8–11). D'une part, pendant son rapt, il donne à Elisée son manteau (je veux dire la mortification de la chair par laquelle il a affermi la magnificence de la bonne ordonnance morale), pour qu'elle s'allie à l'Esprit dans le combat contre toute puissance adverse et pour qu'il en frappe la nature instable et fluide (représentée par le Jourdain), afin que le disciple ne soit pas empêché dans sa traversée en direction de la terre sainte et ne soit pas englouti par le côté troublé et glissant du penchant pour la matière. D'autre part, quant à lui, il s'avance vers

²³ Umanità e divinità di Cristo, 80–81 (PG 90, 892D–893A).

²⁴ Ibid., 84–87 (PG 90, 897A–900D).

²⁵ Ibid., 69 (PG 90, 880B).

²⁶ Ibid., 59 (PG 90, 953B).

²⁷ Cf. ci-dessus note 14.

Dieu, libéré, n'étant soumis à absolument aucune relation avec des êtres, simple en son désir et sans composition en son libre vouloir; il fixe son séjour auprès de celui qui est simple par nature, à travers les vertus générales attelées les unes aux autres du point de vue de la connaissance comme des chevaux de feu ²⁸.

Les Deux centuries sur la théologie et l'économie sont parmi les œuvres les plus importantes de Maxime et fournissent une ample documentation en vue de la présente étude.

H. U. von Balthasar, dès 1941, lorsqu'il publia la première édition de son étude *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor*, qu'il republia avec peu de modifications en 1961 ²⁹, avait analysé attentivement cette œuvre, dont il offrit non pas une version intégrale, mais seulement une paraphrase, plus ou moins étendue, des divers chapitres, et découvrit les nombreux motifs origéniens, évagriens et dionysiens que l'œuvre contient.

En effet, la tradition patristique domine souverainement dans les Deux centuries, mais, comme le remarque justement H. U. von Balthasar, «les penseurs de la grandeur de Maxime ne sont pas simplement de banals compilateurs et de passifs ramasseurs, mais des créateurs, qui peuvent certainement travailler avec les matériaux de la tradition, mais ils savent ranger les pierres suivant leur propre dessein architectonique» ³⁰.

Un des exemples les plus significatifs à cet égard est l'emploi du mot *λόγος*, dont Maxime garde les valeurs sémantiques de la tradition, qui embrassaient la vaste gamme de significations, de «parole» commune, «discours», «raison» ... à «parole de Dieu», «Verbe», mais à la fois il les enrichit par de nouvelles acceptions.

La polysémie particulière du mot qui dénote en même temps la «parole de Dieu» et le Christ, le «Verbe» incarné, est extrêmement suggestive et suggère à Maxime l'emploi d'expressions très hardies, difficiles à rendre par la traduction, comme par exemple à II, 14:

Lorsque la parole de Dieu est en nous claire et brillante et que son visage respendit comme le soleil, alors ses vêtements aussi apparaissent éclatants, c'est-à-dire les paroles de la Sainte Ecriture des Evan-

²⁸ Umanità e divinità di Cristo, 77 (PG 90, 888D-889A).

²⁹ Dans la seconde partie du livre *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961, 482-643; de cette œuvre maximienne j'ai donné la version italienne dans le livre *Il Dio-uomo*, auquel je renvoie pour les diverses citations.

³⁰ *Kosmische Liturgie*, 48.

giles, pénétrantes et limpides et sans qu'elles n'aient rien de caché. Et avec lui se présentent aussi Moïse et Elie, c'est-à-dire les principes les plus spirituels de la loi et des prophètes ³¹.

Comme on peut voir, c'est l'épisode de la transfiguration du Christ (cf. Matthieu 17, 1 ss.) à la base de cet enrichissement sémantique du mot λόγος qui, tout en gardant sa signification originelle de « parole de Dieu », requise par le contexte, possède en même temps l'acception de « Verbe », c'est-à-dire de Christ, de sorte que, sans solution de continuité et avec une apparence de paradoxale ambiguïté, la « parole de Dieu » atteint un « visage » humain !

Il est remarquable que de pareilles innovations linguistiques soient forgées par Maxime toujours relativement à l'interprétation biblique, qui représente le composant fondamental de la tradition.

Le sens de l'Écriture n'est pas celui qu'il semble être pour la plupart, mais il est tout autre qu'il ne semble ³²:

ce principe de la duplicité ou multiplicité du sens de l'Écriture, bien connu par la tradition patristique, est utilisé par Maxime non pas pour justifier une exégèse allégorique détachée de la réalité, mais pour saisir dans la réalité elle-même, énoncée par le donné biblique, des dimensions nouvelles et insoupçonnées qui la dépassent sans la dénaturer.

Voici comment Maxime interprète originalement la « voix d'un mince souffle » que le prophète Elie entend dans la grotte de l'Horeb (cf. 3 Rois 19, 12):

La parole de la Sainte Écriture, après avoir quitté partiellement par les pensées les plus élevées la structure des termes qui se sont formés matériellement en elle, se révèle à l'esprit plus perspicace comme dans *la voix d'un mince souffle* à celui qui par le total abandon des activités selon nature est arrivé à atteindre seulement la sensation de la simplicité qui montre dans une certaine mesure la Parole, comme le grand Elie qui fut considéré digne de cette vision dans la grotte de l'Horeb. En effet Horeb signifie terrain nouveau, c'est-à-dire la possession des vertus dans le nouvel esprit de la grâce. Ensuite la grotte est le siège caché de la sagesse pour l'intelligence et celui qui y arrive puisera mystiquement au delà de tout sens la connaissance dans laquelle on dit que se trouve Dieu. Donc quiconque comme le grand Elie cherche vraiment Dieu ne se trouvera pas seulement sur l'Horeb, c'est-à-dire dans la possession des vertus comme expert de la vie active, mais aussi

³¹ Il Dio-uomo, 73 (PG 90, 1132 A).

³² Ibid. (Cent. II, 60), 92 (PG 90, 1152 A).

dans la grotte qui est sur l'Horeb, c'est-à-dire dans le secret de la sagesse comme expert de la vie contemplative qui demeure uniquement dans la possession des vertus ³³.

Le sommet de la spéculation maximienne qui nous permet d'entrer, comme le dit H. U. von Balthasar, «au sanctuaire de sa pensée» ³⁴, est constitué par les chapitres 66 et 67 de la première centurie, où la polysémie de λόγος s'enrichit par l'incommensurable valeur qui jaillit de l'incarnation, de la passion, de la mort et de la résurrection du «Verbe»:

I, 66: Le mystère de l'incarnation du Verbe a la puissance de tous les secrets et de toutes les figures de l'Ecriture et la science de toutes les créatures visibles et intelligibles. Et celui qui connut le mystère de la croix et de la sépulture connut les principes des choses susnommées; de plus celui qui fut initié à la mystérieuse puissance de la résurrection connut le but en vue duquel Dieu fit subsister à l'origine toute chose; I, 67: Toutes les choses visibles ont besoin de la croix, c'est-à-dire de la condition qui arrête l'activité de ce qui agit en elles selon la sensation; et toutes les choses intelligibles exigent la sépulture, c'est-à-dire la complète immobilité de ce qui agit en elles selon l'intelligence. Or donc, une fois éliminée l'activité de l'opération naturelle et du mouvement à l'égard de toute chose, le Verbe qui existe seulement de par lui-même apparaît comme ressuscité des morts, possédant comme définies toutes les choses qui dérivent de lui, sans qu'aucune n'ait avec lui d'affinité par disposition naturelle: en effet, par grâce et non pas par nature se réalise le salut de ceux qui sont sauvés ³⁵.

Le mystère du Christ, Verbe incarné, est vraiment au centre de la spéculation maximienne et empreint sa marque aussi sur sa langue, qui semble en refléter admirablement les éclats par un style dense de profondes intuitions et de suggestives allusions.

Il n'est donc pas fortuit que Maxime, dans le déroulement progressif de sa longue vie, soit arrivé à fixer toute sa pensée sur ce mystère, en se chargeant du rôle le plus important dans la défense de l'humanité du Christ contre le monothélisme.

La Dispute avec Pyrrhus, qui se tint en Afrique en juillet de l'an 645 et successivement fut transcrite à Rome par des témoins directs, est aussi un document précieux pour l'enquête linguistique, à laquelle elle fournit de nouveaux et intéressants aspects ³⁶.

³³ Ibid. (Cent. II, 74), 98-99 (PG 90, 1157 D-1160 B).

³⁴ Kosmische Liturgie, 628.

³⁵ Il Dio-uomo, 94-95 (PG 90, 1108 AB).

³⁶ Puisqu'il m'a été impossible de consulter la thèse de M. Doucet, La Dispute

Le sens de la tradition est déjà présent dans la brève légende qui nous informe sur l'origine de la Dispute, où «la doctrine des Pères et des Apôtres parvenue jusqu'à nous» est opposée aux opinions de Pyrrhus et de Sergius, qui avaient affirmé l'unique volonté divine du Christ.

Le style de Maxime se montre lucide et serré, animé par le but de distinguer et d'éclaircir soigneusement les aspects particuliers de la question complexe, comme l'on peut s'en rendre compte dès le commencement de la dispute:

Alors puisque le Christ est par nature Dieu et homme, voulait-il lui-même comme Dieu et homme ou seulement comme le Christ? Mais si le Christ voulait surtout comme Dieu et homme, il est évident qu'il voulait d'une double façon, non pas d'une unique façon, tout en étant lui-même un seul. En effet si le Christ n'est rien d'autre que ses natures, desquelles et dans lesquelles il consiste, évidemment il voulait et opérait en correspondance avec ces deux natures, c'est-à-dire comme étant chacune d'elles, tout en étant lui-même unique et le même, puisque aucune des deux natures n'est sans volonté ou sans opération. Et si le Christ voulait et opérait de la façon correspondante à ses natures, c'est-à-dire comme étant chacune d'elles, deux sont ses natures, deux sans doute aussi ses volontés naturelles et au même nombre de deux aussi les opérations essentielles. En effet, de même que le nombre des natures du même et unique Christ, pleinement conçu et affirmé, ne divise pas le Christ, mais garde intacte la distinction des natures même dans l'union, de même le nombre des volontés et opérations correspondantes essentiellement à ses natures – puisque, comme on l'a dit, il voulut et opéra lui-même notre salut selon les deux natures –, ne cause pas de division, loin de là!, mais montre, et particulièrement aussi dans l'union, la permanence et l'intégrité de celles-ci ³⁷.

Plus loin Maxime approfondira encore cette question à l'aide de la distinction entre «principe de l'essence» et «mode de l'existence», familière à sa pensée: ³⁸

Les caractéristiques naturelles de la volonté ne se rapportent pas à Notre Seigneur comme à nous, mais de même que lorsqu'il eut vrai-

de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus, Montréal 1972, je cite la Dispute selon la version que j'ai donnée dans mon livre *Umanità e divinità di Cristo*, 99–156.

³⁷ *Umanità e divinità di Cristo*, 101–102 (PG 91, 289 BC).

³⁸ Cf. la note 22, et, pour la présence du même motif dans la Dispute, le livre *Umanità e divinità di Cristo*, 127, où, à la ligne 21 ss., la phrase doit être ainsi corrigée: «Infatti il Dio di tutti gli esseri divenuto uomo non rinnovò il principio della natura, poichè non era uomo tale da non possedere perfetto ed immutabile il principio della natura sotto ogni aspetto, ma soltanto il modo, cioè il concepimento mediante il seme e la generazione attraverso la corruzione».

ment faim et soif, il n'eut pas faim et soif d'une façon semblable à nous, mais d'une façon supérieure à nous, et certes volontairement; de même lorsqu'il eut vraiment peur, il eut peur non pas comme nous, mais d'une façon supérieure à nous. Pour parler en général, chaque prérogative naturelle a dans le Christ la façon supérieure à la nature jointe au principe relatif à une telle prérogative, afin que la nature soit confirmée par le principe et le plan de salut par le mode ³⁹.

L'engagement personnel de Maxime se montre aussi par l'application, extraordinairement moderne, de la méthode statistique à l'enquête sémantique de certains termes, comme par exemple γνώμη:

On ne doit pas négliger comme insignifiant le fait que le terme γνώμη dans la Sainte Ecriture et les saints Pères soit doué de diverses et nombreuses significations, comme c'est clair à ceux qui lisent attentivement ... Enfin, pour ne pas rendre prolixe le discours en passant tout en revue sur un seul sujet, j'ai trouvé dans l'ensemble vingt-huit significations relatives au terme γνώμη, après les avoir attentivement examinées dans la Sainte Ecriture et dans les saints Pères. Et cela ne montre pas la caractéristique d'un terme général ou particulier, mais que l'entendement de celui qui lit est déterminé par les expressions qui le précèdent ou par celles qui le suivent. C'est pourquoi il est impossible de restreindre tel nom à une seule et unique signification ⁴⁰.

Face à l'ambiguïté des argumentations de Pyrrhus qui évite de s'arrêter sur les divers aspects de la question, l'insistance de Maxime devient pressante; il fouille chaque détail et fléchit la langue pour éclaircir, souvent par de puissantes expressions, les points les plus douteux, comme par exemple à propos de la duplicité des natures qui est la source de la duplicité des opérations du Christ:

Un est l'effet d'une action et autre est celui d'une autre action et il n'est pas seul et unique, comme il a été démontré à propos de l'épée incandescente. En effet, si l'opération du feu et celle de l'épée sont unies l'une à l'autre, néanmoins nous voyons que l'effet du feu est de brûler et que celui du fer est de couper, même si elles ne se divisent pas l'une de l'autre dans la coupe brûlante et dans la brûlure coupante; de même qu'un est l'effet du ciel, autre celui de la terre et autre celui du soleil ⁴¹.

³⁹ Ibid., 109 (PG 91, 297 D–300 A).

⁴⁰ Ibid., 120–121 (PG 91, 312 AC).

⁴¹ Ibid., 145 (PG 91, 341 B); la même image déjà dans Amb. Th. 5 (PG 91, 1060 A–B).

On pourrait peut-être penser que de pareilles questions sont vraiment byzantines, au sens péjoratif du mot, si la dispute de Maxime ne provenait pas de l'urgence de défendre non pas un problème purement théorique, mais plutôt l'intégrité de la personne du Christ et la réalité de son œuvre de salut, qui allaient s'altérer et se dissoudre par la négation monothélite de l'humanité du Christ.

La récente étude de F.-M. Léthel ⁴² a clairement montré la contribution originale que Maxime apporta en accentuant le rôle de la volonté humaine par laquelle la Personne divine du Christ a librement réalisé dans l'histoire le salut de l'homme.

Le P. Léthel souligne l'importance de l'Opuscule théologique 6, une petite œuvre quelque peu antérieure à la Dispute avec Pyrrhus, composée probablement vers l'an 641 ⁴³, par laquelle Maxime accomplit le long et éclatant débat christologique en éliminant la confusion entre altérité et opposition de la volonté humaine par rapport à la volonté divine du Christ ⁴⁴.

Il est significatif que l'Opuscule 6 soit dédié à l'agonie du Christ dans le jardin de Gethsémani et surtout au commentaire de Matthieu 26, 39 (*Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi*), que Maxime approfondit allant au delà de l'interprétation incertaine donnée par Grégoire de Nazianze (Orat. 30, PG 36, 117, C 1 ss). pour arriver à la claire affirmation de la parfaite intégrité et de l'accord des deux volontés du Christ :

Ainsi, après que pour nous il fût devenu comme nous, il disait humainement à son Dieu et Père: *Que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui triomphe*, car lui-même, qui était Dieu par nature, avait aussi, en tant qu'homme, comme volonté l'accomplissement de la volonté du Père. C'est pourquoi, selon les deux natures à partir desquelles, dans lesquelles et par lesquelles était constituée sa personne, il était reconnu comme étant par nature à même de vouloir et d'opérer notre salut, ce salut que d'une part il voulait conjointement avec le Père et le Saint-Esprit, et pour lequel, d'autre part, *il s'est fait obéissant au Père jusqu'à la mort et à la mort sur la croix*. Il a ainsi accompli lui-même, par le mystère de l'incarnation, le grand plan de salut en notre faveur ⁴⁵.

⁴² F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979.

⁴³ Selon LÉTHEL, op. cit., 96.

⁴⁴ Cf. LÉTHEL, op. cit., 70-71.

⁴⁵ Umanità e divinità di Cristo, 97 (PG 91, 68CD) : comme on peut voir, la citation initiale de Matthieu 26, 39 est parfaitement liée à celle finale de Phil. 2, 8.

Lorsqu'en octobre de l'an 649 le Concile de Latran, convoqué par le pape Martin I^{er}, confirmera la doctrine des deux volontés du Christ et condamnera le monothélisme appuyé sur le *Typos* de l'empereur Constant II, ce sera encore la terminologie de Maxime, membre actif du Concile, qui distinguera et fixera clairement les divers aspects de la question, et quelques années après, comme le pape Martin, Maxime aussi sera appelé à «confesser» la vérité qu'il avait courageusement défendue en accord avec l'église de Rome, ce qui provoquera le drame de son arrêt, de nombreux procès et enfin son martyre ⁴⁶.

Je pense que cet aperçu synthétique de maintes œuvres importantes de Maxime, réparties dans tout le cours de sa vie, à été suffisant pour montrer, malgré la difficulté et la complexité des problèmes, le rôle que tradition et innovation jouent dans sa langue.

Au premier abord on dirait que la tradition règne ininterrompue, puisque Maxime reçoit de l'Écriture et des Pères le contenu de sa spéculation et il se préoccupe de ne point l'altérer par des termes ou expressions nouvelles qui s'opposent aux anciennes. Si on lui attribue ce que G. J. M. Bartelink dit à propos de Basile de Césarée ⁴⁷, on pourrait parler d'une empreinte conservatrice de son langage qui a été déterminée surtout par la nécessité de se défendre contre le risque des nouveautés des hérétiques qui, en manipulant le sens des mots, remplacent la vérité par l'ambiguïté: *τεχνολογοῦσι λοιπόν, οὐ θεολογοῦσι οἱ ἄνθρωποι*, «les hommes font des discours techniques, c'est-à-dire sophistiques, et non pas théologiques», remarquait subtilement Basile ⁴⁸.

Toutefois, conserver la tradition ne signifie pas la répéter mécaniquement, mais au contraire la transmettre inaltérée en l'approfondissant par les nouvelles conditions dans lesquelles la tradition s'est établie.

Dans ce processus de diffusion et d'adaptation de la tradition on peut apercevoir un renouvellement de cette tradition même, non pas par un changement radical de sa structure, comme par exemple la formation de mots et d'expressions nouvelles («néologismes de forme», selon la nomenclature du Dictionnaire de linguistique ⁴⁹), mais surtout par l'enri-

⁴⁶ Pour cet important aspect je renvoie à J.-M. GARRIGUES, *Le sens de la priauté romaine chez S. Maxime le Confesseur*, in: *Istina* 1 (1976) 6-24.

⁴⁷ G. J. M. BARTELINK, *Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique*, in: *VC* 17 (1963) 85-104.

⁴⁸ Dans l'Ep. 8: cf. BARTELINK, *op. cit.*, 102.

⁴⁹ J. DUBOIS, M. GIACOMO, L. GUESPIN, CH. MARCELLESI, J. B. MARCELLESI, J. P. MÉVEL, *Dictionnaire de linguistique*, Paris 1973, particulièrement aux pp. 334-335.

chissement de significations nouvelles et originales de la part de mots et d'expressions anciennes («néologismes de sens»).

Quiconque a fortement pensé et senti a introduit des innovations dans sa langue; la vertu créatrice de la pensée marque immédiatement son empreinte dans la langue, où elle devient vertu créatrice linguistique:

cette observation de L. Spitzer ⁵⁰, dont les études de critique stylistique et de sémantique historique sont toujours fondamentales, à mon avis, pour l'entendement des textes, vaut aussi pour la langue de Maxime, qui reflète une pensée et une vie fortement dominées par le mystère du Christ.

Il est donc superflu de rechercher, comme on le fait habituellement à propos de lui et des autres Pères de l'Eglise ancienne, la présence et l'influence des cultures les plus diverses qui ont été assimilées par chaque auteur en respectant plus ou moins fidèlement la tradition.

Celui qui, comme Maxime, a voué toute son existence à la recherche de la vérité, longtemps méditée et énoncée par sa parole, jusqu'au témoignage de sa vie, est bien digne d'être encore écouté, après tant de siècles, par l'actualité de son authentique message «chrétien».

⁵⁰ L. SPITZER, *Critica stilistica e semantica storica*, Bari 1966, 89.

CARL LAGA

MAXIMUS AS A STYLIST
IN QUAESTIONES AD THALASSIUM *

In this conference, where we are working together for a better understanding of Maximus' works in all its aspects, some efforts may well be made to consider him as a plane writer. I don't mean by this that he is to be considered the forger of an adequate theological language in the 7th century (I take this for granted), but that he has the right to be studied as any author in the long history of Greek scholarly literature. In other words, we should endeavor to put together, stroke by stroke, his profile as a craftsman, and maybe, as an artist. This efforts could prove to produce some concomitant results – as I hope to state in my conclusions –, apart from being a work of justice towards a man who has been heralded as the most original christian writer of the latest antiquity.

If, on this evaluation of his importance, there seems to be a general concordance among modern scholars, these seem to agree, unfortunately, on another point, to wit that his style is artificial, impenetrable, lacking of restraint, and so dissolute that it disheartens even his most enthusiastic supporters (this last expression is almost literally taken from Photius). All this sounds rather discouraging for our enterprise. But let us try, anyway.

I would like to remember here the estimation of some patrological introductions we run over every day:

* Abbreviation of Quaestiones ad Thalassium: Qu. Thal.; I quote by question and, after the comma, the line(s) of the edition published end 1980 in the *Corpus Christianorum. Series Graeca* – collection (Brepols – Turnhout, Belgium), edid. C. LAGA and C. STEEL. When the Migne-text is cited, PG stands for: *Patrologia Graeca*, tomus 90.

- The Patrology of Altaner-Stuiber (ed. of 1978, 522) states: Die ungefähr 90 Schriften des Maximus sind *formlos* und oft schwer verständlich geschrieben (my italic);
- H. G. Beck's Kirche und Theologische Literatur has, so far as I see, not one word about the style of Maximus' works;
- Bardenhewer's Geschichte der Altkirchlichen Literatur Bd. 5, 30 sadly diagnoses that Maximus «kein leichter Autor» is, because «nicht selten leidet seine Sprache an großer Schwulst und Überladenheit». Then, it goes on to translate, rather loosely, I regret to say, Photius' appreciation (cod. 192 of the Bibliothek, R. Henry's ed., tome III, 80s.).

I would like to single out some of Photius' expressions, for, as far as I know, this more than thousand years old appreciation remains the most substantial, indeed the only systematic, on this topic.

- Maximus' style is σχοινοτενής, stretched as a string, so, very prolix;
- Maximus has a predilection for hyperbates and amplifications (περιβολαί);
- Maximus is rather careless in his vocabulary (κυριολογεῖν οὐκ ἐσπουδασμένος);
- as a result, his prose is unclear and obscure (ἄσαφές καὶ δυσεπισκόπητον);
- by his way of moulding and punctuating his sentences of great length, he gives them a sound of harshness (συνθήκη καὶ ἀναπαύσεις ... τὸ τραχύ ...);
- even his metaphores are the contrary of a charming device of style (οὐκ εἰς τὸ χαρίεν καὶ γεγοητευμένον).

Well, this is no doubt a severe judgment. But by the same stroke, it is a limited one as well, since Photius puts himself on the point of view of a listener: οὐδ' ἡδὺς εἶναι σπουδάζει τῇ ἀκοῇ. But this is exactly our point, as we shall stress: Maximus' Qu. Thal. should *not* be listened to; it is a style which breaks up deliberately with auditive effects; it has to be judged by reading and studying. However, hereby we anticipate already part of our conclusions. What follows is a survey of impressions, gathered in various fields of literary building-up, and developed by frequent reading of the qu. Thal.

In matters of vocabulary, an exact evaluation of Maximus' possibilities, by ways of indices, comparisons with other authors etc., has to

wait until we have the solid ground of a critical edition under our feet. But the preferences of the writer can already be grasped, and the formidable bulk (the ὄγκος) of his lexical wealth can be perceived. Handling this massive vocabulary is not easy. One feels dwarfed time and again, and skimming the best dictionaries – Liddell Scott, Jones, more than Lampe, to our surprise – is an absolute necessity. The second impression one gets, though not so quickly, is that the vocabulary of qu. Thal. is not vague, but precise and aiming at a coining of technical terms or at least a technical signification of some terms.

I would not insist upon Maximus' delight in playing with synonyms and near-synonyms, this being the sport of many christian writers, in spite of their proclamations that these frills do not befit christian soberness. But his parallelisms were quite helpful, sometimes. One example may illustrate this fact. In Quaestio 1, line 26–31, the use of passions for good purposes is compared with the action of skilled physicians who use the venom of vipers to cure. But part of the text remained obscure, namely the phrase οὔσαν ἡμελετωμένην ... λώβωσιν (this is the PG-text col. 269 C 1s.). We felt the necessity of a correction but were puzzled over what to propose, until a better perception of the parallel expression παρούσης ... ἡ προσδοκωμένης (col. 269 C 2s.) and a close reading of the best manuscripts convinced us that there was a need for an intervention and that, after separating ἡ from μελετωμένην, the latter word had a signification, different from the usual one. We discovered that μελετάω can mean, in medical terminology, threaten. Maximus says that the serpent's venom could be useful for actual curing, as well as for preventing the *threat* of its bite. Together with a correct text, this is a contribution to the history of vaccination.

More characteristic, in the same field of research, is Maximus' playing with words, similar in sound, but diverging semantically. I do not accept that homophonies like πηρώω-πληρώω occur as a mere accident. Neither is the shifting from διατρέφοντας to τέρπουσαν and διαστρέφουσιν just another coincidence. And such playing can be discovered through the whole text of the qu. Thal. Sometimes, the scribes get muddled by this assonances in immediate vicinity, like προκάλυμμα and κώλυμα (q 17, 14 and 16, the latter word incorrectly written by Combefis-Migne, col. 304 B 9), as one can see in the *apparatus criticus*.

We can call this the sovereign skill of the master, or the idle sport of trivial scholarship, but if we don't meet this challenge, we shall miss the full comprehension of the text.

Further, by his peculiar use of some prepositions and conjunctions, Maximus must drive to desperation the possible future translator of the qu. Thal.: for *κατά cum accusativo*, I found 4 or 5 shades in meaning, and *ὥς*, always difficult in Greek, is here as it seems deliberately risen to the seize of a major stumbleblock, as will appear *infra*.

Finally, one or another word will have to disappear from Lampe's Lexicon, as is the case for *ἐρεσχελίζω*, which we find there on Maximus' authority. It is no more than a chimairon of the manuscript of inferior quality Combefis was using (col. 389D 4, to be compared with q 38, 36 *ἐρεσχηθηθήσεται*). So far, for vocabulary and semantics of separate words.

The syntactical particularities in the qu. Thal. are more revealing when moulded into one pattern with stylistics, and we may therefore, given the strict limits of this communication, consider at once some forms expressing Maximus' stylistic preferences.

In the first place, the author aims visibly at economy of words (or elements of words), counterweighing, by this device, the so often blamed prolixity of his phrasing. We can do no more than mention here the omission, whenever possible, of the preposition in adverbial phrases. Indeed, when a preposition is agglutinated with the verb (verbs constructed with *ἀπο*-, *συν*-, *ἐπι*- etc.) or even when the meaning of that preposition is already included in the signification on the verb itself – the idea of separation e.g. –, the preposition in the adverbial phrase is discarded. In a passage I will have to quote later in my exposition, the beginning of the answer in q 16, we read *συνεξιοῦσαν ... ἐαυτῷ τῆς ... πλάνης* (line 7s.), where the agglutinated prepositions *συν*- and *-ἐξ*- must suffice to explain the dative and the genitive of, respectively, *ἐαυτῷ* and *πλάνης*. Besides, the agent in a clause with a verb in passive voice is never introduced, to my knowledge, by the *ὕπο* preposition; Maximus has deliberately opted for the agent in dative case. Moreover, it may be remarked here that he is not prodigal with intensifying adverbs like *σφόδρα*, *λίαν* etc. In the same context, let us mention his preference for moulding the relative into the principal clause, a device aiming at compactness, on which we will have to draw attention below.

Coming now to one of Photius' major complaints, which is about the frequency and the extent of hyperbates, let us confess our spontaneous accord with the byzantine scholar. It is not uncommon to find constructions like q 3, 27–29 (= PG col. 273B 6–9), where between *πάντας τοὺς* and the belonging participle, there are no less than eight modifying phrases containing a substantive, frequently complemented by an

adjective, a conjunction, or a preposition: 1^o κατὰ τὴν πρακτικὴν φιλοσοφίαν 2^o τοῖς ὅμοις 3^o τῶν ἀρετῶν 4^o ὥς ἐν κεραμίῳ 5^o τῇ νεκρώσει 6^o τῶν μελῶν 7^o ἐπὶ γῆς 8^o τοῦ σώματος φρουρομένην. And yet, I do not think this indicates a complete absence of system (τὸ ἀνοικονόμητον, to quote Photius again in judging another of Maximus' works: ed. and tome as supra, p. 83, l. 30). Our author is not willing to present the concluding and principal element before it is fully specified and adorned. This retention challenges the *reader*, and it bars practically the mere *listener* from understanding.

For every attentive reader, there is no need to insist upon the manifest frequency of this construction. We face here one of the major excrescences of Maximus' style. Sometimes it is growing out of normal seize, it becomes rampant everywhere and almost suffocates the main clause, like in the commence of the answer of q 16: lines 6–12. The Combefis-Migne text has dropped a ὥς before Αἰγύπτου, as well as, in the following sentence, before ἐν καμίνῳ PG col. 300 B7 and C6. In this sentence, where the spirit is warned not to be satisfied by its escape from sin, lest he should fall in the habit of passions in another way, and is compared to Israel, whose exodus from Egypt was followed by the adoration of the calf, the comparisons are numerous, but, as I see it, well balanced. As a matter of fact, the 1^o ὥς ἐξ Αἰγύπτου phrase calls forth the 2^o ὥς πάλαι ... ὁ Ἰσραὴλ modifier and the a) καθάπερ ἐκτυπώματα comparison evokes the b) καθ. μόσχον corresponding one. The sequence 1^o – a) – 2^o – b) tends to a «regulaziring» effect, which sets off the smaller comparative intruders, introduced by κατὰ, καθάπερ. Unfortunately, Maximus has got a taste for this device, and in the following sentence there comes upon the courageous reader an avalanche of ὥς comparative modifiers.

Whatever criticism, though, may be formulated in this matter, two remarks do not seem to me out of place. The first one is concerned with the syntactic position and the second one tries to give an explanation of the system. It is striking how often the ὥς phrase, like most other modifiers, *precedes* the element it is qualifying. In the example from q 3, 27–29, already given above, ὥς ἐν κεραμίῳ is not referring to the preceding τοῖς ὅμοις τῶν ἀρετῶν, as one could presume, but to the following τῇ νεκρώσει ... φρουρομένην. And in the comparison between Israel and the spirit of man, we would expect the construction ὁ νοῦς ἐξερχόμενος τῆς ἁμαρτίας ὥς ὁ Ἰ. (ἐξῆλθεν) (ἐξ) Αἰγ. Coming across this type of ordering everywhere, one has to conclude that this is a system, a general rule, in qu. Thal. It would indeed be easy enough to multiply

the examples where Maximus maintains the construction even where it could lead the not very attentive reader in error, as in q 55, 88s.; ... ὥς παρὰ δεσπότης τοῦ θεοῦ does not mean: «... as from the Master of God», neither «... as from the Master, that is from God», but this phrase has to be read «... from God, he being the Master» (= since He is the Master). The second remark has already been suggested by my translation. To state it more clearly, one discovers that the short ὥς phrase, consisting of this conjunction with a participle or with a substantive or even an adjective, has more than a comparative function (as in classical Greek), it acquires an explicative signification as well (a not so classical syntax). In the case in consideration, the bounty is coming from God, since He is the Master referred to in the *erôtesis*-text. The explicite expression would no doubt repeat the ὥς preposition. And we arrive again at the same conclusion that Maximus is at pains to forge a compact and terse style.

In the same context, it is impossible to omit another very typical composition, which brought the editors, when deciding where to put punctuation marks, to the brink of despair. Let me simplify this construction of a relative clause, in connection with a principal one, by the example ... ὃν εἰδὼν ὁ Ἰησοῦς ἡγάπησεν. The order of the words is always: the relative pronoun, the modifier (mostly a participle), the subject of both this modifier and the principal verb, finally this actual verb. Most writers would have ὁ Ἰησοῦς, εἰδὼν τοῦτον ..., ἡγάπησεν αὐτόν (cf. Mc. 10, 21), but it is evident at a glance that Maximus prefers the compact formula. Doubts on whether to split or not to split this sentence by a comma were doubts on whether to accept this phenomenon as a *system*. We felt compelled to do so.

However insufficient these remarks, I would rather not use the remaining minutes to expand them – we hope there will be a time for a better structured and more complete study –; instead, I would like to point briefly at another side of Maximus as a writer, which risks very much to go on unnoticed, as long as theologians and philosophers take the lion's part of this author's wealth. It would be unjust to repress the discovering that Maximus has a wide range of resources, not only in the syntactical possibilities of his comparisons, but in his observation of natural phenomena and human technics. I have already mentioned the skill of the physicians in forstalling the effect of viper's bites by vaccination (q 1, 27s.). Let me just add, almost at random, the following evocations of nature and human beings at work in various fields. In

q 6, 26–28, we read a comparison, not unknown elsewhere, regarding the effect of the sun in the eye, uncomparable to any other visual impact. From q 54, 121–124 I single out the attitude of the ἀσπίς (Coluber haié) which stops its ears (one wonders how!) in order not to be subject to charms, improving on the device of Ulysses' companions. From the same q 54, some 250 lines further, (l. 367–382) we learn about the chemical composition of tin and how to apply this (pseudo-) science to education and ascetics. Q 47 is concerned with the technology of flattening hills and bulldozing (l. 139–142). And there is certainly a study to be made on Maximus' bestiary, which may throw some light on the Physiologus.

I must come to my conclusions, which shall be restricted in number and short enough in words.

1. Maximus aims at economy of words. This is not in complete contradiction with Photius' complaints, which point to an overladen and intricate style. But I suggest that Maximus' sense of shades, of gradation, compelled him to check and counterweight this tendency towards soberness.

2. Maximus strives to build up clauses and sentences where the modifying elements come first, a device which eliminates comma's, complicates the syntax, and hampers the understanding.

3. Connected with the foregoing point is the avoiding of isokolon-parallelism and homoioteleuton; there is scarcely a trace of the «raschen Tanz asianischer Kola» (to quote Norden's *Die Antike Kunstprosa*, 566, who is quoting Usener), so common in the work of Gregory of Nazianz. The marching on of the kola is directed towards the public of hearers, an audience Maximus visibly does not cherish.

4. Hopefully, there may rise another benefit from the research in this field. In the discussion on the *authenticity* of other works, it may prove a useful and welcome argument; in the discussion on the *evolution* of Maximus' style (more than 30 years of literary activity, and we use to consider the products of this effort as if it were one solid and immovable block ...), we could start from a well established portrait of the writer of two major works (I include the *Ambiguorum liber*) written in a less distressed period of his life.

5. But the complete range of all possibilities of this intricate, self-correcting and, as it were, self-analysing style, can only be exposed safely and completely, when a solid critical edition of the works of Maximus is available. The elaboration of this edition is exactly the task for whose fulfillment a team of philologists are prepared to go underground, scratching and diving, removing the heaps of obstacles and filling up the gullies of unaccessibility (κατασκάψαι τὰ ὄρη καὶ τοὺς βουνούς, τὰς δὲ φάραγγας ἀναπληρῶσαι q 47, 139–142, already quoted above).

NICHOLAS MADDEN, O.C.D.

THE COMMENTARY ON THE PATER NOSTER:
AN EXAMPLE OF THE
STRUCTURAL METHODOLOGY
OF MAXIMUS THE CONFESSOR

Commenting on the *Quaestiones ad Thalassium*, Photius has this to say about the writing of St Maximus:

As regards his style, he is tortuous in his sentences; he delights in inversions; he is in his element with amplification and he does not take care to express himself accurately. The result is that his writing is shot through with a lack of clarity and difficulty in understanding. Subjecting his discourse to a crudely tumid style with regard to construction and punctuation, he does not try to soothe the ear. His figurative use of language does not glow with grace and charm, but is undertaken simply and artlessly. He even comes close to blunting those who are keen on him, for the solutions that he contrives are far from the text and known history, and even farther from the difficulty itself ¹.

He goes on to recommend his 'anagogical and contemplative ways of thought' and acknowledges his genuine piety. While admitting the pertinence of this criticism of the *Quaestiones*, it should be noted too that another work of Maximus, more or less contemporaneous with this one selected among others for assessment by Photius, displays characteristics which show him to have been not merely a saintly master of anagogy, but a writer of power and distinction. If Photius was lamenting the poverty of Maximus's use of imagery because it did not achieve the level of symbolism and so convey a sense of his having had personal experience of the 'mysteries' which he outlines in the *Pater Noster* ², then his cri-

¹ *Bibliothecae Codices* 192, PG 103, 645 BC.

² PG 90, 872 D-909 A.

ticism is well placed, but perhaps he was merely deploring an imagination that was incapable of producing anything more exciting than 'like a sheepskin' or 'fiery horses'. But when it comes to construction, then a cursory examination of this commentary may serve to counterbalance the impression given by the Patriarch of Constantinople and show that Maximus was a skilful craftsman with words.

Byzantine civilization was essentially mathematical in its emphasis on the inevitability of due proportion, rhythm and order. This sense of the inevitable reflected the underlying serenity of the self-concentrated Byzantine culture, based on recognition of the dominance of Idea and of the rule of cool and temperate mind ³.

This emphasis on the mathematical was bound up with the concept of man as mediating between κόσμος νοητός and κόσμος αἰσθητός, so that in his artistic activity the harmonies of the world of mind would find an echo in the world of sense. The sense components of art became articulate by being drawn into that rhythm which was understood to be a participation in the harmonies of pure numbers. For instance, geometry and arithmetic were embodied in architecture and music. As we read the Pater Noster, we quickly become aware that it is informed by this mathematical spirit. The arithmetical character of the work appears, for instance, in the six-fold treatment of the 'mysteries' ⁴, while its geometric structure is evident in single elements like the grammatical sentence and more obviously in its over-all organization, so that we have a literary work that at once recalls the charm of music and the grandeur of architecture. This structural quality gives Maximus the claim to be an artist and the Pater Noster the title of work of art. Photius does not seem to have adverted to this facet of the Confessor's literary achievement and so to have overlooked his success in informing diversity with a marvellous unity and given his use of language the splendeur of form.

It will be instructive then to examine the work as a whole from the point of view of structure and to supplement this with an analysis of a paragraph and a single sentence. The whole treatise falls easily into a prologue and six sections, the last of which can be treated as a conclusion, but which recapitulates much of the material of the five preceding parts, so that we have a six-fold treatment of the main themes. The

³ G. MATHEW, *Byzantine Aesthetics*, London 1963, 3.

⁴ *Ibid.*, 26: 'In a close study of any Byzantine work of art, it is perhaps worth looking for the proportion of three to two or six to one'.

petitions of the 'Our Father' provide a sure basis for a systematic approach and in section 1 we have a provisional list of the seven 'mysteries' that Maximus discerns in the dominical prayer (876 BC); there is no elaboration here, but after the manner of an overture it sets the themes in relation to the petitions for the first time and we are invited to explore the implications of what has been merely put before us nominally. Then the author unfolds some of the meaning of the terms from a theological point of view (876 C–881 A). This is highlighted by the stylistic device of introducing his commentary on the mysteries with the Word as subject: 'The Word made flesh teaches theology'; 'He has made men of equal dignity with the angels' and so on. This emphasis gives a theological bias to the whole work, so that structure is used significantly. This becomes even more plausible when we recall that the structure of his experience, which we presume to be the inspiration of his writing, points to an initial encounter with the Word in a supra-rational way, so that the logical sequence of his creativity is here embodied in the manner in which the work is constructed. The role of the Word Incarnate is set in the context of the life of the Trinity and *θέωσις* is already seen as developing because of *κένωσις* in function of our relationships with the Father, the Son and the Holy Spirit. The initiative and the dominance of the Word made flesh is basic to Maximus's exposition and he leaves us in no doubt about his vision and intentions by this literary emphasis, which throws into relief the Christocentrism of his thought. Section 3 recapitulates the seven 'mysteries' and while it does not add to our understanding of the terms, it does round off the first presentation of the themes and sets them in the context of 'prayer' and 'vow' (881 AB).

In section 4 we have the Main Commentary (884 A–905 B). The fundamental intuition of Maximus, in keeping with Byzantine theology in general, is God's self-communication to man in Christ, so that we find a consideration of God the blessed Trinity and man, and the union of God and man in deification. This was made possible by the Incarnation and Redemption which culminated in *κένωσις* and issued in the sending of the Spirit and the formation of the Church. These themes are woven into this commentary more or less explicitly. For Maximus, man is an open and dynamic being essentially in relation to God, created in his image and given the task of acquiring his likeness in a free, personal way. The Chalcedonian 'union without confusion' of the natures in Christ is the key to his insight into the possibility of a perfect union between the divine and the human, because in Christ it was realized hypostatically

and offered to all men as their destiny in Him. He unites the human and divine natures and by a deified humanity removes man from the law of sin and by his incarnate divinity raises him to the deification of grace. The confluence of the theological and ascetical streams in perfect synthesis is made possible by the firmness of the author's spiritual anthropology. That is reflected in the place given to it in this work, where these themes occupy the principal exposition like the centre-piece of a great triptych, flanked by christological and ascetical contemplations. Structure is again seen to be significant.

Section 5 is a further recapitulation (905 BD); this time however the 'mysteries' are taken in reverse order, prefaced by: 'If we really desire to be delivered from the Evil One and not enter into temptation', which shows that the approach has shifted from the theological to the ascetical point of view. The treatment begins with man's tragic situation and progresses to the glorious destiny held out to him by the Word Incarnate. The ascetical momentum of section 5 carries over into section 6 (905 D-908 D), a splendid parenetic passage that summarises the whole teaching of the Pater Noster, although its sequence does not correspond exactly to the previous order of the themes. These few remarks should assure us that in this treatise of St Maximus structure is not something adventitious, but is intrinsic to the significance of the work as a whole.

Now for a look at a paragraph, where we shall find a comparable structural firmness! In his prologue (873 A-C), he declares that

I have mingled fear with yearning for him and formed from the two, fear and yearning, one love consisting of reverence and benevolence, so that fear stripped of affection may not become hatred, nor affection unaccompanied by prudent fear become contempt, but love should appear as the inner law of affection and appropriate everything that pertains to nature: by benevolence it masters hatred and by reverence it dispels contempt.

He then gives illustrative examples from Scripture and continues:

As I have said, on my part mingling fear with yearning, I have laid down this law of love towards my Lord up to this day: restrained from writing through reverence lest contempt occur, I am moved to write by benevolence so that hatred may not be considered the final excuse for not writing.

An analysis of this text will reveal how carefully constructed it is. Here we have to limit ourselves to saying that, while the upshot of the mingling of *πόθος* and *φóβος* is *ἀγάπη*, the components of the amalgam have

been transformed in the process. Φόβος has taken on the connotation of reverence and awe, while πόθος is now in some way more deliberately other-centred. From an ontological point of view, it would seem that it is ἀγάπη that has transformed φόβος and πόθος. Μίσος and καταφρόνησις are seen to be defective in combining πόθος and φόβος, an imbalance that must be corrected by the play of ἀγάπη, the νόμος ἐνδιάθετος στοργῆς. Στοργή, which has been translated as 'affection' is, for the Fathers, the essence of φιλανθρωπία. Here its natural energy is transformed by ἀγάπη, and εὐνοία and αἰδώς now reappear as dispelling μίσος and καταφρόνησις, that is by restoring the proper balance between φόβος and πόθος. Ἀγάπη is said to 'appropriate everything that pertains to nature'. This is essential to the whole of Maximus's spiritual anthropology, with its concern for unification; here it refers to the capacity of love to transmute fear and yearning into something finer, so that the outcome of their association is more than the effect of their mutual influence. Once touched by ἀγάπη, the alchemy is at work. Finally, we note that Maximus does not qualify the νόμος ἀγάπης as ἐνδιάθετος, as he did with στοργή. This is because nothing can be more inward than ἀγάπη itself. Grammatically, νόμος ἀγάπης is in contrast to νόμος στοργῆς as subjective genitive to objective genitive. Στοργή is the object of ἀγάπη which modifies it; ἀγάπη is the source of εὐνοία and αἰδώς which are modes of expressing ἀγάπη in writing to his correspondent. The law that demands εὐνοία and αἰδώς is ἀγάπη or stems from ἀγάπη. This whole passage falls into well-wrought periods that are classical in their equilibrium. The secret of mathematical symmetry is that the author has found a centre of gravity for his thought, the notion of ἀγάπη, and so he can arrange the other concepts with the precision of an artist in mosaic⁵. More than that, the experience of ἀγάπη shines through the symmetry in a life-giving way, ensuring that the visible beauty which delights sense and mind is an image of that invisible beauty that flows into the heart of man from on high.

⁵ This can be presented in quasi-mathematical equations and conclusions:

1. πόθος + φόβος = εὐνοία + αἰδώς = ἀγάπη;
 2. φόβος — πόθος = μίσος; πόθος — φόβος = καταφρόνησις;
 3. νόμος ἐνδιάθετος στοργῆς = ἀγάπη; v. μίσος, καταφρόνησις.
- ∴ νόμος ἀγάπης = $\begin{cases} αἰδώς \text{ v. } καταφρόνησις, \\ εὐνοία \text{ v. } μίσος. \end{cases}$

Finally, we can scrutinize one sentence to verify our claim that language is used with precision and freedom in a geometrically patterned way in this work:

If we really desire to be delivered from the Evil One and not enter into temptation, let us (trust God and) forgive our debtors their debts; thus shall we not alone receive forgiveness for the sins we have committed, but we shall overcome the law of sin and we shall trample on the Evil One (905 BC).

Firstly, we should note that in the terminology of Maximus the expression 'law of sin' is synonymous with 'temptation'. Then we can see that in this finely formed inclusion he makes the whole ascetic life turn on forgiveness. The structure of the sentence shows the pivotal function of this truth, as becomes evident if we set it out in a discrete way:

| a | b | c |
|---|--------------------------------------|---|
| If we really desire to be delivered from the Evil One | and not enter into temptation | let us (trust God and) forgive our debtors their debts; |
| a1 | b1 | c1 |
| and we shall trample on the Evil One. | but we shall overcome the law of sin | thus shall we not alone receive forgiveness for the sins we have committed, |

The structure is seen to be integral to the meaning, not merely of this sentence, but of the ascetical dimension of the treatise as a whole.

The Pater Noster then is obviously a work that exhibits a marked structural character; at the same time we cannot escape the impression of a freedom of use that is truly remarkable. This assures us that in this writing there is more than structure; beneath the carefully organized manner of expression we are sensible of depths of life, dare we say, of hypostatic depths, that reveal themselves in the singularly original way in which the author communicates his unique grasp of the 'mysteries' by means of a traditional terminology, organized into patterns that, at first sight, seem to have the rigidity of something abstract and impersonal. Freedom is not opposed by determination, but by necessity. The Byzantine writer does not have to be bound by necessity because he accepts the structures of his culture, no more than a musician who accepts the 'givenness' of his instrument. The self-determination behind the thought of Maximus is apparent in his striking individuality; it can be presumed to be have been formative in the creation of his cultural

ancestors and in its very use to still bear in itself the imprint of that free origin, something rediscovered and recreated in the act of writing by an author of his power and profundity. We might say that he releases the potential freedom of the determinations woven into the cultural traditions of which he finds himself the beneficiary ⁶. In the usage of a man of this calibre, we cannot afford to neglect the situational aspect by an excessive insistence on the formational aspect, the element that tends to constitute itself as a system. The situational aspect makes room for the subject, thinking and free, a being who is defined, in the spirit of the Fathers, in terms of mutual relationships, the ontological foundation of communication. Persons are basically the possessors of the medium of communication, most radically of the nature, with its structural elements. But persons are irreducible to nature and are the source of the plastic and creative use of nature, together with its components and derivatives. The person finds expression in the nature; the nature is innovated by the person. The suggestion here is that this principle extends to the literary composition which we are examining.

It may be hazardous to suggest that it is easy to discern a necessary connection between the moral and even mystical maturity of a writer and his aesthetic refinement. But given the facts known about Maximus, his views on human growth, the singular combination of freedom and discipline in the *Pater Noster*, surely we can claim that such a fusion of spirit and law, of inspiration and literary convention, is likely to bear some trace of the remarkable originality of the writer, not merely in his spiritual attainment, but also in his power to express it. In this work we have a brilliant combination of the freedom and originality of an experiencing person with the accepted conventions of his cultural milieu. This is evidence of a remarkable talent for selecting and combining in a unique way the terms of an established system of thought and means of communication. Here we have undoubted indications of the presence of a dimension of human being that is unpredictable and self-determined, the power and the glory of person. The subject matter certainly contributes to our impression of a freedom and self-possession indicative of a man who has realized his personal pitch, but the originality in the use of language and structure indicate in perhaps an even more cogent way the presence of a fully developed man. Persons are constituted by relationship and are revealed in the proper activity of

⁶ Cf. A. McNICHOLL, *Structuralism*, Rome 1975, 183–196.

personhood, communication. Here we find an instance of communication that accepts the limits of language and structure imposed by an accepted and appropriated culture, but which moulds it into something entirely distinctive. The reader of this work cannot be persuaded that the writer is the prisoner of his cultural structures; he is detached from them and uses them to convey a significantly unique vision and experience. The style and literary structure give the impression of that creative tension which emanates from a work that displays the personal acquisition of a common heritage. It would be fatuous to suggest that he can express himself without using the accepted means of communication, so that it cannot be claimed that the writer is fully autonomous. This is an exemplification of the situation of man: he shares in nature; he communicates with his fellows through nature; he accepts the structures which constitute and distinguish nature, but he does so in a way that cannot be reduced to those structures; he does so creatively, with originality, personally. The work of art is a project of one who is a compound of λόγος and τρόπος, and it embodies projections of these two indispensable dimensions of human being ⁷. The Pater Noster exemplifies the interplay of these two aspects of man. The examples of structure that we have given will serve to reassure us about the presence of the intelligibility of nature; it is impossible to illustrate the contribution of the person apart from drawing attention to the splendid unity of the work as a whole and by reminding ourselves with Plotinus that:

Even here we have to recognize that beauty is that which irradiates symmetry rather than symmetry itself and is that which truly calls out our love. Why else is there more of the glory of beauty upon the living and only some faint trace of it upon the dead though the face yet retains all its fullness and symmetry? Why are the most living portraits the most beautiful, even though the other happen to be more symmetric? ⁸

It should be added that in the case of the Pater Noster, since the work can be classified as *mystagogia* ⁹, it should be a considerable advantage in the reader to have a spiritual awareness that matches the author's.

⁷ This pair is fundamental to the understanding of the doctrine of Maximus. Vide A. RIOU, *Le Monde et l'Eglise*, Paris 1973, 73 ff.; J. M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La Charité, Avenir de l'Homme*, Paris 1976, 100 ff.; F.-M. LÉTHÉL, *Théologie de l'Agonie du Christ*, Paris 1979, 77 ff.

⁸ Ennead, VI, 7, 22. (Trans. Stephen McKenna, London 1961).

⁹ Vide I.-H. DALMAIS, *Un Traité de Théologie Contemplative, Le Commentaire du Pater de S. Maxime le Confesseur*, in: RAM 29 (1953) 125.

We can conclude then that this work is so strongly marked by its author's individuality, while it accepts the theological and literary conventions of his time, that there must be a source of such striking originality. We suggest that it is the uncharted depths of hypostasis, where man is not alone, which are sounded in *θεολογία* and echo in the experience of 'pure prayer'. The generative use of language, especially from a structural point of view, enables the author to convey his experience. This ability is something extra, a grace proper to a Father of the Church.

ÉTUDES DE THÉOLOGIE
MAXIMIENNE

FELIX HEINZER

L'EXPLICATION TRINITAIRE DE L'ÉCONOMIE CHEZ MAXIME LE CONFESSEUR

Θεολογίαν μὲν γάρ διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος: «Le Verbe incarné enseigne la Théologie»¹. Cette expression de Maxime dans l'introduction de son commentaire du Pater dévoile sa conscience profonde du lien intime et inséparable entre ce que les Pères grecs appellent la «Theologia» et l'«Oikonomia»: entre le mystère trinitaire de Dieu et le mystère de l'incarnation et de la rédemption, et par conséquent – au niveau de notre méditation et réflexion sur ces mystères – entre théologie trinitaire d'une part et christologie et sotériologie de l'autre.

Qu'il s'agit là d'un principe fondamental de la théologie maximienne, cela nous est confirmé par Maxime lui-même dans sa Dispute avec Pyrrhus. C'est le passage où Pyrrhus conteste à Maxime la légitimité d'adopter en christologie des principes de théologie trinitaire². En l'occurrence il s'agit du principe qu'à chaque nature ou substance (οὐσία) correspond une énergie propre qui en est pour ainsi dire la définition³ – principe-clef pour l'argumentation en faveur des deux énergies du Christ⁴. Voici l'objection de Pyrrhus:

¹ Or. dom. (PG 90, 876C).

² Pyrr. (PG 91, 348CD).

³ Principe élaboré surtout par les Cappadociens. Cf. par exemple Grégoire de Nysse, ad Xenod. (fragment édité par F. DIEKAMP, *Analecta Patristica*, Rome 1938, 13–15, cité librement par Maxime, opusc. 27, 280D–281B et par Anastase le Sinaïte, *hod.* 2; PG 89, 65AB). Pour l'application de ce principe à la théologie trinitaire cf. Grégoire de Nysse, or. dom. 3 (PG 44, 1160B), *Maced.* (JAEGER III, 100, 12–19), *tres dii* (JAEGER III, 48, 20–49, 7); Grégoire de Nazianze, or. 30, 12 (SC 250, 248–252); Ps. Basile (Didyme), *Eun.* 4 (PG 29, 676A).

⁴ Cf. J. J. PRADO, *Voluntad y Naturaleza. La antropología filosófica de Maximo el Confessor*, Rio Cuarto (Argentina) 1974, 135–142.

Cela a été dit par les Pères seulement pour la Théologie (trinitaire), mais aucunement pour l'Economie. Il n'est donc pas propre d'une pensée amie de la vérité que de transporter les énoncés des Pères pour la Théologie dans l'Economie ⁵.

Et Maxime de répondre :

Si cela a été dit par les Pères seulement en Théologie, alors, selon vous, le Fils, après son incarnation, n'est plus considéré en unité théologique (συνθεολογεῖται) avec le Père. Mais s'il n'est plus en unité théologique, il ne peut non plus être énuméré dans l'épiclese du Baptême, et alors la foi et la prédication seront trouvées vides de contenu ⁶.

Le Fils reste personne trinitaire – «un de la Sainte Trinité», selon l'expression du 2^e Concile de Constantinople (DS 424) – aussi après son incarnation. Il mène une existence pleinement humaine, mais *en tant que Verbe et Fils du Père* : c'est là le sens le plus profond de cet argument de Maxime, et c'est aussi le fondement de la constatation faite par H. U. von Balthasar : «Dans les difficultés de christologie Maxime se rapporte toujours à la théologie trinitaire» ⁷ – et l'on pourrait préciser : à la théologie trinitaire des Cappadociens.

C'est ce que nous avons montré dans notre thèse de doctorat, en approfondissant les recherches de P. Sherwood dans son étude «Earlier Ambigua» en ce qui concerne le transfert de la distinction trinitaire λόγος/τρόπος dans la Christologie ⁸. On pourrait dire de même pour un autre élément fondamental de la Christologie maximienne, la formule «les natures, desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ», formule dont l'importance capitale a été souligné par M. Doucet ⁹. Elle se présente comme une traduction christologique de la formule trinitaire «les personnes en lesquelles et lesquelles est l'unique Divinité» ¹⁰, qui s'inspire très probablement à l'expression de Grégoire de Nazianze, or. 39, 11 (PG 36, 345 D) : ἔν γάρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης, καὶ τὰ τρία ἐν τῷ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ τό γε ἀληθέστερον εἶπεν, ἀ ἡ θεότης, expression citée dans l'Ecthèse de Serge ¹¹ et donc certainement connue par Maxime.

⁵ PG 91, 348 C.

⁶ PG 91, 348 CD.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln 1961, 210.

⁸ F. HEINZER, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor (= Paradosis 26), Freiburg 1980, 30–58.

⁹ M. DOUCET, La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. Introduction, texte critique, et notes (Diss. dact.), Montréal 1972, 117–118.

¹⁰ Ep. 15 (PG 91, 552 A). Cf. F.-M. LÉTHEL, Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par S. Maxime le Confesseur (= Théologie Historique 52), Paris 1979, 82–83.

¹¹ Cf. l'édition critique de R. RIEDINGER, BZ 69 (1976) 21, lignes 15–16.

Disons-le tout de suite: ces observations ne sont pas seulement un fait d'ordre méthodologique; elles sont l'indice d'une conviction profondément *théologique*: de la conscience de Maxime que «Theologia» et «Oikonomia» sont liées inséparablement dans la Personne du Fils fait homme – conscience qui constitue un des piliers principaux de toute sa pensée. Il s'agit là d'une vue fondamentale des premiers Pères de l'Eglise, surtout d'Irénée: c'est-à-dire d'une interprétation trinitaire de l'Economie qui associe celle-ci aux personnes divines en y voyant une expression de l'ordre intra-trinitaire («théologique») de ces personnes¹². Cette vue qui allait s'éclipser quelque peu chez les Cappadociens et surtout chez Denys l'Aréopagite (et plus tard chez Grégoire Palamas) réapparaît ici, chez Maxime, avec une vigueur toute neuve.

Tout en gardant le sens de l'apophase du mystère divin – en cela il se montre clairement marqué par sa lecture de Denys – Maxime se dresse nettement contre toute tendance de séparer l'ordre de la Théologie (trinitaire) et celui de l'Economie – tendance qui, de peur de compromettre la transcendance du mystère divin, hésite à réfléchir sur la continuité entre l'ordre des Personnes trinitaires et l'agir de Dieu «ad extra», en attribuant ces actions indistinctement à l'οὐσία divine, inaccessible à notre esprit en ce qui concerne sa structure hypostatique¹³.

Ce qui permet à Maxime de maintenir l'unité des deux ordres, sans pour autant les confondre, c'est ce que l'on a appelé parfois son «aristotélisme». Plus précisément c'est la distinction de l'ordre de la personne et de l'ordre de la nature. Dans la mesure où il arrive à maintenir cette distinction irréductible, il peut concevoir un engagement réel de Dieu dans l'histoire – selon les diverses modalités (τρόποι) propres aux trois hypostases – sans pour autant porter atteinte à la transcendance de la nature divine dans son λόγος¹⁴. La suite immédiate de la phrase citée tout au début de cet exposé en témoigne clairement. Voici le passage entier:

En effet, par son Incarnation, le Verbe de Dieu nous enseigne la «théologia» en ce qu'il nous montre en lui le Père et l'Esprit Saint. Car

¹² A ce point je dois mentionner le très beau livre du Père M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père. Foi des Apôtres, Gnoses actuelles*, Paris 1973, qui m'a beaucoup sensibilisé à cette perspective et qui m'a poussé à une lecture de Maxime dans le sens d'une Economie trinitaire.

¹³ Voir encore LE GUILLOU, *op. cit.*, 101–106, et D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980.

¹⁴ Pour la distinction logos-tropos voir ci-dessus, note 8.

le Père tout entier et l'Esprit Saint tout entier étaient essentiellement et parfaitement dans le Fils tout entier, même incarné, sans être eux-mêmes incarnés, mais le Père imaginant dans sa bienveillance (εὐδοκῶν) et l'Esprit coopérant (σύνεργον) l'incarnation avec le Fils qui l'opérait lui-même (αὐτουργοῦντι), puisque le Verbe est demeuré en possession de son intelligence et de sa vie propre, compréhensible selon l'essence par nul autre que par le Père et l'Esprit, alors même qu'il réalisait par philanthropie l'union selon l'hypostase avec la chair ¹⁵.

J.-M. Garrigues a très bien souligné le rôle très important de l'irréductibilité en Dieu de l'ordre trinitaire au principe essentiel dans la pensée de Maxime, pour arriver à la conclusion que «dans cette impossibilité de déduire le mode hypostatique trinitaire à partir de l'essence divine réside l'apophase du Dieu chrétien» ¹⁶.

Je me suis efforcé de chercher des antécédents patristiques de la formule très intéressante ὁ μὲν εὐδοκῶν, τὸ δὲ σύνεργον, αὐτουργοῦντι τῷ Ὑῒ τὴν σάρκωσιν, qui revient à plusieurs endroits chez Maxime (cf. qu. Thal. 2, 272 B; LAGA-STEEL, 51, 23-26 et 60, 624 BC; opusc. 7, 77 BC et 20, 240 C; PYR. 320 BC).

1. Quant à sa forme complète, tripartite, il faut signaler d'abord les parallèles chez Irénée, mentionnées par Garrigues (op. cit., 174, n. 12) et Riou (op. cit., 218, n. 5). Il s'agit de haer. IV, 20, 6 (SC 100, 645): «L'Esprit œuvrant (ὑπουργοῦντος), le Fils fournissant son ministère (διακονοῦντος), le Père décidant (εὐδοκοῦντος)» et de haer. IV, 38, 3 (SC 100, 955): «Le Père décide et commande (εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος), le Fils exécute et modèle (ὑπουργοῦντος καὶ πλάσσαντος), l'Esprit nourrit et accroît (τρέφοντος καὶ αὐξάντος)». Notons cependant que le point de référence de ces deux textes d'Irénée n'est pas l'incarnation comme chez Maxime, mais la révélation de Dieu dans l'ancienne alliance (IV, 20, 6) et la création de l'homme à l'image de Dieu (IV, 38, 3).

En plus de ces deux références j'ai trouvé trois autres textes qui se rapprochent de la formule (complète) de Maxime. Le premier est de Grégoire de Nazianze, au début de son 2^e discours théologique (or. 28, 1; SC 250, 100), où l'on trouve la formule suivante: τὸν μὲν (le Père) εὐδοκεῖν, τὸν δὲ (le Fils) συνεργεῖν, τὸ δὲ (l'Esprit) ἐμπνεῖν. Au sujet de cette formule il faut faire la même remarque que dans le cas d'Irénée: elle ne concerne non plus l'incarnation du Fils, mais cette fois l'illumination que le théologien, voulant méditer le mystère de la Trinité, demande à cette même Trinité. Les deux autres textes, par contre, se situent dans la même perspective que celui de

¹⁵ Or. dom. (PG 90, 876 CD). Trad. par A. Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur* (= *Théologie Historique* 22), Paris 1973, 218 (cf. aussi qu. Thal. 60; PG 90, 624 BC).

¹⁶ J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme* (= *Théologie Historique* 38), Paris 1976, 172-175, citation: 173.

Maxime: ils expriment la même idée d'une présence simultanée des trois personnes divines lors de l'incarnation du Fils, selon le mode propre à chaque personne. Quant à l'aspect formel, ces deux textes ne rejoignent pas le caractère presque technique de la formule maximienne.

Il s'agit de deux extraits d'homélies mariales. L'arrière-plan biblique est dans les deux cas Lc 1, 35. Le premier passage est tiré de la 2^e homélie du Ps.-Grégoire Thaumaturge sur l'Annonciation ¹⁷: «Tu es resplendissante de lumière, ô Marie, dans les hauteurs des règnes spirituels: là le Père, qui est sans principe et dont la puissance t'a couverte de son ombre, est glorifié; là le Fils, que tu as enfanté selon la chair, est adoré; là l'Esprit Saint, qui a opéré (ἐνέργησεν) dans tes entrailles la naissance du grand Roi, est célébré. Par toi, o pleine de grâce, la Triade sainte et consubstantielle est connue (γνωρίζεται) dans le monde» ¹⁸. L'autre extrait appartient à un auteur peu connu du V^e siècle: Antipater de Bostra. Il s'agit du chapitre 10 de son homélie sur l'Annonciation ¹⁹: «Esprit Saint, Puissance, Très-Haut ²⁰ – énumère-moi les choses, et tu trouveras que tout a été nommé avec précision. Quelles sont donc ces choses? L'homme sur la terre, l'ange au ciel, l'Esprit Saint et le Fils et le Père ... Regarde comment dans la parole (de l'Evangile) tous les êtres concourent dans la genèse du Seigneur: l'ange descendit vers la Vierge, l'Esprit Saint survient (ἐπέρχεται) et la Puissance du Très-Haut couvre (la Vierge) de son ombre (ἐπισκιάζει). Le Très-Haut lui même, ayant engendré le Monogène, disposa (οἰκονομήσας) qu'il soit enfanté aussi par la Vierge».

2. Pour la première partie de la formule maximienne, c'est-à-dire pour le couple εὐδοκεῖν (du Père) et αὐτουργεῖν (du Fils) j'ai trouvé deux antécédents chez Grégoire de Nazianze dans son 4^e discours théologique (Or. 30). Au paragraphe 5, en interprétant 1 Cor 15, 28, Grégoire dit: «La soumission du Christ ... est l'accomplissement de la volonté du Père. Le Fils soumet (toutes choses) au Père, mais de même le Père soumet (toutes choses) au Fils: le Fils en opérant (ἐνεργῶν), le Père en disposant (εὐδοκῶν)» ²¹. A la fin de

¹⁷ PG 10, 1169CD. L'attribution de l'homélie est incertaine. De toute façon, elle est postérieure au III^e siècle.

¹⁸ A noter la dernière phrase, très intéressante, sur la révélation de la Trinité en Marie – thème qui revient chez un auteur plus tardif, André de Crète (660 env. –740), or. in annuntiationem (PG 97, 909A): «Regarde, comment le mystère de la Triade est manifesté (φανερῶνται). En disant: Esprit Saint (l'ange) ne nomma autre que le Paraclete, tandis que par Puissance du Très-Haut, il décrit évidemment le Fils, car par l'expression Très-Haut est introduite la personne du Père». Ce texte d'André ressemble d'ailleurs beaucoup à celui d'Antipater (voir note 19) dont il s'inspire très probablement.

¹⁹ Ed. C. VONA, L'orazione di Antipatro sulla nascita del Battista e l'orazione sull'Annunciazione (Scrinium Patristicum Lateranense 5), Rome 1974, 112–114.

²⁰ Dans ces trois expressions de Lc 1,35 l'auteur découvre la Trinité. VONA, op. cit. 111, n. 30, signale des parallèles chez Justin, 1 apol., 32 (PG 6, 380), Ps.-Grégoire Thaumaturge (le texte présenté ci-dessus) et Jacques de Saroug, hom. 2,5 (ed. BEDJAN, 642). Cf. aussi André de Crète (ci-dessus, note 18).

²¹ SC 250, 234.

ce même paragraphe Grégoire fait allusion à un passage précédent qui exprime la même idée. C'est le paragraphe 3, où Grégoire commente Phil. 2, 6-11: «Tout cela (la kénose et l'exaltation du Fils fait homme) s'est produit par l'opération (ἐνεργεία) de l'Engendré et par la disposition (εὐδοκία) de Celui qui a engendré»²². Une expression assez semblable se trouve déjà dans le texte du Symbole d'Antioche de l'an 341, relaté par Athanase²³: «(Nous croyons) en un seul Fils de Dieu monogène ... qui descendit selon la disposition (κατ' εὐδοκίαν) du Père et prit chair de la Vierge»²⁴.

3. Quant au troisième membre de la formule maximienne, la synergie de l'Esprit, j'ai pu trouver deux endroits dans les chapitres 17 et 18 du 3^e dialogue ps. athanasien sur la Trinité, œuvre qui doit être attribuée probablement à Didyme l'Aveugle²⁵. Ici l'Esprit est dit σύνεργον du Père et du Fils dans la création de l'homme. Il s'agit d'une interprétation du pluriel ποιήσωμεν en Gen 1, 26 pour souligner la consubstantialité de la troisième personne trinitaire avec les deux autres²⁶.

Est-ce que ces quelques indications permettent une conclusion au sujet de la formule maximienne et de son originalité? A mon avis elles pourraient fournir une explication du timbre quelque peu archaïque de la formule en ce qui concerne la distinction des diverses «tâches» des trois personnes divines dans l'Economie. Il s'agit là d'un thème propre à la patristique des premiers siècles, peu développé dans la suite, si ce n'est peut-être dans le milieu syrien²⁷. Si Maxime réutilise ce thème, il n'est pourtant pas question d'une simple reprise «archaïsante», car sa formule s'est parfaitement appropriée les acquis de la réflexion sur l'irréductibilité de personne et nature, suscitée entre-temps par les problèmes de la théologie trinitaire et de la christologie, et sanctionnée par les grands Conciles. Nous pouvons donc dire avec J.-M. Garrigues que Maxime «a ainsi renoué avec la théologie des grands anténicéens (Irénee surtout) qui voyaient le mystère du salut avant tout comme une Economie des personnes trinitaires ... sans revenir pour autant en deçà des dogmes de Nicée et de Chalcédoine»²⁸. Dans la suite de notre exposé nous nous proposons d'esquisser, au moins dans les grandes lignes, la structure trinitaire de la christologie et de la sotériologie maximiennes.

²² SC 250, 230.

²³ Syn. 22, 6; OPITZ II/1, 249.

²⁴ Ce texte rappelle Irénée, haer. I, 9, 2 (PG 7, 541 B).

²⁵ Cf. M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* II, Turnhout 1974, Nr. 2284.

²⁶ PG 28, 1228 CD et 1232 B. Cf. aussi (du même auteur) *Maced. dial.* 1, 17 (PG 28, 1317 D).

²⁷ Voir Antipater de Bostra, Jacques de Saroug.

²⁸ Op. cit., 174.

Une clef de lecture nous a été fournie par la découverte d'une particularité assez significative, me semble-t-il, dans la manière de présenter certaines citations bibliques. Lorsqu'il s'agit de citations qui parlent de Dieu (ὁ Θεός), Maxime amplifie régulièrement cette expression par les mots καὶ Πατήρ. Ce procédé, que l'on pourrait appeler explication «patro-logique», situe ces citations dans une perspective expressément trinitaire. En voici quelques exemples.

Phil 2, 8: Cette citation figure dans un des textes les plus importants de la controverse monothélite. Il s'agit de l'Opuscule 6 ²⁹, dont voici la finale:

Ainsi, selon que pour nous, il (le Verbe) était devenu comme nous, il disait humainement à son Dieu et Père: «que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui triomphe» (Mt 26, 39), car lui-même qui était Dieu par nature, il avait aussi, en tant qu'homme, l'accomplissement de la volonté du Père.

C'est pourquoi, selon les deux natures à partir desquelles, dans lesquelles et desquelles il était l'hypostase, il était reconnu comme étant par nature à même de vouloir et d'opérer notre salut, ce salut que d'une part il voulait conjointement avec le Père et le Saint-Esprit, et pour lequel d'autre part «il s'est fait obéissant» au Père «jusqu'à la mort de la Croix» (Phil 2, 8). Il a ainsi accompli lui-même, par le mystère de sa chair, la grande œuvre de l'Economie en notre faveur ³⁰.

L'obéissance de Jésus, dont parle Phil 2, 8, est interprétée dans un sens explicitement trinitaire: en tant qu'obéissance filiale envers le Père. Ce qui se manifeste déjà dans l'introduction à la citation de Matthieu dans la première partie du texte: «il disait humainement à son Dieu et Père (πρὸς τὸν Θεὸν καὶ Πατέρα): que ce ne soit pas ma volonté etc.» et là encore où Maxime parle de l'accomplissement de la volonté du Père, est particulièrement bien visible dans la citation de Phil 2, 8. Pour être précis, ici il n'est pas directement question d'une explication de ὁ Θεός, puisque cette expression ne figure pas dans le texte. Il s'agit donc plus précisément d'une greffe du mot Πατήρ dans le texte paulinien. Le contexte de la phrase – le verset 6 et surtout le verset 9 («c'est pourquoi Dieu l'a exalté») – nous montre cependant que ὁ Θεός est le terme sousentendu auquel se rapporte le ὑπήκοος de notre verset 8. Le sens de cette greffe correspond donc tout à fait à ce que nous avons appelé l'explication «patro-logique» de ὁ Θεός.

²⁹ Pour une analyse détaillée de ce texte crucial, on consultera l'étude de F.-M. LÉTHEL (vois ci-dessus, note 10), qui y consacre tout un chapitre (86–99).

³⁰ PG 91, 68CD (trad. LÉTHEL, 90).

F.-M. Léthel a très bien souligné l'importance de la précision apportée par Maxime: obéissant *au Père*: «Elle montre que l'accord entre les deux volontés du Fils est vécu dans sa relation au Père, et non pas dans une relation entre lui-même comme homme et lui-même comme Dieu ... L'obéissance exprime exactement du point de vue de la volonté humaine le rapport *entre le Fils comme homme et son Père*: elle caractérise donc un rapport entre des Personnes» ³¹ – c'est-à-dire, ajouterais-je, un rapport dont la structure est explicitement *trinitaire*. Cela nous est confirmé en outre par le fait que Maxime souligne très clairement que celui qui obéit humainement au Père est le même, qui, en tant que Dieu, avait décidé notre salut avec le Père et l'Esprit, ce qui ne laisse aucun doute que pour Maxime le sujet ultime de cette obéissance est le Fils: la deuxième personne trinitaire.

Eph 2, 15-16: Ce texte sur le rôle du Christ en tant que médiateur est cité par Maxime dans sa lettre 15:

(Le Christ) est unique et le même dans la stabilit   des deux parties dont il est constitué, restant sans changement, sans séparation et sans mélange, afin d'être, selon l'hypostase, le médiateur entre les parties dont il est constitué, en unissant en lui-même la diastase des extrêmes, et «*afin de faire la paix et de réconcilier*» la nature humaine «*avec Dieu*» le Père (τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ) *par l'Esprit* ³².

Nous assistons ici à une relecture très intéressante du texte biblique de la part de Maxime. D'abord nous constatons que la phrase citée, qui vise originellement la réconciliation des «deux peuples» – des juifs et des païens – «en un seul Homme nouveau» (2, 15), est relue par Maxime dans le sens de l'union des deux natures dans la personne du Christ et de la réconciliation de l'humanité avec Dieu grâce à cette union. Ensuite – et c'est ce qui nous intéresse surtout – nous notons une explication trinitaire très nette de ὁ Θεός. Le texte biblique ποιῶν εἰρήνεν καὶ ἀποκαταλλάσσω τῷ Θεῷ est amplifié et se présente chez Maxime dans la forme suivante: ποιῶν εἰρήνην καὶ ἀποκαταλλάσσω τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ διὰ τοῦ Πνεύματος – formule qui est sans doute influencée par le verset 18 de ce même chapitre 2 de la lettre aux Ephésiens: «par lui nous avons en effet, tous deux en *un même Esprit*, accès auprès du Père».

Quelle est la portée théologique de cette amplification? Elle situe le rôle médiateur du Christ dans un horizon explicitement trinitaire.

³¹ Op. cit., 99.

³² PG 91, 556 A.

L'œuvre de notre salut est l'œuvre du Fils qui, par son incarnation, sa vie et sa mort humaines, réconcilie l'humanité avec le Père, dans l'Esprit. Etre réconciliés avec Dieu signifie donc pour nous fondamentalement : avoir de nouveau *accès au Père*.

Hébr 6, 20 et 9, 24 : La constatation faite à la suite du texte précédent est pleinement confirmée par la manière dont Maxime cite Hébr 9, 24 dans le chapitre 41 du livre des Ambigua ad Ioannem sur la récapitulation de l'Univers par le Christ :

Finalelement ... il arriva, dans son humanité, auprès de Dieu même, «*en paraissant*», comme il est écrit, «*en notre faveur devant la face de Dieu*» le Père, en tant qu'homme ³³.

Voici le texte de Hébr 9, 24 : ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν – et sa citation par Maxime : ἐμφανισθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς.

Nous constatons encore une fois l'explication «*patro-logique*» de ὁ Θεός.

Le même phénomène se vérifie dans le 25^e chapitre de la seconde Centurie théologique et économique, où Maxime cite Hébr 6, 20 :

Si Dieu le Verbe, Fils de Dieu le Père, est devenu fils de l'homme et homme, afin de faire des hommes des dieux et des fils de Dieu, nous croirons que nous serons là même où, dans le fait même d'être selon nous, le Christ est lui-même maintenant en tant que tête du corps tout entier (cf. Col 1, 18), «*devenu pour nous précurseur*» vers le Père (Hébr 6, 20) ³⁴.

La comparaison du texte biblique original et de sa citation chez Maxime : ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς (Hébr 6, 20) – ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενος πρόδρομος πρὸς τὸν Πατέρα (Cap. theol. 2, 25 1136, C, 1–2) met en relief l'insertion du mot Πατήρ qui, comme dans le cas de Phil 2, 8 cité dans l'Opuscule 6, accentue le texte biblique dans un sens explicitement trinitaire. Ces deux derniers textes de Maxime dévoilent très clairement que pour lui le terme auquel aboutit le chemin de l'humanité sauvée, inauguré par le Fils qui s'est fait homme pour nous précéder, n'est pas l'οὐσία divine en tant que telle, sans nom et sans visage, mais un πρόσωπον : la *personne du Père*. Le thème du Fils en tant que *précurseur* accentue l'exemplarité de l'existence humaine – trinitaire – du Christ pour notre existence d'hommes nouveaux, qui porte donc, elle aussi, une empreinte trinitaire et précisément filiale.

³³ PG 91, 1309CD.

³⁴ PG 90, 1136BC (trad. Rieu, 176).

Is 9, 6 («l'ange du grand conseil»): Notons, en terminant ce bref tour d'horizon, que l'explication «patro-logique» des citations néotestamentaires concernant le terme de l'Economie trouve son pendant dans l'interprétation «patro-logique» de son *origine* à l'aide de l'expression «ange du grand conseil» (*Is 9, 6 – LXX*), appliquées au Christ ³⁵. En voici quelques exemples:

Le grand conseil de Dieu le Père est le mystère tu et ignoré de l'Economie. En l'accomplissant par son incarnation, le Fils Unique l'a révélé et est devenu l'Ange du grand conseil prééternel de Dieu *le Père* ³⁶.

Voilà ce qui circonscrit tous les âges: le mystère manifestant le grand conseil de Dieu, superinfini et préexistant de façon infinie aux âges, conseil dont le Verbe lui-même de Dieu selon l'essence, devenu homme, est devenu l'Ange; lui-même ayant rendu visible – s'il est permis de le dire – le fondement le plus intérieur de la bonté du Père ³⁷.

Dans l'introduction du Commentaire du Notre Père on trouve une explication analogue de la citation de *Ps 33, 11*: «Le conseil du Seigneur subsiste à jamais»:

Sans doute appelle-t-il (David) ... conseil de Dieu *le Père* l'indicible kénose du Fils Unique pour une divinisation de notre nature; kénose en laquelle il tient circonscrit le terme de tous les âges ³⁸.

Pour l'interprétation «patro-logique» du «grand conseil de Dieu», qui s'amorce d'ailleurs déjà chez Denys l'Aréopagite ³⁹, Maxime utilise donc le procédé qui nous est familier: l'addition καὶ Πατρός. Tout en maintenant l'autorité commune de toute la trinité pour notre salut (voir *Opusc. 6, 68CD*, cité ci-dessus, où Maxime parle de la volonté salvifique commune des trois personnes), Maxime précise par cette addition, que *le Père est la source ultime* du dessein du salut et de sa réalisation. Il le

³⁵ Ce thème figure déjà dans l'anaphore qui nous est conservée dans la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome et qui a été reprise dans la deuxième prière eucharistique du nouveau Missel Romain de 1970. Voici le texte d'Hippolyte: «Gratias tibi referimus deus per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et *angelum voluntatis tuae*». (SC 11 bis, 48). Cf. aussi Didyme, trin. 2,8 (PG 39, 588A): διὰ τὸ ἀγγεῖλαι ἐν τῇ οἰκονομίᾳ ὡς Ἰῶν Λόγον τὸ πατρικὸν βούλημα.

³⁶ Cap. theol. II, 23; PG 90, 1136A. Cf. aussi Amb. Io. 41; PG 91, 1308D.

³⁷ Qu. Thal. 60; PG 90, 621AB (trad. Riou, 96).

³⁸ Or. dom.; PG 90, 873CD (trad. Riou, 216).

³⁹ C. h. IV, 4: «Jésus lui-même fut appelé Ange du grand Conseil selon son action salvatrice pour nous. Car, comme il le dit lui-même avec des paroles aptes à un ange, il nous a porté le message de tout ce qu'il avait ouï *de son Père* (cf. Jn 15,15)».

dit d'ailleurs explicitement, encore au début du Commentaire du Notre Père: «*Seul Dieu le Père* (μόνος ὁ Θεός καὶ Πατήρ) par la médiation naturelle du Fils, est en vérité dans l'Esprit Saint le dispensateur (χορηγός) de ces biens, que le Verbe de Dieu a lui-même opérés» et que nous sommes appelés à nous approprier ⁴⁰. L'origine du salut est donc l'εὐδοκία du Père ⁴¹.

Quelle conclusion pouvons-nous tirer de ces quelques textes de Maxime?

D'abord il est intéressant de constater que ce que nous avons appelé «l'explication patrologique» de l'expression ὁ Θεός dans les citations néotestamentaires est tout à fait conforme à l'intention même du Nouveau Testament, où ὁ Θεός désigne le Père ⁴².

Nous avons pu voir dans les textes analysés, que cette explication dévoile chez Maxime une intention très prononcée d'interpréter le mystère du salut comme une Economie des personnes trinitaires. Dans cette perspective *le Père* apparaît comme la source d'où jaillit cette Economie et comme terme auquel elle aboutit.

Le Fils est celui qui manifeste et accomplit le dessin du salut: il l'opère pour ainsi dire «en première personne» – il en est l'αὐτουργός/ῶν ⁴³. Et puisque toute son humanité est marquée dans son être et dans son action par sa relation de Fils au Père, c'est-à-dire: par son mode hypostatique qui le caractérise en tant que personne trinitaire ⁴⁴, notre salut a une structure essentiellement *filiale* – et cela dans un double sens de connaissance et d'amour du Père: Par la médiation de son existence humaine filiale – «modèle et programme» (τύπος καὶ πρόγραμμα) de

⁴⁰ PG 90, 876 AB. La comparaison de ce texte de Maxime avec un passage extrait du Chapitre 132 de Grégoire Palamas montre une différence très nette dans la conception de l'Economie. Palamas attribue la χορηγία de la grâce filiale indistinctement à toute la Trinité, et non plus à l'hypostase du Père. L'appellation «Père» s'adresse par conséquent à la Trinité tout entière! Dans une telle perspective l'adoption filiale risque évidemment de perdre sa structure hypostatique. Voici le texte de Palamas: ... διὰ τῶν υἱῶν ὑπὸ τῆς χορηγουμένης κοινῆς τῶν τριῶν χάριτος εἰς ποίησιν, Πατήρ λέγοιτ' ἂν καὶ ἡ Τριάς (Cap. 132; PG 150, 1213 B).

⁴¹ Pour εὐδοκία cf. la discussion de la formule εὐδοκῶν – αὐτουργῶν – σύνεργον, spécialement le paragraphe 2.

⁴² Cf. l'étude fondamentale de K. RAHNER, Theos im Neuen Testament, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1962, 91–167, en particulier 143–167.

⁴³ Cf. or. dom., 876 AB (note 38, ci-dessus) et la formule tripartite.

⁴⁴ Cf. F. HEINZER, op. cit., 139–141.

⁴⁵ Amb. Io. 42; PG 91, 1333 BC. Cf. aussi Amb. Io. 31; PG 91, 1280 D: γεννησόμεθα Θεοὶ κατ' αὐτὸν (sc. τὸν Χριστὸν) τῷ τῆς χάριτος μυστηρίῳ.

l'existence du chrétien ⁴⁵ – le Fils incarné nous fait retrouver le visage du Père, que nous avons oublié par le péché, et nous fait rentrer dans la communion avec lui. Maxime a exprimé cette vue admirablement bien dans son Commentaire du Pater, à la suite du texte cité en dernier lieu :

Par sa chair le Fils a rendu manifeste aux hommes le Père qu'ils ignoraient, et par l'Esprit il a conduit au Père les hommes réconciliés en lui-même ⁴⁶.

Dans cette perspective il est intéressant de reprendre le texte de Cap. theol. II, 25, déjà cité :

Le Fils de Dieu le Père est devenu fils de l'homme et homme afin de faire des hommes des dieux et des fils de Dieu ⁴⁷.

L'expression θεοὺς καὶ υἱοὺς Θεοῦ correspond exactement à la formule Θεὸς καὶ Πατήρ. Elle en est, pour ainsi dire, l'explication sotériologique, et elle confirme ce que nous avons dit sur la structure filiale du salut ⁴⁸. Le Fils du Père par nature nous fait devenir fils par grâce de ce même Père. La divinisation en tant que participation à la nature divine s'articule donc pour Maxime expressément comme *adoption filiale* et appartient par conséquent à l'ordre de la personne ou plutôt des personnes, puisqu'il s'agit d'un *rapport entre personnes*.

Quel est le rôle de l'Esprit dans cette perspective ? La phrase du Commentaire du Notre Père que nous venons de citer est assez significative à cet égard. Tandis que la manifestation du Père par le Fils est attribuée à la chair (elle s'opère διὰ σαρκός, donc par l'humanité du Christ), la réconciliation des hommes et leur réintroduction dans la communion d'amour avec le Père se fait « par l'Esprit » (διὰ Πνεύματος). L'Esprit serait donc le principe de la communion filiale avec le Père. Ceci est très bien visible dans la fin du chapitre 42 des Ambigua ad Io. (1345D–1349A) sur l'importance sotériologique du baptême du Christ. C'est l'Esprit qui confère à la nature humaine son achèvement : c'est-à-dire la capacité de vivre en tant que fils du Père. En fait, dans ce texte les expressions γεννηθῆναι – être engendrés (en tant que fils) – et τὸ καθ' ὁμοίωσιν – la réalisation parfaite et libre de la vocation de l'homme à

⁴⁶ Or. dom. : PG 90, 876 B.

⁴⁷ Cap. theol. II, 25 ; PG 90, 1136 B.

⁴⁸ Cf. encore K. RAHNER, art. cit. 166 : « Wenn ὁ Θεός im NT der Vater ist, dann sind wir nach der Schrift zunächst einmal in Teilnahme an der ewigen Sohnschaft des eingeborenen Sohnes Kinder des Vaters Christi ». La vue de Maxime renoue donc étroitement avec la sotériologie néotestamentaire (surtout paulinienne).

exister selon l'image de Dieu (en tant que fils, encore)⁴⁹ – sont liées à la mention de l'Esprit⁵⁰. C'est dans l'Esprit que se réalise cette vocation : d'abord dans l'humanité assumée par le Verbe, qui, tout en étant Fils par Nature, accepte librement (ἐκουσίως) et kénotiquement d'être baptisé pour nous, «subissant ainsi la naissance pour la filiation dans l'Esprit»⁵¹ – ensuite en nous-mêmes, ayant reçu du Christ «le pouvoir de devenir, par la naissance volontaire selon l'Esprit, enfants de Dieu»⁵².

C'est encore dans son Commentaire du Notre Père, cette fois dans la conclusion, que Maxime a forgé une expression particulièrement belle de l'aspect pneumatologique de l'adoption filiale :

Le Christ nous conduit à l'ascension suprême des choses divines au Père des lumières (Jc 1, 17) et nous fait communier à la nature divine (2 Petr 1, 4) *par la participation de grâce à l'Esprit* (τῇ κατὰ χάριν μετέξει τοῦ Πνεύματος), selon laquelle nous sommes appelés enfants de Dieu, en embrassant tout entiers, sans le circonscrire aucunement, Celui tout entier qui est l'auteur (ἀποουργόν) de cette grâce : le Fils du Père par nature⁵³.

En constatant l'importance accordée à la liberté humaine dans le contexte de l'adoption filiale dans l'Esprit – c'est une naissance κατὰ προαίρεσιν ou bien κατὰ θέλησιν : cf. Amb. Io. 42, 1345D et 1348C⁵⁴ – nous pouvons souligner ce que nous avons déjà dit au début de cet exposé : l'explication trinitaire, et par là même «personnalisée», de l'Économie permet à Maxime d'éviter dans l'interprétation du mystère du salut le danger d'une conception de participation trop «physique». L'accent mis sur l'irréductibilité de l'ordre hypostatique et de l'ordre de la nature lui offre la possibilité non seulement de sauvegarder – dans sa christologie et sa théologie de la grâce – la transcendance et la liberté de Dieu, mais aussi de respecter en même temps la liberté et l'«humanité» de l'homme.

⁴⁹ Pour une analyse plus détaillée de ces idées cf. F. HEINZER, op. cit., 162–171.

⁵⁰ 1345D.

⁵¹ 1348B. Cf. aussi ascet. 10; PG 90, 920B et qu. Thal. 63; PG 90, 672BC. Dans ces textes l'Esprit apparaît comme principe d'une Christologie anagogique, valorisant la réalisation historique de la filiation par le Christ «en tant qu'homme».

⁵² 1348C

⁵³ Or. dom.; PG 90, 905D.

⁵⁴ Cf. aussi qu. Thal. 6, 280D; LAGA-STEEL 69, 21–23 : «L'Esprit n'engendre pas une volonté qui ne veut pas (devenir enfant de Dieu), mais il ne la transforme à la divinisation que si elle le veut» (GARRIGUES, op. cit., 119–125, présente toute une série de textes de Maxime qui illustrent le rôle de la liberté humaine dans la divinisation).

Disons, en terminant, que, dans cette perspective, l'existence humaine du Christ – et, en lui, la nôtre – participe à la dynamique des trois Personnes trinitaires dans leurs relations réciproques, tout en restant pleinement humaine. Aussi enseigne-t-elle vraiment la «Théologie» (Or. dom., 876C, voir note 1): la Trinité qui, pour ainsi dire, «rayonne» au delà d'elle-même et se manifeste dans l'histoire du salut. Pour Maxime, le mystère trinitaire ne reste donc pas un mystère «gratuit» par rapport à notre salut, mais il acquiert une importance fondamentale pour l'être et l'agir de l'homme nouveau, appelé à participer à la dynamique de la vie des personnes divines. C'est là une mystique trinitaire qui s'ouvre à l'expérience chrétienne – une mystique qui est en même temps profondément théologique.

JUAN-MIGUEL GARRIGUES

LE DESSEIN D'ADOPTION DU CRÉATEUR DANS SON RAPPORT AU FILS D'APRÈS S. MAXIME LE CONFESSEUR

Pour S. Maxime le Confesseur, comme pour tous les Pères grecs, la création est tout entière sous-tendue par la finalité surnaturelle du dessein de Dieu: notre divinisation par grâce.

C'est pour ceci qu'il nous a créés: pour que nous entrions en communion avec la nature divine (2 P 1,4) et que nous participions à son éternité, pour que nous nous montrions ressemblants à Lui selon la divinisation donnée par la grâce en vue de laquelle ont été posées la constitution et la permanence des êtres, la création et la genèse de ceux qui auparavant n'étaient pas (Ep. 43; PG 91, 640 BC).

Le Conseil trinitaire «dès avant la création du monde» (Eph 1, 4-5; 1 P 1, 20; Mt 25, 34) a fixé au monde, à travers l'homme (et les anges), une unique finalité (Rm 8, 19-21). La finalité qu'il a donnée aux êtres en les créant ne peut s'accomplir que dans une extase au delà de leur propre accomplissement naturel, par la grâce qui les fait atteindre leur terme en Dieu lui-même. «L'œuvre du Conseil divin, dit S. Maxime, c'est la divinisation de notre nature, et le but des pensées divines, c'est de conduire notre vie au terme de ce que nous recherchons» (Or. dom.; PG 90, 873 D).

Cette unité du dessein de Dieu, dont S. Maxime est le témoin avec toute la patristique grecque, contredit une certaine présentation prétendument thomiste des finalités successives de l'économie divine: «L'univers a d'abord été créé pour lui-même, et puis subordonné à la vocation surnaturelle de l'humanité; enfin l'humanité ayant péché, l'univers a été ordonné définitivement à la gloire du Christ Rédempteur»¹. Il est bon

¹ P. SCHWALM, *Le Christ d'après Saint Thomas d'Aquin*. Paris 1910 50.

que ce soient des thomistes eux-mêmes qui aient rectifié, au nom même du Docteur Commun de l'Eglise latine, l'aberration que comporte une telle approche. «La question n'est pas des conditions et de la finalité qui, dans l'absolu, auraient pu être celles de la production de l'univers et qui sont immanentes au monde lui-même: la question théologique est de déterminer la finalité réelle de cette création dans l'intention divine. Or il serait étrange que le terme final de la création et du gouvernement divin ne coïncidât pas pleinement avec le premier dessein de la providence divine. Poser du jeu entre la fin d'exécution et la fin d'intention est ici impossible: ce serait poser en Dieu le changement, le tâtonnement, l'impuissance, la reprise dans le vouloir. Mais, qu'on le veuille ou non, c'est cette position qui est latente en nombre d'assertions d'où se dégage l'idée d'une multiplicité en Dieu de plans successifs où paraît jouer l'imprévu»².

S. Maxime, lui aussi, a refusé de compromettre la consistance propre du créé en suivant jusqu'au bout le gnosticisme d'Origène, qui en fait le résultat d'une chute des libertés spirituelles, ou l'émanatisme du Pseudo-Denys l'Aréopagite qui en fait l'expression d'une théurgie divine³. Mais il a montré, avec une ampleur jamais atteinte avant lui par les Pères, l'intégration de l'ordre de la création et de l'ordre de la divinisation dans un unique dessein divin finalisé par cette dernière. Ce dessein du Créateur, il l'a développé tel qu'il s'est concrètement réalisé dans l'économie divine qui a épousé l'histoire de notre liberté.

Celui qui, par la seule impulsion de sa volonté, a établi l'origine de toute la création visible et invisible, avant tous les âges et avant l'origine elle-même des créatures, tint à leur sujet le Conseil de son ineffable bonté: c'était de se mêler lui-même, sans changement, à la nature humaine par une véritable union selon l'hypostase et de s'unir à lui-même la nature humaine sans l'altérer. Ainsi devint-il homme, selon que lui seul le sait, et fit-il l'homme dieu en se l'unissant, divisant ainsi les âges avec sagesse et les déterminant, les uns pour l'œuvre de son Incarnation, les autres pour l'actuation de la déification de l'homme (qu. Thal. 22; PG 90, 317 BC. LAGA-STEEL 137, 4-16).

² H. BOUËSSÉ, *Le Sauveur du monde I: La place du Christ dans le plan de Dieu*, Chambéry-Leyne 1961, 126-127.

³ Cf. A. RIOU: *Le Monde et l'Eglise selon S. Maxime le Confesseur*, Paris 1973, 33-39.

J.-M. GARRIGUES: *S. Maxime le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme*. Paris 1976, 83-99.

A l'opposé de la vision scolastique tardive qui surajoutait l'ordre de la grâce à l'ordre de la nature à travers l'Incarnation rédemptrice, l'unité du dessein divin que présente S. Maxime implique-t-elle, nécessairement et abstraction faite du péché, l'Incarnation pour que celui-ci atteigne son but, c'est-à-dire notre divinisation? Certains grand connaisseurs de S. Maxime le Confesseur n'hésitent pas à voir en lui un partisan avant la lettre de la thèse scotiste du motif de l'Incarnation. H. U. von Balthasar cite à l'appui le texte très fameux des *Quaestiones ad Thalassium* LX à propos du Christ dans le dessein de Dieu :

C'est le grand mystère caché, la fin bienheureuse et le but pour lequel tout fut créé. C'était le but divin antérieur à toute existence ... Le regard fixé sur ce but, Dieu a appelé les choses à l'existence. C'est la limite à laquelle tendent la Providence et les choses qui sont sous sa garde, et où les créatures accomplissent leur retour en Dieu. C'est le mystère qui circonscrit tous les éons en manifestant la grande volonté de Dieu surinfinie, inconcevable et infiniment préexistante à tous les éons ... Car pour le Christ, pour le mystère du Christ, tous les éons existent et tout ce qu'ils contiennent; dans le Christ, ils ont reçu leur principe et leur fin. Cette synthèse était déjà préméditée avant tous les éons, synthèse de la limite avec l'infini, de la mesure avec le sans mesure, du borné avec le sans borne, du Créateur avec la créature, du repos avec le mouvement. Dans la plénitude des temps, cette synthèse fut visible dans le Christ, apportant l'accomplissement des projets de Dieu (PG 90, 612AB).

«D'après ce texte», commente H. U. von Balthasar, «il n'est pas douteux que Maxime, contrairement à S. Jean Damascène ⁴, se serait rangé du côté de Scot dans la controverse scholastique: c'est l'union du monde avec soi-même et avec Dieu et non pas le rachat du péché qui est le motif ultime de l'Incarnation et donc de la pensée première du Créateur, avant toute la création» ⁵.

⁴ De fide orthodoxa. 3, 12; 4, 4; PG 94, 1108; 1228-1229.

⁵ VON BALTHASAR dit ici en note: «Il semble qu'ici WAGENMANN (*Realencyclopädie für protest. Theol.*, XX¹, 129-144; IX², 430-443) ait raison contre STRAUBINGER (*Die Christologie des hl. Maximus Confessor* 1906, 126, 130). C'est seulement en faisant abstraction du caractère propre de Maxime comme théologien et mystique qu'on peut considérer son anthropologie philosophique comme le centre de sa vision du monde. De ce dernier point de vue toutefois, mais qui ne procure aucune image objective, l'homme prend en effet la place du Christ comme centre du monde, tandis que le Rédempteur devient instrument du rachat de l'homme». H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Einsiedeln 1961, 270. Cité dans la trad. franç. de la première édition: *Liturgie cosmique Maxime le Confesseur*, Paris 1947, 204-205.

On peut se demander si un tel rapprochement ne dénature pas et la théologie de S. Maxime le Confesseur et ... la thèse scotiste sur l'Incarnation. Comme l'a très finement noté le P. Bouyer, celle-ci, telle qu'on la trouve chez Duns Scot, n'a pas un rôle instrumental par rapport à la divinisation des hommes, abstraction faite du péché, mais par rapport à l'adoration parfaite que Dieu attend des créatures et que seul son Fils devenu homme peut lui offrir ⁶. S. Anselme est passé par là: le Christ est avant tout une exigence de Dieu qu'il doit adorer parfaitement si l'homme ne l'a pas offensé ou qu'il doit satisfaire dans le cas contraire. On est à l'opposé de S. Maxime qui ne peut concevoir l'Incarnation que comme moyen économique du dessein bienveillant de Dieu pour les hommes. Le «scotisme» que von Balthasar lui attribue, ressemble plus à la vision d'un Teilhard de Chardin qui voit dans la divinité du Christ comme l'achèvement en lui de l'évolution humaine ⁷. Mais maintenant, ce n'est plus S. Anselme mais Hegel qui est passé par là, avec sa confusion entre finitude créée et péché de la créature; et ceux qui, aujourd'hui, soutiennent ce néo-scotisme d'inspiration teilhardienne reconnaissent honnêtement qu'il est étranger à la christologie des Pères ⁸. C'est d'ailleurs chez S. Maxime qu'elle trouve sa réfutation quand il refuse de voir dans le Verbe incarné, à la suite de Sévère d'Antioche, une seule nature composée du Créateur et de la créature venant couronner le cosmos d'une perfection divine.

Une telle nature composée a été visiblement créée pour *contribuer à l'achèvement de la plénitude qui sous-tend magnifiquement l'univers*. Mais rien de cela n'est contemplé dans le Christ par ceux qui veulent demeurer dans la piété, de peur de rendre le mouvement du Verbe vers la chair involontaire et non choisi ... Mais celui qui se tient du côté des hommes pieux pensera que le Dieu Verbe, existant avant les siècles et auteur des siècles, a accompli sa kénose selon un vouloir délibéré, et *s'est fait homme en vue de la restauration de l'univers et non pour contribuer à son achèvement interne*. C'est par le mode de l'Economie et non selon la loi de la nature que le Verbe de Dieu est venu aux hommes dans la chair (Ep. 13; PG 91, 517 AB).

⁶ L. BOUYER: *Le Fils Eternel*, Paris 1974, 473-474.

⁷ Ibid. 360.

⁸ G. MARTELET: *Le Premier-Né de toute créature*. Esquisse d'une vision christologique de la création, in: *Communio* 3 (Janvier 1976) 30-46; *Vivre aujourd'hui la foi de toujours*. Relecture du Crédo, Paris 1977, ch. 1; Sur le problème du motif de l'Incarnation, in: *Problèmes actuels de christologie*, (éd. par H. B. BOUËSSÉ et J.-J. LATOÛN), Bruges 1965, 35ss.

En commentant la citation de qu. Thal. LX qu'il alléguait en faveur d'un prétendu «scotisme» de S. Maxime, H. U. von Balthasar faisait une remarque très judicieuse qui contredisait par elle-même le rapprochement qu'il venait de faire entre le Confesseur et le docteur subtil: «Maxime du reste est totalement étranger au postulat de ce débat scolastique qui imagine la possibilité d'un autre ordre du monde sans péché et totalement irréel. Pour lui, la volonté préexistante de Dieu est identique au monde des 'idées' et des 'possibles'; l'ordre des essences et l'ordre des faits coïncident en ce point suprême»⁹. Cela n'a pas échappé à un thomiste comme le P. Bouëssé qui, quoique ayant lui-même critiqué la thèse pseudo-thomiste d'un dessein divin à finalités surajoutées, ne trouve pas pour autant dans la position de S. Maxime la thèse scotiste qu'avait cru y voir von Balthasar: «que penser, écrit-il, de cette déclaration du P. von Balthasar? – Certes, la pensée de Maxime est contraire à l'opinion dite thomiste que nous avons nous-même critiquée. Mais, rencontre-t-elle pour autant la pensée de Scot? Il suffit de comparer l'allégation comme quoi Maxime n'envisage pas un instant la possibilité d'un autre ordre du monde sans péché, pour se rendre compte qu'il y a plutôt opposition entre les deux thèses respectives de Maxime et de Scot»¹⁰. Le rôle rédempteur de l'Incarnation, telle qu'elle s'est réellement accomplie, est souligné de son côté par le P. Bouyer: «Une telle situation exceptionnelle, d'après Maxime ne se conçoit que chez le Sauveur d'une humanité tombée. Elle implique qu'il prenne en lui, pour la sauver, non pas une humanité semblable à la nôtre, mais la nôtre, dans tout son état de faiblesse résultant du péché, hormis le péché lui-même, de manière à nous rendre à même de surmonter ce péché par notre union avec le Sauveur. Et ceci n'est à son tour que le fruit de l'engagement éternel que Dieu a pris sur lui, du même coup qu'il créait des libertés faillibles, de les récupérer, pourvu qu'elles s'y prêtent, en récapitulant leur nature devenue souffrante et mourante, dans le Logos à l'image duquel elles avaient été produites»¹¹.

En distinguant sa position de celle d'un thomisme scolaire ou d'un néo-scotisme étranger à la patristique, ces deux auteurs que nous venons de citer ont-ils pour autant rejoint la manière dont S. Maxime voit le Christ par rapport au dessein de Dieu? Nous pouvons en douter en les

⁹ Op. cit., 270–271, trad. franç. 205.

¹⁰ Op. cit., 144, n. 94.

¹¹ Op. cit., 408–409.

voyant inclure, à la suite – croient-ils – de S. Maxime, l'Incarnation rédemptrice dans le dessein même de Dieu sur sa création. Voici comment le P. Bouyer présente la conception de S. Maxime: «Le dessein éternel de Dieu de créer un monde libre mais destiné à s'unir à lui inclut la prédestination éternelle du Fils éternel de son amour à s'incarner dans 'la chose du péché', à supposer que le péché survint, pour le surmonter sans du coup nous anéantir»¹². Cette présentation n'est pas fidèle à S. Maxime en ceci qu'elle «inclut» la prédestination de l'Incarnation rédemptrice dans le dessein créateur lui-même, rendant ainsi la «supposition» du péché pour ainsi dire certaine. Or S. Maxime distingue trois formes de la volonté divine: «Il faut considérer en Dieu trois vouloirs: selon le dessein bienveillant, selon l'économie et selon la permission» (qu. dub. 20; PG 90, 801B). La divinisation de l'homme à travers sa liberté correspond au dessein de Dieu, mais celui-ci, dans sa finalité, n'inclut pas la considération du péché possible de la liberté qu'il permet, ni de l'économie de l'Incarnation qu'il mettra en œuvre pour atteindre son but¹³. Le dessein bienveillant du Créateur est, en tant que tel, une volonté antécédente portant sur la fin. Celle-ci n'est en rien conditionnée par la permission du mal qui la contredit, ni par la volonté conséquente qui ne porte sur l'Incarnation Rédemptrice que comme sur un instrument économique permettant au dessein bienveillant d'atteindre malgré tout sa fin. C'est la doctrine de S. Maxime que développe S. Jean Damascène:

Il faut savoir que Dieu veut d'une volonté antécédente que tous soient sauvés et entrent dans le Royaume ... Sa volonté première est dite antécédente et bienveillante, et elle est de lui. La seconde est dite conséquente et abandon, et elle est causée par nous. Elle est double: soit économique et pédagogique pour le salut, soit réprobative et pour le châtement final ... Quant au mal, il ne le veut ni de volonté antécédente, ni de volonté conséquente, mais il permet l'exercice du libre-arbitre¹⁴.

¹² Op. cit., 359.

¹³ Une lecture trop rapide de S. Maxime nous a fait nous-mêmes ignorer ces distinctions essentielles: «Dans Thal. 60, il s'agit de la prédestination du Christ, et Maxime ne se pose pas la question d'une éventuelle Incarnation sans la chute, puisque *Dieu connaît cette chute depuis son éternité et qu'en conséquence il établit son plan en fonction de l'Incarnation de son Fils*»; J.-M. GARRIGUES, *La Personne composée du Christ* d'après S. Maxime le Confesseur, in: RTh 74 (1974) 194, n. 60.

¹⁴ De fide orthodoxa. II, 29; PG 94, 968. Cf. L. M. ANTONIOTTI, *La volonté divine antécédente et conséquente selon Saint Jean Damascène et Saint Thomas d'Aquin*, in: RTh 65(1965) 52-77.

Sous prétexte que le dessein éternel de Dieu connaît tout, on ignore ces distinctions. Elles seules pourtant permettent de comprendre comment la volonté antécédente de Dieu, qui connaît tout ce qu'elle veut, n'inclut pas dans sa finalité ce qu'il connaît sans le vouloir (le péché), et donc ne peut vouloir l'Incarnation Rédemptrice qu'à titre de volonté conséquente portant sur un moyen et non sur la fin. On en vient ainsi à poser, en se fondant sur qu. Thal. 60, des affirmations très graves: «Comme le dit magnifiquement S. Maxime, la création elle-même a son principe éternel dans l'Agneau immolé dès avant la création du monde»¹⁵. Tout d'abord, le texte de 1 P 1, 20 que commente S. Maxime ne parle pas d'Agneau *immolé* mais d'Agneau *connu* dès avant la fondation du monde. Quand l'Écriture parle de l'Agneau *immolé*, elle se réfère au Christ d'après la passion (Ap 5, 6) ou au Christ prédestiné, en raison du péché originel, «depuis l'origine du monde» (Ap 13, 8), mais non dès avant sa fondation. Concevoir l'Agneau comme immolé dès avant la fondation du monde, c'est introduire, dans le dessein bienveillant du Créateur, le mal à titre à la fois de quasi-nécessité et de moyen dialectique de divinisation. «Ceci veut dire qu'il faut accepter jusqu'au bout la vision du Dieu créateur comme incluant, dans sa création, non comme un accident apparemment fortuit mais *comme un élément de sa structure, non seulement la possibilité hypothétique mais l'actualité d'une révolte des libertés qui constituent le fond de la création*»¹⁶. L'utilisation dialectique de la négativité du mal pour atteindre l'absolu apparaît ici, avant Hegel, dans un certain origénisme: «Comme un Grégoire de Nysse, particulièrement, l'a discerné, c'est essentiel à la révélation biblique que de voir dans le monde et son histoire une création de libertés, c'est-à-dire de personnalités en puissance, leurs chutes et leur salut final, c'est-à-dire *leur accomplissement à travers une alternance de conflit et de réconciliation avec leur auteur*»¹⁷. Le moins que l'on puisse dire est que l'œuvre de S. Maxime a pris son élan dans une réfutation de l'origénisme centré sur la rectification de l'idée centrale qui la vicia: la liberté comme oscillation entre le bien et le mal et la pédagogie du bien par l'expérience du mal.

D'après leur explication, les esprits (*logikoi*) succomberont vraisemblablement aux mêmes chutes par la fatalité de leur habitus indéterminé. Car il n'y a aucune raison qui empêche celui qui a pu une fois

¹⁵ L. BOUYER: op. cit. 499.

¹⁶ Ibid. 498 (c'est nous qui soulignons).

¹⁷ Ibid., 496 (c'est nous qui soulignons).

faire l'expérience de sa suffisance, de pouvoir toujours la renouveler. Les esprits emportés à la dérive sans pouvoir obtenir ni espérer jamais une base immuable où se fixer pour toujours dans le bien, peut-il y avoir quelque chose de plus désespéré? Mais s'ils disent que les esprits pourraient bien adhérer éternellement à Dieu, mais qu'ils ne le veulent pas pour faire l'expérience qu'ils ont du contraire, n'en résulterait-il pas nécessairement que ce n'est pas par lui-même, comme bien, mais par son contraire, que le Bien sera aimé par eux, comme s'il n'était pas par nature souverainement aimable. Car tout ce qui n'est pas par soi bon, aimable et susceptible d'attirer tout mouvement, n'est pas proprement du bien. C'est pourquoi il n'est pas non plus susceptible apparemment, de fixer le désir de ceux qui jouissent de lui. Il ne resterait à ceux qui ont de tels sentiments qu'à rendre grâces au mal comme à ce par quoi ils ont appris ce qu'il leur est nécessaire d'apprendre: que ceux qui adoptent une autre doctrine que la leur ont trouvé, eux, quelque fixité dans le bien. Ils en viendraient alors à dire, s'ils étaient logiques, que le mal est la source la plus avantageuse de la nature même, celle qu'ils s'accordent à reconnaître comme leur pédagogue, la source aussi de la richesse préférable à tout, je veux dire de la charité qui donne à tout ce qui vient de Dieu de se réunir en Dieu avec fixité et sans défaillance (Amb. Io. 7; PG 1069C-1072A).

Cette conception d'un mal nécessaire pour que la bonté divine puisse s'attacher définitivement la liberté de l'homme, se retrouve aussi dans l'origénisme mitigé qui s'exprime dans les formules célèbres de l'Exultet de Pâques: «*O certe necessarium (!) Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit (!) habere Redemptorem!*» Il y a déjà dans l'origénisme, comme H. U. von Balthasar l'a très justement remarqué sans pour autant échapper lui-même complètement à sa séduction, la dialectique hégélienne dans laquelle la négativité est nécessaire pour l'avènement de l'Absolu¹⁸. Cette fausse métaphysique est une injure à l'innocence et à l'imagination bienveillante de Dieu dont le dessein créateur, finalisé

¹⁸ « Cette idée que l'amour, s'il est sans douleur et sans péché, n'est qu'une plaisanterie et qu'un jeu, réapparaîtra sans cesse au cours des siècles chrétiens et beaucoup, jusqu'à Hegel et Berdiaev, seront séduits par son apparence profonde. Saisis par le spectacle de l'Incarnation et de la Croix, qui épuise toutes les possibilités dans le drame entre Dieu et le monde, ils ont cru pouvoir transformer en une méta-physique, ce qui n'est qu'une méta-histoire » (op. cit., 125-126; trad. franç. 83). A notre avis, même dans sa critique, von Balthasar accorde trop de dignité au péché et à son corollaire, la douleur, en les élevant à la « méta-histoire » alors qu'ils ne sont même pas la trame de l'histoire de la liberté, qui aurait pu être autrement plus imaginative et créatrice de bien sans eux, mais son accident et sa catastrophe.

par notre divinisation, n'avait pas besoin du péché et de la rédemption pour faire entrer nos libertés par son Esprit dans l'adoption filiale en son Fils bien-aimé.

Il semble cependant bien difficile à ceux qui critiquent à la fois les finalités surajoutées de la position prétendument thomiste et la réduction cosmique de l'Incarnation des thèses scotistes, de ne pas succomber au mirage origéniste d'un dessein de Dieu établi, dans sa finalité même, en fonction des chutes inévitables de notre liberté créée. Il y a chez Origène et chez Hegel, comme dans tout gnosticisme, cette redoutable réduction du mal moral à la finitude ontologique qui, en faisant découler notre faute de notre statut de créatures, oblige le Créateur à inclure dans son dessein lui-même le moyen de pallier cette défaillance dont il porte en quelque sorte la responsabilité première. Il est malheureux que les thomistes qui ont su critiquer les finalités surajoutées du plan de Dieu imaginées par une théologie scolaire, n'aient pas gardé, au nom de la distinction entre volonté antécédente et volonté conséquente à l'intérieur de l'unique finalité divine, la distinction de deux économies de moyens de grâce, celle d'Adam et celle du Christ, sans vouer la première à un échec fatal pour que triomphe la seconde¹⁹. En laissant entendre que

¹⁹ « En fait, la Nature a été créée en vue de son achèvement surnaturel, car la grâce perfectionne la nature comme l'accident la substance, la grâce est pour la nature. Et tout l'ordre de la Grâce est divinement orienté comme à son couronnement à l'Incarnation rédemptrice, ainsi l'imparfait est-il orienté au parfait. L'état primitif dans lequel Dieu avait constitué Adam n'a pu être qu'un ordre de grâce provisoire. La paternité spirituelle du premier homme ne devait pas s'exercer. Dieu le savait. Dieu a permis la déchéance de la race humaine en son Chef naturel, en prévision et en vue du chef surnaturel : le Christ Rédempteur. *L'Univers a, de la sorte, été primitivement ordonné à la gloire du Christ-Rédempteur (...)*. Ces vues impliquent, ce que d'ailleurs exige la simplicité de Dieu en la perfection absolue de sa Sagesse et de sa Puissance, une parfaite unité de plan en la Providence. Si Dieu a créé le monde, c'est dans une prévision ordonnée du péché humain, réparée dans le Christ. Au reste, cette humanité, pécheresse mais sauvée par le Christ, apparaît à la réflexion comme une humanité à destin plus humain qu'une humanité gardée du péché en la totalité de son extension (...). L'homme est constitué de corps et d'âme. Or, un être constitué d'une multiplicité d'éléments est par nature voué aux combats et aux divisions, qui naissent spontanément des tendances respectives, nécessairement diverses, de ces éléments. *Ainsi apparaissent naturelles et humaines, ex natura hominis, non seulement les tendances internes, la fatigue, la souffrance, la mort, mais le péché lui-même. Car il est inévitable qu'une nature peccable, en certain de ses individus tout au moins, pêche de temps à autre.* Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que les individus de cette espèce fussent gouvernés d'une manière qui ne respectât pas leur nature même, et n'est-ce pas cet irrespect qui caractérise un régime dictatorial? » (P. H. Bouëssé, op. cit., 128-129; 134-135). Etrange manière

l'Incarnation rédemptrice a été voulue comme fin et couronnement de son dessein par Dieu, on confond la fin, notre divinisation vers laquelle conduisait déjà l'économie adamique, et le moyen de grâce qui, après notre péché, n'est autre que l'Incarnation du Fils même de Dieu. Mais celle-ci n'en reste pas moins contingente et instrumentale par rapport à notre divinisation.

Si S. Maxime ne conçoit le rapport du Christ au dessein du Créateur ni à la manière prétendument thomiste, ni à la manière scotiste ou néo-scotiste, ni surtout à la manière origéniste ou néo-origéniste, comment se le représente-t-il? C'est le P. Bouyer qui, reprenant une idée patristique du P. Guy de Broglie S. J., met cette fois-ci sur la bonne voie. Parlant de Scot et de sa thèse, il remarque: «En poussant la discussion moins à fond, il serait possible de dire que ce qu'il prouve, c'est que *Dieu, en tout état de cause, pour obtenir le maximum de réponse à son amour dans l'humanité, devait la faire participer à son Logos, la rendre fille dans le Fils unique, par la vertu de l'Esprit-Saint*. C'est ce que toute la tradition ancienne, surtout mais pas exclusivement l'orientale, est bien près d'admettre ²⁰. Mais, si le péché n'était pas intervenu, qui a comme éloigné la créature du Créateur, on ne voit absolument pas que ceci eût exigé que le Fils, dans un membre particulier de l'humanité substituât sa propre personne divine à la personnalité simplement humaine dont cette humanité individuelle était susceptible. Et, de fait, aucun des Pères eux-mêmes qui ont compris le plus explicitement la vocation de l'humanité comme on vient de le dire, n'en a tiré cette conséquence» ²¹.

On remarque tout d'abord que S. Maxime, dans qu. Thal. 60, que l'on invoque comme preuve de sa position «scotiste», commence par dire:

de «rendre raison» de l'absolue et scandaleuse contingence du mal moral à l'intérieur d'une théodicée christocentrique! Et pourtant n'est-ce pas là l'opinion la plus spontanément répandue dans le catholicisme moderne? Elle va de pair avec une autre thèse, moins avouée puisque condamnée officiellement par l'Eglise, mais qui n'en est pas moins déjà chez Origène, son corollaire naturel: l'apocatastase ou rétablissement du Démon et des damnés dans la gloire.

²⁰ On lit en note: «Voir le cours photocopié du Père Guy de Broglie S. J.: De Gratia sur cette question».

²¹ Op. cit., 475. On lit en note: «C'est ce qui ressort du cours du Père de Broglie mentionné à la note précédente, et qui infirme, par exemple, le brillant essai du Père Martelet cherchant à montrer que l'incarnation serait nécessaire, abstraction faite du péché, pour nous conférer la grâce d'adoption filiale» (cf. G. MARTELET S. J., Sur le problème du motif de l'incarnation, in: Problèmes actuels de christologie, 35 ss.).

quand 1 P 1, 20 présente le Christ comme Agneau connu dès avant la fondation du monde, elle parle du «mystère selon le Christ» qui s'est manifesté de fait dans le Christ selon l'union hypostatique de Dieu et de l'homme (PG 90, 620C). Ce n'est pas le caractère individuel de cette union, telle qu'elle s'est en fait accomplie dans l'Incarnation, mais l'union divinisante de la créature à son Créateur qui est comme telle la finalité du dessein bienveillant de Dieu ²². C'est pourquoi, en l'accomplissant selon la modalité concrète de l'Incarnation rédemptrice, le Christ est devenu l'Ange du Grand Conseil de Dieu (Is 9, 6) et le révélateur du mystère de sa volonté (Eph 1, 9).

Voilà le grand mystère caché. Voilà la fin bienheureuse par laquelle toutes les choses ont consistance. Voilà la finalité divine préconçue avant le commencement des êtres et que nous définissons comme la fin préconçue à cause de laquelle sont toutes choses et qui n'est elle-même à cause de rien. Fixant les yeux sur cette fin, Dieu a produit les essences des êtres. *Voilà proprement le but de la providence et des choses prévues, but selon lequel s'accomplit en Dieu la récapitulation de toutes choses créées par lui.* Voilà ce qui circonscrit tous les âges, le mystère manifestant le grand Conseil de Dieu, surinfini et préexistant de façon infinie aux âges (Ep 1, 10-11), Conseil dont le Verbe lui-même de Dieu selon l'essence, devenu homme, s'est fait l'Ange (Is 9, 6); *lui-même ayant rendu visible – s'il est permis de le dire – le fondement le plus intérieur de la bonté du Père* et ayant montré en lui la fin pour laquelle les créatures ont reçu leur commencement dans l'être. En effet, par le Christ, *c'est-à-dire le mystère selon le Christ*, tous les âges et ce qui est dans les âges ont pris en Christ le commencement de l'être et la fin (1 Co 8, 6).

En effet, il a été préconçu avant les âges une *union* de la limite et du sans-limite, de la mesure et du sans-mesure, du terme et du sans-terme, *du Créateur et de la création*, de la stabilité et du mouvement. *Cette union est advenue en Christ manifesté dans les derniers temps.* Elle donne en elle-même plénitude au projet préconçu de Dieu, en sorte qu'autour de ce qui est totalement immobile par essence se tiennent les choses mues par nature, ayant totalement dépassé le mouvement vers elles-mêmes et vers les autres, et en sorte qu'elles acquièrent par cette expérience la connaissance en acte de Celui en qui elles

²² S. Maxime précise très explicitement, par rapport à d'autres Pères comme S. Grégoire de Nysse, que le Verbe a pris, dans l'Incarnation rédemptrice, une nature particulière: «C'est par les propriétés qui différencient par rapport à nous la *chair délimitée* (ἀφορίζομένη σαρκί) du Christ, que celle-ci possédait l'identité selon l'hypostase avec le Verbe... Elle lui est unie selon l'hypostase en raison de la *propriété qui la délimite par rapport aux autres hommes*» (Ep. 15; PG 91, 560 AC). Cf. notre article La Personne composée ..., op. cit (n. 13).

sont jugées dignes de se tenir, connaissance sans altération et stable, qui leur procure la béatitude de Celui qui est connu (qu. Thal. 60; PG 90, 621 AC).

Si, pour S. Maxime, la modalité économique selon laquelle le dessein de Dieu s'est accompli dans l'Incarnation rédemptrice a été «préconnue», la finalité même de ce dessein, c'est-à-dire la divinisation des créatures, a été, elle, «prédestinée» de volonté antécédante.

Il *fallait* vraiment que le Créateur par nature de l'essence des êtres soit aussi celui qui opère lui-même par grâce la divinisation des créatures; en sorte que le donateur de l'être apparaisse aussi comme le gratificateur de l'éternel bien-être (qu. Thal. 60; PG 90, 624 D).

Cette interprétation de la distinction posée par S. Maxime entre le Christ et le «mystère selon le Christ» pourrait sembler discutable si le Confesseur ne l'avait pas lui-même amplement développée dans d'autres passages de son œuvre où il analyse le dessein de Dieu qu'il présente (qu. Thal. 60) selon sa réalisation concrète dans l'économie de l'Incarnation rédemptrice. Le texte central pour notre thème est celui qui conclut l'Amb. Io. 7, c'est-à-dire le sommet de la doctrine maximienne sur les *logoi* du Créateur.

Le *Mystère* caché avant les âges et avant les générations est *maintenant manifesté* à travers la véritable et parfaite hominisation du Fils de Dieu qui unit à lui-même sans distinction et sans confusion, selon l'hypostase, notre nature et nous-mêmes par sa sainte chair prise de nous et nôtre, douée d'une âme intellectuelle et raisonnable, chair qu'il s'est fixée à lui comme prémices, et que par son hominisation, il a daigné faire une seule et même chose avec lui. Comme nous étions *prédestinés avant les âges à être en lui comme les membres de son Corps*, il a harmonisé et arrangé notre nature pour lui-même, dans l'Esprit, à la manière du corps envers l'âme, et l'a conduite à la mesure de la maturité spirituelle de sa propre plénitude; *il a montré que nous étions venus à l'être pour cela et a montré le but infiniment bon de Dieu envers nous dès avant les âges, but qui n'a accepté aucune nouveauté selon son principe (λόγος) propre mais a atteint sa plénitude à travers un autre mode (τρόπος) évidemment surajouté (ἐπείσυχθέντος) et plus nouveau.*

Il fallait que Dieu nous fit semblables à lui-même en nous faisant porter par participation les traits exacts de sa bonté, *ayant pris comme but dès avant les âges que nous soyons en lui, et nous conduisant vers cette fin bienheureuse, nous ayant donné le mode (τρόπος) dans le bon usage des puissances naturelles, mais l'homme repoussa volontairement ce mode (τρόπος) par le mauvais usage des puissances naturelles. Pour que l'homme ne devint pas étranger loin de Dieu, il substitua*

(ἀντεισαχθῆναι) un mode (τρόπος) paradoxal et plus proprement divin que le premier, autant que ce qui est au-dessus de la nature est supérieur à ce qui est selon la nature: et c'est le mystère, comme tous nous le croyons, de la très mystérieuse venue (ἐπιδημία) de Dieu vers les hommes (Amb. Io. 7; PG 91, 1097 BD).

S. Maxime utilise, pour résoudre le problème de l'Incarnation et du dessein de Dieu, la distinction *logos* – *tropos* qui constitue, comme cela est admis par tout le monde, l'axe même de sa pensée théologique. Le dessein de Dieu, dans sa finalité créatrice inscrite dans la nature même des êtres, ne peut être qu'unique et invariable selon son principe essentiel (*logos*), la divinisation. Mais dans les moyens économiques qu'il emploie pour se réaliser à travers la liberté faillible des hommes, il peut «substituer» au mode (*tropos*) personnel de l'Adam déchu la nouveauté du mode paradoxal et plus nouveau de la Personne du Fils fait homme pour notre salut. Autant la finalité du dessein de Dieu est unique et «n'accepte aucune nouveauté», autant les moyens économiques qu'elle utilise pour s'accomplir comme volonté conséquente peuvent être divers et «évidemment surajoutés». Voilà la distinction capitale qui a échappé aux commentateurs de qu. Thal. 60 où elle n'est pas totalement explicitée à cause de la présentation très synthétique du dessein divinisateur du Dieu Créateur. Mais on peut montrer, outre l'Amb. Io. 7, d'autres textes qui vont dans le même sens. L'Amb. Io. 41 va nous introduire dans toute l'ampleur cosmique de la vocation de l'homme à la divinisation, de son échec, et de son aboutissement au moyen de l'Incarnation rédemptrice. La création apparaît comme appelée à l'unité avec elle-même et avec Dieu selon une «hypostase qui se trouve divisée selon cinq divisions» (Amb. Io. 41; PG 91, 1304D): celle qui divise la nature incréée de la nature créée avec toutes ses particularités individualisantes; celle qui divise la nature créée en intelligibles et sensibles; celle qui divise la nature sensible en ciel et terre; celle qui divise la terre en paradis et terre habitée; celle qui divise l'homme en mâle et femelle (ibidem, 1304D–1305A). Pour S. Maxime, c'est l'homme qui était appelé à réaliser en lui la synthèse hypostatique de ces divisions cosmiques.

L'homme est comme quelque atelier qui rassemble tout étroitement, étant par lui-même le médiateur naturel en tout et pour tous les extrêmes selon toute division ... Il porte évidemment par nature toute puissance d'unification aux intermédiaires de tous les extrêmes, par la propriété qui relie ses propres parties à tous les extrêmes. Par cette puissance, le mode (τρόπος) accompli, voulu par la Cause créatrice d'êtres divers, devait rendre manifeste le grand mystère de la finalité

divine qui mène à terme l'union mutuelle en Dieu de ce qui dans les êtres est extrême, union qui procède harmonieusement de ce qui est proche à ce qui est lointain, de ce qui est moindre à ce qui est meilleur, par ordre et successivement (Amb. Io. 41; PG 91, 1305 B).

S. Maxime montre comment l'homme était appelé dès l'origine à unir dans son hypostase les divisions cosmiques jusqu'à la dernière division, entre le créé et l'incrée, dans la synthèse de laquelle s'accomplirait la charité divinisante qui ne passe plus.

Enfin, au-dessus de tout cela, unissant la nature créée à la nature increée par la charité (ô merveille de la philanthropie de Dieu à notre égard!), il l'aurait montrée une et la même selon l'habitus (ἕξις) de grâce toute entière, compénétrée (περιχωρήσας) entièrement par Dieu tout entier et devenue tout ce qu'est Dieu, hormis l'identité d'essence (Amb. Io. 41; PG 90, 1308 B).

C'est parce que l'homme s'est écarté de la finalité inscrite dans sa nature, qu'il a déchu de son rôle de médiateur hypostatique du cosmos dans son union de charité divinisante avec Dieu. «Le mode qui devait rendre manifeste le grand mystère de la finalité divine qui mène à terme l'union mutuelle en Dieu de ce qui dans les êtres est extrême» (ibidem, 1305 B) a échoué en Adam ²³. Dieu a accompli alors son dessein de récapituler en lui toutes choses par l'Incarnation rédemptrice de son Fils.

Puisque l'homme ne s'est pas mû selon sa nature, en tant que créature, vers l'Immobile comme vers son propre principe (je veux dire Dieu), mais qu'il s'est mû volontairement et sottement contre nature vers ce qui était au-dessous de lui et que lui-même avait reçu de Dieu l'ordre de gouverner, méusant de la puissance naturelle qui lui avait été donnée à sa création pour l'union de ce qui est divisé plutôt que pour la division de ce qui est uni, et que par là, il s'en fallut de peu qu'il ne soit mis en danger d'être pitoyablement de nouveau renvoyé au néant; c'est pour cela que sont innovées les natures et que paradoxalement s'est mû immuablement – si je puis dire – et surnaturellement vers la

²³ «Il fallait que la raison de l'homme, au lieu de l'ignorer, portât son mouvement vers Dieu par la recherche exclusive de sa connaissance, que le concupiscible, pur de l'affection de l'amour égoïste (philautia), dirigeât son désir vers Dieu seul, que l'irascible entreprit de combattre pour Dieu seul, et que fût créée la divine et bienheureuse charité qui se forme d'eux et par qui ils sont, elle qui unit à Dieu et fait apparaître dieu celui qui aime Dieu. Mais, puisque cela a tourné à mal par la volonté propre de l'homme et la tromperie du diable à son égard, Dieu, qui est l'auteur de la nature et qui la guérit avec sagesse quand elle est affaiblie par le vice, par charité envers nous 's'est anéanti lui-même, prenant la forme d'esclave' (Phil 2, 7) forme qu'il s'est unie à lui-même sans changement et selon l'hypostase» (Ep. 2; PG 91, 397 BC).

nature Celui qui est totalement immuable par nature, et que *Dieu est devenu homme pour sauver l'homme perdu*. Ayant uni en soi selon la nature les déchirures de toute la nature dans son ensemble et l'ensemble des *logoi* des choses particulières que d'avance il a portées et par lesquels s'est faite l'union des choses divisées, il a montré qu'il consommait le grand Conseil de Dieu le Père en récapitulant en lui toutes choses, celles des cieux et celles de la terre (Eph 1, 10) qui ont été créées en lui (Amb. Io. 41; PG 91, 1308 CD).

Si Adam a pu échouer dans son rôle de récapitulateur et de « médiateur naturel » du cosmos, c'est que par la finalité inscrite dans la création, sa nature postulait une naissance surnaturelle de sa liberté dans la grâce divinisante de la ressemblance avec le Dieu qui l'adoptait comme Père.

Au commencement, l'homme fut *créé* (γενενησθαι) à l'image de Dieu, pour être totalement *enfanté* (γεννηθῆναι) dans l'Esprit selon le libre choix et obtenir d'être à la ressemblance en gardant le commandement divin, afin que le même homme soit créature de Dieu par nature mais fils de Dieu et dieu selon la grâce de l'Esprit. Car il n'était pas possible que l'homme créé fut capable d'être dieu et fils de Dieu par la divinisation de la grâce, s'il n'était d'abord enfanté dans l'Esprit selon le libre choix par la puissance naturellement autonome et indépendante qui l'unit à Lui. – Cet enfantement immatériel, divin et divinisant, le premier homme l'avait délaissé, en préférant ce qui est agréable et manifeste aux sens, aux biens intelligibles et non encore manifestés (Amb. Io. 42; PG 1345 D–1348 A).

Cette naissance dans l'adoption filiale se serait accomplie par le développement dans la grâce de la liberté de l'homme et de ses puissances naturelles dont le principe (*logos*) de vertu est participé de la Sagesse du Logos créateur. C'est en participant de plus en plus par la grâce à sa ressemblance que l'homme, enfanté par l'Esprit dans sa liberté, se serait fixé complètement dans l'union divinisante à Dieu. Ce que l'homme pécheur reçoit du Christ, c'est la même participation au Verbe dans les vertus par laquelle l'humanité aurait pu, dans l'économie adamique, atteindre sa fin en Dieu.

Si le Verbe de Dieu est indubitablement l'unique essence de la vertu qui est en chacun (car l'essence de toutes les vertus, c'est notre Seigneur Jésus-Christ lui-même comme il est écrit en 1 Co 1, 30) il est évident que tout homme qui participe à la vertu selon un habitus (ἔξῃς) stable, participe indubitablement à Dieu, cultivant fidèlement par son libre choix l'essence des vertus comme une semence naturelle du bien, montrant que la fin est identique au principe et le principe à la fin, ou plutôt que le principe lui-même est la fin (Amb. Io. 7; PG 91, 1081 D–1084 A).

Cette participation croissante de la liberté de l'homme au Verbe par le développement des vertus débouche sur la divinisation. S'il n'y avait pas eu le péché, Dieu se serait manifesté comme parfaitement participé par l'homme créé à son image dans le Verbe. Celui-ci récapitule l'homme et le monde comme un corps que Dieu habite totalement par sa grâce divinisante.

L'homme s'insère lui-même totalement en Dieu seul, il imprime et forme totalement en lui-même Dieu seul, *en sorte que, par grâce, il est lui-même et est appelé Dieu, que Dieu par condescendance pour lui est et est appelé homme*, et qu'est montrée la puissance de cette disposition de don réciproque: cette puissance qui divinise l'homme pour Dieu par l'amour de Dieu et hominise Dieu pour l'homme par amour de l'homme; qui par une belle transposition réciproque fait que l'homme est Dieu par la divinisation de l'homme et Dieu homme par l'hominisation de Dieu. *Car le Verbe qui est Dieu veut opérer toujours et en tous le mystère de son incorporation* (Amb. Io. 7; PG 91, 1084 D).

Cette «incorporation» cosmique n'est pas nécessairement «incarnation» du Verbe dans une nature individuée, exigée seulement par une économie rédemptrice de substitution, mais consiste en une récapitulation en lui de tout le cosmos à travers l'homme, dont la liberté est totalement sous la motion de la grâce divinisante de l'adoption filiale.

Ceux qui n'ont corrompu par inattention aucun des divins *logoi* venus du Créateur qui les accorde naturellement selon le mouvement vers la fin, ceux-là bien plutôt se sont préservés eux-mêmes tout entiers et sans fléchissement comme *étant et devant devenir semblables à des instruments de la nature divine. Dieu tout entier les embrasse entièrement à la manière d'une âme, comme devant devenir pour le maître les membres bien ajustés et agiles d'un corps qu'il manie comme bon lui semble et qu'il remplit de sa propre gloire et béatitude* (Amb. Io. 7; PG 91, 1088 B).

Le voilà le mystère de la finalité du dessein divin voulu dès avant la fondation du monde et qui, en raison du péché originel, ne s'est accompli de fait qu'au moyen de l'union hypostatique du Verbe avec une nature individuée du genre humain perdu. On peut dire qu'il s'agit d'un mystère d'Incarnation dans le sens, non plus instrumental mais purement final, de la parfaite manifestation de Dieu dans l'homme, son image lui étant devenue totalement ressemblante dans l'union divinisante de la charité ²⁴.

²⁴ «L'œuvre la plus parfaite de la charité et le sommet de son activité est de parvenir, par une *communication* relationnelle (ἀντιδόσεως σχετικῆς), à ce que les

On dit que Dieu et l'homme se servent mutuellement de modèles : Dieu s'humanise pour l'homme par sa philanthropie, dans la mesure même où l'homme, fortifié par la charité, se divinise pour Dieu ; l'homme est ravi par Dieu vers l'inconnu, selon l'Esprit, dans la mesure même où il révèle, par ses vertus, le Dieu naturellement invisible (Amb. Io. 10 ; PG 91, 1113 BC).

C'est seulement par cette union divinisante avec Dieu que l'homme aurait pu accomplir son rôle de médiateur et de rassembleur cosmique que le Verbe en personne a dû assumer dans notre nature en s'incarnant.

Puisque l'homme a été formé d'un corps et d'une âme par Dieu dans sa bonté, on doit penser qu'il a reçu une âme rationnelle et spirituelle puisqu'elle est à l'image de Dieu qui l'a faite, qu'elle est tenue fermement par Dieu dans la connaissance qu'elle en a selon tout le désir et la charité dont elle est capable et selon sa divinisation par ressemblance. Par ailleurs, on doit penser que selon la providence pédagogique et selon le commandement qui lui ordonne d'aimer son prochain comme soi-même, elle s'attache avec prudence à son corps qui, par les vertus, sera lui aussi dans la familiarité avec Dieu en tant qu'il le sert avec elle et s'unit à travers elle à son Auteur. Elle nouera le lien indissoluble de l'immortalité qui liera le corps à elle, afin que comme Dieu est pour l'âme, ainsi l'âme soit pour le corps, qu'il *apparaisse dans son unité le Créateur de Tous qui, par l'humanité, se repose proportionnellement dans tous les êtres, et que s'unisse la multitude des choses qui sont par nature séparées les unes des autres, convergeant maintenant entre elles dans l'unique nature de l'homme. Ainsi Dieu lui-même deviendra tout en tous, embrassant et soutenant en lui toutes choses du fait qu'aucun des êtres n'aura plus de mouvement autonome ou exclusif de sa présence par laquelle nous serons dieux, fils, corps, membres et parts de Dieu par l'ascension vers le terme de la finalité voulue par lui.*

C'est donc cela et sur cela que l'homme a été fait, mais dans notre premier père, ce qui était préparé comme une capacité a été employé pour le pire, par le transfert du désir de ce qui était permis à ce qui était défendu : en effet, il était en son pouvoir soit de s'attacher au Seigneur et de devenir un seul Esprit avec lui, soit de s'attacher à la prostituée et de devenir un seul corps avec elle (Amb. Io. 7 ; PG 91, 1092 B-D).

Idiômes de ceux qu'elle unit passent des uns aux autres ainsi que leurs attributs, qu'elle rende Dieu homme et que *l'homme se manifeste et se comporte comme Dieu* par une seule et invariable décision de la volonté de l'un et de l'autre» (Ep. 2 ; PG 91, 401 B). En utilisant le vocabulaire christologique de la communication des idiômes pour la divination par la charité, S. Maxime montre ce qu'est cette « Incarnation » qui manifeste totalement Dieu dans l'homme divinisé et pour laquelle le Fils a pris une chair particulière dans le sein de Marie.

L'âme est appelée à s'attacher de plus en plus, par la croissance et l'unification de ses vertus, à sa participation de grâce au Logos qui porte tous les *logoi* de la création, pour devenir son parfait instrument dans la récapitulation divinisante du cosmos.

Ainsi l'âme parvient à une forme unique et elle est réunie à elle-même et à Dieu, la tête couronnée par le premier, seul et unique Logos de Dieu. En lui qui est l'artisan et le créateur des êtres, dans une unique et incompréhensible simplicité, sous une forme unique, tous les *logoi* des êtres ont l'être et le subsister. *Fixant son regard sur lui, qui n'est pas en dehors d'elle mais tout entier en elle tout entière, elle comprendra aussi par un simple élan les logoi et les causes des êtres, à travers lesquels peut-être, avant d'être épousée par Dieu le Verbe, elle s'en est allée par des voies de division; elle qui est portée à travers eux, selon une harmonieuse sauvegarde, vers lui qui contient et crée tout logos et toute cause* (Myst. 5; PG 91, 681 B).

En s'unifiant dans le Verbe par la participation dans les vertus, l'homme devient l'hypostase où le monde trouve le repos dans la communion et l'accès à sa transfiguration en Dieu.

Toutes les choses créées dans le temps selon le temps deviennent parfaites quand elles se reposent de leur croissance naturelle. D'autre part, toutes les choses qu'opère selon la vertu la science de Dieu, étant parfaites, se meuvent au contraire vers une croissance. Car la fin des unes devient le principe des autres. *En effet, celui qui fait se reposer en lui par la pratique des vertus l'hypostase des choses corrompues, amorce d'autres configurations.* Dieu jamais ne se repose des biens qu'il n'a jamais commencés. Car de même que le propre de la lumière est d'illuminer, de même, le propre de Dieu est de faire le bien (Cap. theol. 1, 35; PG 90, 1096).

Le passage du monde récapitulé en Dieu par la liberté divinisée de l'homme devait avoir, aux yeux de S. Maxime, un caractère d'un transitus pascal de dormition et de transfiguration qu'il a tenté de décrypter à travers son effectuation rédemptrice dans la mort et la résurrection du Christ.

Toutes les choses visibles ont besoin d'une croix, c'est-à-dire d'un habitus qui réfrène l'activité de ce qui en elles est relatif à la sensibilité. Toutes les choses intelligibles ont besoin d'un tombeau, c'est-à-dire de l'immobilisation totale des activités de l'intellect en elles. Car lorsque cette activité et ce mouvement naturels à l'égard de toutes choses sont suspendus en même temps que la relation (qu'ils instaurent), *le Verbe seul existe par lui-même, comme s'il ressuscitait d'entre les morts, est à nouveau manifesté, circonscrivant tout ce qui vient de lui, bien*

qu'absolument rien n'ait avec lui de parenté par relation naturelle. Car c'est par grâce et non par nature qu'il est le salut des sauvés (Cap. theol. 1, 67; PG 90, 1108).

Le dernier acte de l'économie adamique, comme de l'économie christique, dans le dessein d'adoption divinisante, ne pouvait voir s'accomplir l'entrée définitive de l'hypostase des créatures dans la voie divine, sans sa configuration parfaite au Fils de Dieu en qui nous avons été, «dès avant la fondation du monde, prédestinés à l'adoption filiale» (Eph 1, 4-5). C'est dans l'achèvement définitif de cette ressemblance dans l'Esprit, qui l'unit par la grâce au Fils comme à un «frère aîné» (Rm 8, 29), que l'homme, récapitulant en lui le cosmos, plonge pour toujours avec le Fils dans le sein du Père, source première de l'unité incréée et fin ultime de l'unification du créé en lui.

L'âme est revêtue de l'adoption filiale par grâce selon une ressemblance étroite. Par celle-ci, *portant dans la prière son Dieu comme unique Père mystique selon la grâce, elle se recueillera, par une extase hors de tout, dans l'Un qui est le secret de celui-ci*. Elle sentira et connaîtra d'autant plus les mystères divins qu'elle ne voudra pas être à elle-même, ni pouvoir être connue elle-même par elle-même ou par un autre, mais par Dieu tout entier qui l'enlève totalement dans le bien, entièrement présent en elle de manière divine, pénétrant en elle sans passion et la divinisant tout entière (Myst. 23; PG 91, 701 BC).

Pour S. Maxime, comme pour S. Paul, Dieu le Père a revêtu le Fils de son dessein bienveillant sur la création «en nous bénissant en lui des bénédictions de l'Esprit dès avant la fondation du monde par la prédestination à l'adoption filiale» (Eph 1, 3-5). Depuis toujours, nous sommes donc prédestinés à une divinisation de grâce selon la ressemblance du Fils. C'est ce que S. Maxime appelle le «mystère selon le Christ» (qu. Thal. 60; PG 90, 621 B), car le Fils est, dans le dessein bienveillant, le Christ par excellence, puisqu'il détient la filiation naturelle de laquelle découle, comme une onction de grâce dans l'Esprit, notre filiation adoptive²⁵. Cette onction adoptive en son Fils que le Père nous destinait, a été perdue par Adam et a dû nous être rendue par l'Incarnation rédemptrice de son Fils dans notre nature.

Le Christ nous conduit, dans l'ascension suprême des réalités divines, au Père des Lumières (Jc 1, 17), il nous fait entrer en communion

²⁵ Sur le terme «Christ» comme nom éternel chez S. Clément de Rome et chez S. Justin, voir A. HOUSIAU, *La Christologie de S. Irénée*, Louvain 1955, 165-172.

avec la nature divine (2 P 1,4) par la participation de grâce de l'Esprit par laquelle *nous recevons le titre d'enfants de Dieu en nous revêtant tout entiers, sans le circonscrire ni le souiller, de celui qui opère lui-même (autourgos) cette grâce et qui est par nature le Fils du Père* de qui, par qui et en qui nous avons et nous aurons l'être, le mouvement et la vie (Ac 17, 28) (Or. dom.; PG 90, 905 D).

La théologie de S. Maxime sur «le dessein d'adoption du Créateur dans sa relation au Fils» nous apparaît en définitive comme une extraordinaire explicitation de cette phrase de S. Paul peu exploitée:

Dieu nous a sauvés et nous a appelés d'un saint appel, non en considération de nos œuvres, mais *conformément à son propre dessein et à sa grâce. Cette grâce, à nous donnée avant tous les siècles dans le Christ Jésus*, a été maintenant manifestée par l'Epiphanie du notre Sauveur le Christ Jésus (2 Tm 1, 9–10).

C'est la même grâce, dont nous disions être oints depuis toujours par notre adoption dans le Fils, que celui-ci a manifestée maintenant, c'est-à-dire après notre péché, en s'incarnant comme notre Sauveur.

LE PROBLÈME DU «PRÉSUPPOSÉ»
OU DU «NON-PRÉSUPPOSÉ»
DE L'INCARNATION DE DIEU LE VERBE

La thèse fondamentale de S. Maxime est que le mystère de la «divinisation» de l'homme se base sur l'ensemble du mystère suprationnel de l'Incarnation de Dieu et se développe à partir de là. Dans la théologie orthodoxe, il y a une convergence de ces deux mystères, parce qu'ils sont inséparablement liés. Pour la compréhension de leur relation mutuelle, il est indispensable de tourner notre attention vers le thème le plus fondamental de la théologie de S. Maxime, celui de la relation entre la chute de l'homme et l'Incarnation de Dieu, autrement dit vers le thème du présumé ou du non-présumé de l'Incarnation du Verbe de Dieu. Nous allons constater que, selon S. Maxime, ce problème fondamental se résoud seulement à la lumière du mystère de la divinisation de l'homme conçu comme union hypostatique de la nature humaine et de la nature divine, dans la personne de Jésus-Christ.

Bien que le saint parle habituellement (ainsi que les autres Pères de l'Eglise) du présumé de l'Incarnation de Dieu, c'est-à-dire qu'il accepte que «l'Incarnation a eu lieu pour le salut de la nature»¹ ou, comme il écrit ailleurs, que «Dieu se fait homme pour sauver l'homme perdu»² ou «que nous avons appris à considérer notre salut comme le seul principe et la seule raison de son admirable venue parmi nous»³ ou encore «que (le Verbe) a eu comme raison unique de sa naissance selon la chair le salut de la nature»⁴, il y a pourtant dans ses œuvres des passages non

¹ Qu. Thal. 63, schol. 36 (PG 90, 692B).

² Amb. Io. 41 (PG 91, 1308D).

³ Ep. 9 (PG 91, 456C).

⁴ Amb. Th. 3 (PG 91, 1040B).

moins nombreux qui parlent clairement du non-présumé de l'Incarnation de Dieu le Verbe. S. Maxime y affirme que l'Incarnation du Verbe de Dieu constitue la volonté primordiale de Dieu pour l'homme et le monde et qu'en tant que prédestination finale et but (τέλος) de toute la création, elle a été conçue et décidée par Dieu avant toute création. Le plus important de ces passages se trouve dans son œuvre *Ad Thalassium* ⁵. Maxime y identifie d'abord «le Mystère du Christ» avec «le Christ» lui-même qui est l'«indicible et incompréhensible union selon l'hypostase de la divinité et de l'humanité» ou, comme il dit un peu plus loin, «l'unique hypostase composée des deux» (natures) – sans que celles-ci soient diminuées ou changées.

A la suite de ce texte le saint Père dit, dans un passage particulièrement concis, que ce mystère de l'hypostase composée du Christ, à savoir le mystère du Christ en tant que Homme-Dieu, constitue «le grand mystère caché» que le grand Conseil de Dieu a conçu et décidé avant tous les âges :

Voilà la fin bienheureuse par laquelle toutes les choses ont consistance. Voilà la visée divine préconçue avant le commencement des êtres et que nous définissons comme la fin préconçue à cause de laquelle sont toutes choses et qui n'est elle-même à cause de rien. Fixant les yeux sur cette fin, Dieu a produit les essences des êtres. Voilà proprement le terme de la Providence et des choses prévues, terme selon lequel en Dieu est la récapitulation de toutes choses créées par lui.

S. Maxime dit ensuite que c'est le Mystère du grand Conseil de Dieu, pré-existant aux âges, que révèle maintenant comme «Ange» (annonciateur) le Verbe de Dieu, «devenu homme», rendant visible ainsi «le fondement (πυθμένα) le plus intérieur de la bonté du Père» (c'est-à-dire tout ce que Dieu le Père avait à donner à l'homme) et «ayant montré en lui la fin par laquelle les créatures ont pris clairement le commencement en vue de l'être. En effet, par le Christ, c'est-à-dire le mystère selon le Christ, tous les âges et tout ce qui est dans ces âges ont pris dans le Christ le commencement de l'être et la fin».

A la suite du développement de sa pensée sur le mystère «selon le Christ», S. Maxime remarque : «En effet, il a été préconçu avant les âges une union de la limite et du sans-limite, de la mesure et du sans-mesure, du terme et du sans-terme, du Créateur et de la création, de la

⁵ Qu. Thal. 60 (PG 90, 620B–625D). Trad. chez A. Riou, *Le Monde et l'Eglise* selon Maxime le Confesseur (= *Théologie Historique* 22), Paris 1973, 92–103.

stabilité et du mouvement. Cette union est advenue en Christ manifesté dans les derniers temps; donnant en elle-même plénitude au projet préconnu de Dieu» et constituant ainsi l'accomplissement de toute la providence et de toute la prédestination de la Sainte Trinité pour l'homme, c'est-à-dire la prédestination à la divinisation «surnaturelle». La divinisation de l'homme et de la création comme union avec Dieu constitue donc exactement la première et la dernière visée et prédestination de toute la création, providence et économie de Dieu pour le monde. C'est pourquoi S. Maxime ajoute: «En effet, il fallait vraiment que le Créateur de l'essence des êtres par nature soit aussi celui qui opère lui-même la divinisation des créatures par grâce, en sorte que le donateur de l'être apparaisse aussi comme le gratificateur de l'éternel bien-être» et que de cette manière se fasse, en Dieu le Verbe (qui comme Créateur de toutes choses ex nihilo a mis en mouvement les créatures), «la consommation des âges... et le repos des choses mues».

Le premier scholion commentant ce passage est significatif et complémentaire: «la création, c'est l'établissement des choses par la production du non-être. Leur union selon l'hypostase avec celui par lequel elles ont été faites a été préconçue selon la providence»⁶.

Outre ce texte très important, il y en a d'autres qui parlent également du non-présupposé de l'Incarnation du Verbe de Dieu. Dans un de ces passages (encore dans qu. Thal.) le saint dit que Dieu qui a créé l'univers avant tous les âges «tint à leur sujet le Conseil de son ineffable bonté: c'était de se mêler lui-même, sans changement, à la nature humaine par une véritable union selon l'hypostase et de s'unir à lui-même la nature humaine sans l'altérer afin que lui-même devienne homme, comme il le sait, et qu'il fasse l'homme devenir Dieu par l'union à lui»⁷ A la suite de ce texte, S. Maxime ajoute que «Notre Seigneur Jésus-Christ est le commencement et le milieu et la fin de tous les âges, ceux du passé et ceux du présent et ceux du futur», et il termine ce passage avec la doctrine de la déification de l'homme dans le Christ. Cette fois encore, les scholia 1 et 3⁸ sont significatifs: «la visée indicible» du Conseil divin pour la création, préexistant aux âges», était «l'union selon l'hypostase du Verbe avec la chair» afin que la chair (de l'homme) devienne «divine selon l'hypostase»: réalité qui constitue exactement le

⁶ Qu. Thal. 60, schol. 1 (PG 90, 625C).

⁷ Qu. Thal. 22 (PG 90, 317BC; LAGA-STEEL 137, 4-16) cf. A. RIOU, op. cit., 216, n. 3.

⁸ Ibid. schol. 1 et 3 (PG 90, 321CD; LAGA-STEEL 143, 1-6 et 143, 11-145, 17).

contenu le plus haut de la déification. Le scholion 3 ajoute: «En faisant de l'homme Dieu dans la même mesure où lui (Dieu) est devenu homme, l'Incarnation de Dieu est pour la nature des hommes un crédit sûr pour l'espérance de la divinisation finale». A ces scholia, on doit ajouter encore le scholion 18 de qu. Thal. 54: «dans le plan de la divine Incarnation est contenue la création (genèse) des âges et de ce qui est dans les âges, et la durée prolongée vers l'infini de la vie des êtres selon la grâce, surpassant les âges»⁹.

Aux passages cités, on doit encore ajouter quelques autres, comme la célèbre interprétation du mot de S. Grégoire le Théologien: «Nous sommes partie de Dieu»¹⁰. Dans son interprétation très théologique de ce passage, S. Maxime expose également le non-présumé «du mystère du Christ», à savoir du mystère de sa parfaite Incarnation («selon l'hypostase») et notre récapitulation en lui, comme «membres de son corps», mystère qui est «la visée cachée en Dieu le Père avant les âges». S. Maxime ajoute que le mystère de l'union hypostatique de la nature humaine avec la nature divine dans le Christ, «a montré que nous étions venus à l'être pour cela, et a montré la visée infiniment bonne de Dieu envers nous dès avant les âges, visée qui n'a accepté aucune nouveauté selon son *logos* propre mais s'est avancée vers sa plénitude à travers un autre mode évidemment rajouté et plus nouveau», et le saint Père de terminer: «En effet, il est évident à tous que le mystère accompli dans le Christ à la fin des âges, est sans doute la démonstration et la consommation de ce qui a été confié (*παράθετος*) au premier homme au commencement des âges»¹¹.

On pourrait encore ajouter d'autres textes, mais nous croyons que les passages cités jusqu'ici témoignent clairement du non-présumé de l'Incarnation du Verbe de Dieu. Le P. George Florovskij qui a étudié les passages cités ci-dessus pense que «le Verbe s'est fait chair» non seulement à cause de la Rédemption, mais que le mystère de l'Incarnation, selon S. Maxime, est «le mystère de l'homme-Dieu, le mystère de l'amour divin, plus ample et plus profond que la miséricorde rédemptrice»¹².

⁹ Qu. Thal. 54, schol. 18 (PG 90, 532AB; LAGA-STEEL 475, 152-155).

¹⁰ Grégoire de Nazianze, Or. 14, 7 (PG 35, 857-909).

¹¹ Amb. Io. 7 (PG 91, 1097AD); cf. A. Rieu, op. cit., 69. Sans nous occuper de la tradition manuscrite de ce texte, nous l'acceptons tel que l'édition de Migne le donne. Mais pour une meilleure compréhension, nous corrigeons le «parethentos» fautif en «parathentos».

¹² G. FLOROVSKIJ, *Vizantijskie utci V-VIII*, Paris 1933, 209-210.

Dans un autre article le P. Florovskij répète et développe son opinion sur cette question :

(S. Maxime) a déclaré que l'Incarnation doit être considérée comme la visée absolue et primordiale de Dieu dans l'acte de la Création. La nature de l'Incarnation, c'est-à-dire la nature de l'union de la grandeur divine avec la faiblesse humaine, est en tout cas un mystère indéchiffrable, mais nous pouvons au moins concevoir que la raison et la visée de ce très haut mystère était, selon S. Maxime, l'Incarnation elle-même, et avec elle, notre incorporation au corps de l'Incarné. Le langage de S. Maxime est clair et net ¹³.

Beaucoup plus tôt que le P. Florovskij, un autre remarquable spécialiste de S. Maxime, S. L. Epiphaniouč, avait déjà donné la même interprétation ¹⁴.

Parmi les spécialistes plus récents de la théologie de S. Maxime, le thème n'a pas fait l'objet d'une étude particulière. H. U. von Balthasar soutient cependant que Maxime était pour l'Incarnation non-présumposée du Verbe. Lors d'une discussion à ce sujet avec les scholastiques, S. Maxime aurait, d'après lui, pris le parti de Duns Scotus, sans accepter cependant les présupposés de la théologie hypothétique des scholastiques ¹⁵. P. Sherwood ¹⁶, et I.-H. Dalmais ¹⁷, bien qu'ils ne se soient occupés de ce sujet qu'en passant, soutiennent le même point de vue. Remarquons enfin que Nikos Nissiotis tient également «que la visée finale de la création est la communion d'amour de l'homme avec Dieu dans la chair (du Verbe)» ¹⁸, donc l'Incarnation non-présumposée de Dieu.

Il y a pourtant des chercheurs qui affirment un point de vue opposé. Ainsi Vladimir Lossky, en parlant du but de la concentration des différentes sphères (des cinq divisions) du monde en Dieu, dit : «Si ces

¹³ G. FLOROVSKIJ, *Cur Deus Homo? the Motive of the Incarnation*. Dans : *Thèmes de la théologie orthodoxe*, Athènes 1973, 36-37. Dans le même article, Florovskij se réfère à ceux qui, du moyen âge jusqu'à aujourd'hui, se sont occupés du thème du présupposé ou du non-présupposé de l'Incarnation divine. Nous renvoyons à cet article pour la bibliographie concernant le sujet (cf. aussi le Dictionnaire de Théologie Catholique, 7, Art. «Incarnation»).

¹⁴ S. L. EPIPHANOVIČ, *Prepodobnij Maksim ispovednik i vizantijskoe bogoslovie*. Kiev 1915, 69.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Liturgie Cosmique* (= *Théologie* 11) Paris, 1947, 205.

¹⁶ P. SHERWOOD, dans l'Introduction de sa traduction *The Four Centuries on Charity*, Coll. *Ancient Christian Writers* n° 21, London 1965.

¹⁷ I. H. DALMAIS, Introduction à A. ARGYRIOU, *S. Maxime le Confesseur. Le Mystère du Salut*, Namur, 1969.

¹⁸ N. NISSIOTIS, *Prolegomena is tin theologikin gnôseologian*, Athènes 1965, 65.

unions ou 'synthèses' successives qui surmontent les séparations naturelles, sont accomplies finalement par le Christ, c'est qu'Adam a manqué à sa vocation. Le Christ les réalise successivement en suivant l'ordre qui a été assigné au premier Adam»¹⁹. Récemment, la même conception se retrouve chez le prof. A. Théodorou qui a consacré une longue étude à ce sujet²⁰. En mentionnant plusieurs passages de S. Maxime, il distingue entre des textes favorables à l'Incarnation non-présumposée, et d'autres qui sont favorables au présumposé. A la fin de son étude, le Prof. Théodorou aboutit au résultat suivant:

Dans le passage mentionné du «Ad Thalassium» (question 60; PG 90, 620-621), S. Maxime accepte l'Incarnation non-présumposée. Il est significatif qu'il le fasse dans une réponse à une question concernant I Pierre 1, 19-20 et Col 1, 26, ce qui témoigne évidemment de la structure biblique de sa pensée. Mais dans l'Ecriture, l'idée de l'Incarnation non-présumposée ne se trouve témoignée nulle part. Il est évident que le saint Père absolutise, dans ce cas, des idées bibliques en utilisant notamment des schèmes du langage théologique hyperbolique. Ce sens absolu met en relief l'unicité du motif de l'Incarnation divine en faveur de la divinisation de l'homme et de la création. Maxime exprime cette idée une fois seulement, sans y revenir nulle part – au moins expressément. Le reste de la pensée s'oriente évidemment vers l'Incarnation présumposée. Il est impossible de détacher dans la pensée de Maxime l'idée de l'Incarnation de celle de la Rédemption et du salut ... Nous croyons que l'Incarnation non-présumposée, même dans le sens d'une pure pensée et théorie, est absente de la réflexion théologique du saint Père. C'est tout ce que nous pouvons dire sur ce point²¹.

De toute évidence, le désaccord des spécialistes de la théologie de S. Maxime à ce sujet montre qu'il y a ici effectivement un problème. D'autant plus que même pour ceux qui n'acceptent pas l'idée de l'Incarnation non-présumposée chez S. Maxime, il y a au moins un texte où «s'exprime clairement la doctrine de l'Incarnation absolue et non-présumposée»²². Mais comme nous l'avons vu en même temps, beaucoup

¹⁹ V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise de l'Orient*, Paris 1944, 133.

²⁰ A. THEODOROU, *Cur Deus Homo? L'Incarnation du Verbe est-elle présumposée ou non-présumposée?* (Scholie à la théologie de S. Maxime le Confesseur) dans: *Epetiris tis theologikis Scholis tou Panepistimio Athênôn* 19, Athènes 1972, 297-340 (en grec).

²¹ Ibid., 339 sq.

²² Ibid. 301, texte tiré de Qu. Thal. 60 (PG 90, 620 B-625 D).

de passages ne laissent aucun doute que l'Incarnation du Verbe de Dieu a eu lieu pour le salut de l'homme; et donc l'Incarnation a comme présupposition et motif la chute de l'homme, et en conséquence, le besoin de la Rédemption et de son salut. Que dirions-nous sur ce désaccord? Y a-t-il vraiment un désaccord et une divergence essentiels entre les textes? Ou bien, le problème se trouve-t-il peut-être dans la manière d'interpréter ce «désaccord» dans le cadre plus large de la pensée théologique de ce Père de l'Eglise?

D'abord il faut dire et souligner avec force le fait que S. Maxime est par excellence un théologien sotériologique comme le sont d'ailleurs tous les autres Pères de l'Eglise orthodoxe. Pour lui, le salut de l'homme est le message central de l'Evangile de l'Eglise du Christ Sauveur, et pour cela le Verbe de Dieu Incarné, le Seigneur Jésus-Christ, est avant tout Sauveur. Bien des spécialistes de la théologie patristique ont dit que S. Maxime est par excellence un théologien christologique. Or c'est un fait que pour lui, comme pour tous les autres Pères christologiques de l'Orient, la Christologie elle-même est considérée toujours dans une perspective sotériologique. Cela est dû au simple fait que l'homme-Dieu Jésus-Christ nous a été donné et manifesté dans l'histoire du monde déchu et dans l'Eglise comme Sauveur et Rédempteur, comme le montre d'ailleurs aussi son nom personnel Jésus = Sauveur (cf. Act 13, 23). Pour cette raison, S. Maxime ne saurait faire des hypothèses à la manière des scolastiques du moyen âge, puisqu'elles marqueraient un éloignement du sol solide de la théologie biblique et patristique de l'Eglise, qui est «une théologie des faits», c'est-à-dire des données de l'histoire sacrée de la révélation du Dieu trinitaire au monde, pour le salut de l'homme déchu. Aussi Balthasar écrit-il justement: «Maxime du reste, est totalement étranger au postulat de ce débat scolastique qui imagine la possibilité d'un autre ordre du monde, sans péché et totalement irréel. Pour lui, la 'volonté préexistante' de Dieu est identique au monde des 'idées' et des 'possibles'. L'ordre des essences et l'ordre des faits coïncident en ce point suprême»²³. Par conséquent, il faut souligner particulièrement le fait que S. Maxime n'exprime dans aucun texte une pensée hypothétique concernant le présupposé ou le non-présupposé de l'Incarnation, mais que tout au contraire, il parle d'une manière positive aussi bien du fait que le Verbe de Dieu s'est fait chair pour la Rédemption et le salut de l'Adam déchu, que du fait que l'Incarnation divine du Verbe est

²³ H. U. VON BALTHASAR, op. cit., 205.

«la fin bienheureuse par laquelle toutes les choses ont consistance» et «la visée divine préconçue» ou «la fin à cause de laquelle sont toutes choses et qui n'est elle-même à cause de rien»²⁴.

Selon notre opinion, la «clef» théologique pour la solution de ce problème chez S. Maxime est exactement la pensée centrale de sa théologie: la divinisation. Toute sa vision théologique dévoile que toutes les choses se déterminent et s'expliquent à partir de leur «fin». «En cherchant sa fin, l'homme aboutit au commencement qui se trouve naturellement dans la fin»²⁵. Ainsi, tout le plan de Dieu qui est contenu dans son vouloir divin préexistant aux âges, au sujet de la création de l'homme et du monde, de la providence, du salut et de la récapitulation de l'Univers en lui (Dieu), se manifeste pleinement et s'explique exclusivement et seulement dans la divinisation finale de la nature humaine et de toute la création. Mais que signifie «divinisation» pour S. Maxime? S'agit-il simplement d'une «divinisation morale» ou d'une divinisation uniquement «selon la grâce»? Si l'on considère tout le témoignage théologique de S. Maxime, il est évident que la divinisation de l'homme est impensable sans l'Incarnation de Dieu le Verbe, parce que finalement, selon lui, la divinisation parfaite est l'union selon l'hypostase de la nature humaine avec Dieu. Il y a plusieurs passages qui témoignent de l'identification de la divinisation de la nature humaine et de son union selon l'hypostase avec Dieu le Verbe. Et il est très significatif que les spécialistes de Maxime qui refusent l'Incarnation non-présupposée, ne se soient pas occupés de ce point fondamental de la théologie maximienne, à savoir de la divinisation en tant qu'union selon l'hypostase, alors que les textes qui parlent du non-présupposé de l'Incarnation soulignent précisément cette conception. Et non seulement la divinisation coïncide chez S. Maxime avec l'union selon l'hypostase – laquelle, inutile de le dire, n'est possible que dans le Verbe incarné de Dieu –, mais aussi la récapitulation (ou l'aboutissement final) a chez lui le même sens. Cette constatation vaut également, au moins dans quelques passages, pour le mot «salut» (salut = divinisation = union selon l'hypostase)²⁶. Sur ce point, le texte de qu. Thal. 60 mentionné auparavant est très clair: «le mystère du Christ» est «l'union selon l'hypostase de la divinité

²⁴ Qu. Thal. 60 (PG 90, 621A); cf. A. Rieu, op. cit., 95–96.

²⁵ Qu. Thal. 59 (PG 90, 613D).

²⁶ Cf. Cap. theol. I, 67: «Le salut de ceux qui se sauvent a lieu selon la grâce et non selon la nature» (PG 90, 1108B).

et de l'humanité²⁷, et c'est cela la «divinisation surnaturelle»²⁸ qui se réalise par l'Incarnation de Dieu le Verbe qui, étant le Créateur «par nature de l'essence des êtres», s'est montré aussi «celui qui opère, lui-même, par grâce, la divinisation des créatures»²⁹.

Le passage des Ambigua, mentionné au début³⁰, parle avec la même clarté de la divinisation et de la récapitulation (ou de notre «harmonisation» et «incorporation» au corps du Christ) en tant qu'union «selon l'hypostase» dans le Christ de notre nature, «sans séparation et sans confusion»³¹. En qu. Thal. 60, Maxime dit que cela était «la visée infiniment bonne de Dieu envers nous dès avant les âges» dont assurément seule l'Incarnation de Dieu le Verbe assure et achève la réalisation³².

Pourtant, la fin de ce passage fait surgir une question fondamentale à ce sujet, puisque le saint dit que «le mystère accompli dans le Christ, à la fin des âges ... est la démonstration et la consommation du mystère confié au premier homme (Adam) au commencement des âges»³³. Quel était ce mystère «confié» à Adam? C'était certainement la divinisation de la nature humaine et en elle l'union de toute la création avec Dieu, parce que la divinisation était la visée finale, prévue par Dieu pour l'homme, comme nous l'avons vu. Mais la question cruciale qui se pose ici est la suivante: Adam, le premier créé, aurait-il pu arriver à son but, c'est-à-dire à sa divinisation? A la suite du texte, S. Maxime propose une interprétation intéressante, selon laquelle Adam, le premier homme, en menant une vie correcte «selon la force qui lui avait été donnée naturellement pour ce but dès le commencement» et en se mouvant «selon la nature» vers Dieu, aurait pu unir graduellement en lui et par lui, les

²⁷ Qu. Thal. 60 (PG 90, 620C); cf. A. Riou, 93.

²⁸ Ibid. (PG 90, 621D); cf. A. Riou, 98.

²⁹ Ibid. (PG 90, 624D); cf. A. Riou, 102. Cette divinisation complète, en tant qu'union selon l'hypostase, a donc été précédée dans le conseil de la Sainte Trinité, existant dès avant les âges, comme le disent justement le schol. 1 à Qu. Thal. 60 (PG 90, 625C), le commentaire du Notre Père (PG 90, 873CD) et les chapitres 23 et 25 de la seconde centurie sur la théologie et l'économie (PG 90, 1136AC). Qu. Thal. 22 citée auparavant, parle encore plus clairement à ce sujet; de même les schol. 1 et 3 (PG 90, 321CD); le 3^e dit clairement que la divinisation est impossible sans l'Incarnation de Dieu le Verbe, pour autant que «l'Incarnation de Dieu est pour la nature de l'homme, une ferme assurance de l'espoir en la divinisation» (PG 90, 321D; LAGA-STEEL 143, 11-144, 12). Cf. Clément d'Alexandrie. *Paedagogus* I, 7.

³⁰ Amb. Io. 7 (PG 91, 1097AD); cf. A. Riou, 69.

³¹ Ibid. (PG 91, 1097B); cf. A. Riou, *ibid.*

³² Cf. qu. Thal. 63, schol. 35: «La providence de Dieu se montre dans le fait que le Verbe a été uni selon l'hypostase à la chair» (PG 90, 692B).

³³ Amb. Io. 7 (PG 91, 1097D).

cing divisions du monde et arriver ainsi à sa divinisation et à celle de la création, c'est-à-dire à son union avec le Dieu incréé ³⁴. Quelle serait cette union? Selon ce texte de S. Maxime, ce serait l'union «par amour» de la nature créée avec la nature incréée, que l'homme entier atteindrait «étant uni entièrement à Dieu tout entier et devenu tout ce que Dieu est, exceptée l'identité de l'essence, et ayant reçu, en échange de lui-même, Dieu tout entier, et ayant acquis Dieu seul comme prix de son ascension à Dieu lui-même» ³⁵.

D'après ce texte il semble que la divinisation d'Adam en tant qu'union entre lui et Dieu aurait été réalisable et accessible s'il n'avait pas commis le péché. Mais malgré cela, nous sommes en droit de poser encore une question concernant la base de toutes les thèses théologiques de S. Maxime: la divinisation comme grâce surnaturelle est-elle donc accessible à n'importe quelle nature créée, même soutenue par la force divine? Pour S. Maxime, la divinisation surnaturelle est une réalité «qu'aucun *logos* des êtres ne peut atteindre selon la nature» ³⁶. Ailleurs il dit à ce propos: l'homme peut produire des actes de vertus, mais non pas sa divinisation, parce que dans l'âge à venir (l'âge de la divinisation) «avec les choses finies par nature, cessera aussi l'actuation de nos propres puissances, et nous deviendrons cela-même (c'est-à-dire divinisés) qui n'est aucunement le résultat de la puissance naturelle, puisque la nature ne possède pas de faculté pouvant comprendre ce qui est au-dessus de la nature (comme la divinisation). Car rien de ce qui est créé ne produit naturellement la divinisation, n'étant même pas capable de comprendre Dieu» ³⁷.

Le 5^e scholion de cette question ajoute: «Nous subissons donc la divinisation, mais nous ne la produisons pas, puisqu'elle est par grâce au-dessus de la nature. En effet, nous n'avons pas une puissance capable d'accueillir par nature la divinisation» ³⁸. La divinisation en tant qu'union parfaite avec Dieu selon l'hypostase, est donc inaccessible à la nature créée de l'homme en soi (selon le *logos* de la nature), même si c'était celle du premier Adam avant sa chute. Pour cette raison, Maxime déclarera sans réserve que seulement le mystère de l'Incarnation de Dieu le Verbe peut produire la divinisation surnaturelle: «A droite est le mystère selon la providence de l'Incarnation de Dieu le Verbe opérant la divinisation

³⁴ Amb. Io. 41 (PG 91, 1304 D–1308 C).

³⁵ Ibid. (PG 91, 1308 B).

³⁶ Qu. Thal. 63 (PG 90, 684 A).

³⁷ Qu. Thal. 22 (PG 90, 321 A; LAGA-STEEL 141, 89–94).

³⁸ Ibid. schol. 5 (PG 90, 324 A; LAGA-STEEL 145, 28–31).

surnaturelle, prédéterminée par grâce avant les âges, pour ceux qui seront sauvés»³⁹.

S. Maxime dira la même chose lorsque dans les *Ambigua ad Ioannem*, en expliquant Grégoire le Théologien, il confessera «que tout l'homme est divinisé par l'opération divine de la grâce de Dieu fait homme»⁴⁰. En nous appuyant sur ce dernier passage, nous pouvons donc dire qu'Adam, s'il n'avait pas commis le péché, «aurait certainement été divinisé». Cette divinisation, cependant, ne se serait pas simplement produite «par la grâce divine», mais précisément «par l'opération divine de la grâce de Dieu fait homme», puisque la divinisation présuppose nécessairement l'union selon l'hypostase de la nature humaine à Dieu le Verbe qui opère la divinisation. Autrement dit: la divinisation de l'homme présuppose et exige l'Incarnation de Dieu. Pour que l'homme devienne Dieu (= divinisation), il y a donc une condition nécessaire: que d'abord Dieu devienne homme (= Incarnation). Le présupposé de notre divinisation est l'Incarnation de Dieu qui, en elle-même, n'a aucun présupposé. Il est vrai que S. Maxime, comme nous l'avons vu, dit dans un des passages cités auparavant, que le premier Adam, en progressant, aurait pu récapituler en lui la création et finalement s'unir lui-même, «par amour», au Dieu incréé, étant donné que l'amour est la puissance «qui divinise l'homme pour Dieu par l'amour de Dieu»⁴¹. Mais d'après S. Maxime, la puissance de l'Amour ne consiste pas dans le mouvement unilatéral de l'homme vers Dieu, car l'amour contient toujours la «belle transformation réciproque»: «Il fait que Dieu se fasse homme pour la divinisation de l'homme et que l'homme devienne Dieu pour l'homini-sation de Dieu. Car le Verbe qui est Dieu veut opérer toujours et en tous le mystère de son incorporation»⁴².

Par conséquent, nous pouvons dire maintenant avec certitude que selon Maxime «le mystère, confié au premier homme au commencement des âges» duquel le mystère du Christ constitue «la manifestation et la

³⁹ Qu. Thal. 63 (PG 90, 684 A). S. Grégoire le Théologien, en transmettant au catéchumène la vraie foi, dit au sujet du degré de la divinisation, : «Crois que le Fils de Dieu est devenu autant homme pour toi, que tu deviens Dieu pour lui» Or. 40, 45 (PG 36, 424 B). Cf. l'opinion de S. Maxime qui dit que Dieu le Verbe s'est fait homme «pour diviniser autant selon la grâce, que lui est devenu physiquement homme, selon l'économie» (Qu. Thal. 64. PG 90, 725 C). Cf. *ibid.* 22, 320 A. Cf. *Quaestiones ad Theopemptum* (PG 90, 1400 D) et *Amb. Io. 7* (PG 91, 1088 C).

⁴⁰ *Amb. Io. 7* (PG 91, 1088 C).

⁴¹ *Ibid.* (PG 91, 1084 C); cf. A. Riou, 65.

⁴² *Ibid.*

consommation», ne se serait achevé que par l'Incarnation de Dieu le Verbe, pour la simple raison que la divinisation est inaccessible à toute la nature créée en elle-même, et que la divinisation complète et véritable signifie l'union selon l'hypostase de la nature humaine à Dieu. Cette union n'a été opérée et accomplie pleinement que par l'Incarnation de Dieu qui en constitue les prémisses, la continuation et l'achèvement. C'est là la raison précise pour laquelle le Dieu trinitaire et Ami des hommes a conçu dans son Conseil dès avant les âges la divinisation de l'homme et de la création dans le Christ, c'est-à-dire l'union selon l'hypostase de la nature humaine à Dieu le Verbe. En vue de ce but, ou de cette fin (τέλος) exactement, l'homme et le monde ont été créés, puisque ainsi se révèle «le fondement le plus intérieur de la bonté du Père»⁴³.

Mais comment cette vision théologique de S. Maxime s'harmonise-t-elle avec le fait de la chute de l'homme, ainsi qu'avec l'Incarnation de Dieu le Verbe pour la Rédemption et le salut de l'homme déchu? Nous revenons là au caractère sotériologique, déjà mentionné, de toute la théologie de Maxime. Il faut cependant se demander: ce caractère sotériologique n'est-il pas menacé ou même éliminé par la thèse de S. Maxime du non-présupposé de l'Incarnation divine? Nous avons déjà dit que le saint Père ne fait aucune «hypothèse» de ce qui aurait pu arriver si Adam n'était pas tombé, etc. Mais si nous cherchons dans les œuvres de S. Maxime une réponse positive à cette question, qui n'a pas été posée par lui mais qui pourrait être posée, alors nous trouverons les passages suivants, dans lesquels apparaît clairement que l'Incarnation du Verbe aurait eu lieu indépendamment de la chute de l'homme, et cela, parce que la «visée infiniment bonne» primordiale et finale, conçue par Dieu pour l'homme et le monde, était celle «de l'Incarnation du Verbe et de notre divinisation» (comme le dira S. Jean Damascène)⁴⁴. Elle se réaliserait «sans accepter aucune nouveauté, selon son propre *logos*»⁴⁵. Puisque l'apparition du péché n'était pas imprévue ni cause de «perplexité» pour Dieu, Dieu n'est pas forcé à changer son plan principal selon son «logos» intérieur. La prévision selon la préconnaissance du péché d'Adam a amené seulement l'introduction d'un autre *mode* (plus nouveau) de la réalisation du plan divin⁴⁶, c'est-à-dire le mode

⁴³ Qu. Thal. 60 (PG 90, 621 B); cf. A. Riou, 96.

⁴⁴ Sermon sur la nativité de la Très-Sainte Mère de Dieu, in: S. Jean Damascène, La Theotokos, Athènes 1970, 90 (et le scholion 51, p. 245).

⁴⁵ Amb. Io. 7 (PG 91, 1097 C); cf. A. Riou, 69.

⁴⁶ Ibid.

économique de l'Incarnation et de la Passion sur la croix du Christ, d'abord pour la Rédemption et le salut de l'homme tombé, et après, ou plutôt simultanément, pour sa divinisation finale. Ce «mode nouveau» du Conseil de Dieu préexistant avant les âges qui, selon son propre «logos», reste immuable et inchangeable, apparaît clairement dans le passage suivant, dans lequel S. Maxime distingue la providence et le jugement de Dieu. Il applique la providence (comme étant plus large) à l'Incarnation, mystère opérant et constituant la divinisation surnaturelle, tandis qu'il applique le jugement au mystère de la Passion du Seigneur dans la Rédemption et le salut de la nature déchue d'Adam :

A droite est le mystère selon la providence de l'Incarnation de Dieu le Verbe, en tant qu'il opère la divinisation surnaturelle, prédéterminée par grâce avant les âges, pour ceux qui seront sauvés – divinisation qu'aucun logos des êtres ne peut absolument atteindre selon la nature. A gauche est évidemment le mystère conforme au jugement de la passion vivifiante de Dieu qui a voulu pâtir dans la chair, en tant qu'il opère l'élimination définitive de toutes les propriétés et mouvements contre nature, qui ont été introduits dans la nature par la désobéissance, et qu'il procure la restauration intégrale de toutes les propriétés et mouvements originaux de la nature – restauration selon laquelle aucun logos des êtres ne se trouvera falsifié ⁴⁷.

On trouve une explication de ce passage dans les scholies 35 et 36 :

On dit que la providence se manifeste dans l'union hypostatique du Verbe à la chair. Par l'union et la Passion a été constitué le salut de l'univers. L'Incarnation a eu lieu pour le salut de la nature et les souffrances en vue de la Rédemption de ceux qui étaient prisonniers de la mort à cause du péché ⁴⁸.

Nous pensons que ce texte très intéressant, avec les deux scholia, présente les dimensions réelles de la théologie maximienne, en ce qui concerne le grand thème de l'Incarnation de Dieu le Verbe en tant que fondement de notre divinisation. Sans qu'il fasse des «hypothèses», le saint

⁴⁷ Qu. Thal. 63 (PG 90, 684 A).

⁴⁸ Ibid., schol. 35–36 (PG 90, 692 B). Ailleurs, S. Maxime fait clairement la distinction entre le mystère de Rédemption et de Restauration de la nature humaine dans son «ancienne bonté» qui est «accompli par les passions volontaires de Jésus et le mystère de la divinisation par l'Incarnation même du Verbe». Ainsi, d'après lui, le Seigneur Jésus «a restauré de nouveau par la passion l'impassibilité et par les labeurs le repos, ayant donné par la mort la vie éternelle à la nature. Il a renouvelé par ses privations les 'habitus' de la nature, et il a donné à la nature par sa propre Incarnation la grâce surnaturelle, c'est-à-dire la divinisation»: Cap. IV, 43 (PG 90, 1324 BC).

révèle le non-présupposé du mystère de l'Incarnation de Dieu le Verbe et de la divinisation de l'homme et de la création, et de son incorporation dans le Christ. Par conséquent, selon S. Maxime, ce n'est pas Adam, vu soit dans sa situation avant la chute, soit après la chute, qui est la «clef de l'interprétation» de toute cette théologie, mais uniquement le logos homme-Dieu, le Christ ⁴⁹. L'Incarnation du Verbe ne s'explique pas par Adam, mais Adam et toutes les choses s'expliquent par Dieu le Verbe fait homme. Dans le Christ convergent le commencement (= création) et la fin (= divinisation), mais aussi l'économie intermédiaire du salut, afin que la visée finale de toutes les choses soit révélée et manifestée dans le Ressuscité :

Le mystère de l'Incarnation du Verbe porte en lui la puissance de toutes les énigmes et types de l'Ecriture et la science des créatures visibles et intelligibles. Qui connaît le Mystère de la croix et du Tombeau, connaît les logoi de ces créatures, et qui est initié à la puissance indicible de la Résurrection connaît la visée en fonction de laquelle Dieu primitivement a donné l'existence à toutes choses ⁵⁰.

De tout cela, nous pouvons conclure que selon S. Maxime, la divinisation constitue le deuxième aspect de l'unique et même mystère, dont le premier aspect est l'Incarnation du Verbe. Et comme la divinité du Verbe fait homme ne subit aucune altération ou mutation, de même la nature humaine dans la divinisation n'est pas transformée dans la nature divine de manière panthéiste, et ne subit aucune altération selon son essence.

Car de même qu'il est descendu à cause de nous sans altération, et devenu homme comme nous à l'exception du péché, ayant dénoué d'une manière surnaturelle les lois de la nature, de même nous monterons à cause de lui, et nous deviendrons dieux comme lui par le mystère de la grâce, sans absolument altérer notre nature ⁵¹.

(traduit du grec par Basile Markesinis)

⁴⁹ Archim. J. POPOVIC, *L'homme et l'homme-Dieu*. Athènes 1969; 106 s. («L'homme-Dieu mesure de tout»).

⁵⁰ Cap. theol. I, 66 (PG 90, 1108 AB); cf. A. RIQU, 175.

⁵¹ Amb. Io. 31 (PG 91, 1280 D); cf. ibid. (PG 91, 1280 BC) : «Les Pères de l'Eglise parlent ouvertement de la déification de l'homme» et «ils enseignent qu'elle est à comprendre comme ayant lieu selon la grâce et la participation et non comme passage à l'essence divine» (B. JOANNIDIS, *Le Mysticisme de S. Paul*, Athènes 1957, 123 [en grec]). Pareillement, selon le P. Florovskij, le but et la visée du mouvement de la création se trouvent justement dans la divinisation ou déification. Mais ici aussi est conservée la limite infranchissable pour l'être créé; c'est-à-dire que toute possibilité de changement de sa nature est exclue (cf. G. FLOROVSKIJ, *Tvar i tvarnost*. Pravoslavna misl. Vipusk I, n° 1., Paris 1928, 209).

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

LA PRIÈRE DE JÉSUS A GETHSÉMANI DANS LA CONTROVERSE MONOTHÉLITE

La prière de Jésus à Gethsémani tient une place exceptionnelle dans le dossier scripturaire de la controverse monothélite. Lorsque l'on considère comment ce texte évangélique a été interprété, d'abord par le monothélisme et plus tard par Maxime le Confesseur, on atteint, me semble-t-il, un centre de perspective à partir duquel on peut voir le véritable enjeu christologique de la controverse. C'est d'autant plus nécessaire que cette controverse est très confuse: la cohérence y apparaît d'avantage du point de vue politique que du point de vue théologique¹. Toutefois, lorsque l'on considère l'interprétation de la prière du Christ en agonie, on trouve une profonde cohérence, proprement théologique cette fois.

Notre point de vue sur la controverse est donc très particulier, très limité. Pour le faire apparaître de façon aussi claire que possible dans ce

¹ Cette incohérence théologique a quelque chose d'éclatant dans la succession des positions christologiques officielles: d'abord une opération (pacte d'union d'Alexandrie), puis ni une ni deux opérations mais une volonté (la Pséphos et l'Ecthèse) ensuite ni une ni deux volontés (le typos), et finalement une et deux volontés, une et deux opérations, ce qui est le comble de l'absurdité! Au cours de son procès, Maxime ne manquera pas de dénoncer l'attitude de ces gens qui, chaque fois, se sont condamnés eux-mêmes (cf. *Relatio Motionis*, PG 90, 120 D). Dans la phase proprement monothélite l'incohérence théologique apparaît aussi dans la multiplicité des arguments invoqués en faveur de l'unique volonté, arguments indéfendables, incompatibles entre eux, et parfois même contradictoires (cf. *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 329 C–332 A). C'est ce monothélisme purement idéologique que nous avons désigné comme «monothélisme vulgaire ou de propagande» (cf. notre livre, *Théologie de l'Agonie du Christ*, Paris 1979, 26–28).

bref exposé, nous allons partir du donné évangélique qui présente les mêmes éléments fondamentaux dans les trois Synoptiques. La prière de Jésus comporte deux parties, la première exprimant le *refus* et la seconde l'*acceptation* de la Coupe, symbole de la Passion. De plus, dans cette prière il est fait mention de *deux volontés*, celle du Christ et celle de son Père.

Avant de voir comment ces éléments: les *deux volontés*, le *refus* et l'*acceptation*, vont être interprétés dans la controverse, il faut faire une remarque importante. La volonté du Père dont parle le texte évangélique est identiquement celle du Christ comme Dieu. L'unité numérique de la volonté divine commune aux Trois Personnes est clairement affirmée depuis la fin des controverses trinitaires du IV^e siècle. Cela est hors de cause au VII^e siècle ². De même, l'unité d'hypostase dans le Christ est hors de cause: le Christ est «un de la Trinité», Il a la même volonté divine que le Père et le Saint-Esprit, la même volonté bienveillante à l'égard des hommes ³. La réalité de cette volonté divine du Christ, le fait qu'elle soit principe de salut et de divinisation pour l'humanité, tout cela est vraiment hors de question dans la controverse monothélite. Par contre, ce qui est en question, c'est seulement la *volonté humaine* du Christ. Le problème des deux volontés est plus exactement celui de la deuxième volonté.

Notre exposé s'articulera sur les deux parties de la prière de Jésus à Gethsémani: *le refus et l'acceptation*. Nous allons voir d'abord comment le monothélisme a posé le problème de cette volonté humaine en la considérant dans *le refus de la Coupe*; nous verrons ensuite comment Maxime a résolu ce problème en considérant la même volonté humaine mais dans *l'acceptation de la Coupe*.

² L'affirmation de l'unique volonté comme propriété de l'*hypostase* et non de la *nature*, est donc parfaitement indéfendable en Christologie, puisqu'elle impliquerait trois volontés dans la Trinité. Lorsqu'elle apparaît dans la controverse, elle a un caractère purement idéologique (cf. Théologie de l'Agonie du Christ, 28 n. 14 et 38 n. 25).

³ C'est l'*eudokia*. Comme Dieu, le Christ est *eudokôn* (PG 91, 301 D) ou *sunneudokôn* (68 D).

*I. Le problème: la volonté humaine considérée
dans le refus de la Coupe*

On pourrait dire que le grand mérite du monothélisme du VII^e siècle, et très spécialement du patriarche Serge de Constantinople, c'est d'avoir posé avec une force et une clarté exceptionnelles un problème qui était latent dans les controverses trinitaires et christologiques des siècles précédents, ce problème qui est précisément celui de la deuxième volonté du Christ, volonté humaine.

Or, ce qui est tout à fait remarquable dans le monothélisme, c'est que ce problème est d'abord posé d'un point de vue *moral*: à titre d'hypothèse, la volonté humaine du Christ est fondamentalement considérée *dans son attitude par rapport à la volonté divine*. C'est ce point de vue moral qui commande la solution du problème au plan ontologique, à savoir le jugement concernant *l'existence de cette volonté humaine* du Christ. Concrètement, dans le monothélisme, la négation de la volonté humaine du Christ au plan ontologique est rendue nécessaire par l'hypothèse qui, elle, se situe au plan moral. Le terme clef qui caractérise cette hypothèse, c'est la *contrariété*, c'est-à-dire contrariété de la volonté humaine par rapport à la volonté divine.

Cette hypothèse des deux volontés contraires est une des grandes constantes du monothélisme et probablement le point où toute sa force se concentre. Il y a là un fait surprenant, difficile à comprendre, car cette hypothèse nous paraît singulièrement arbitraire aujourd'hui. Mais précisément, lorsque l'on considère la relation qui existe entre ce thème de la contrariété des volontés et l'interprétation de la prière de Jésus à Gethsémani, alors tout devient clair. La volonté humaine qui est envisagée par hypothèse est celle qui s'exprime dans la première partie de la prière: le refus de la Coupe. Ici, il faut reconnaître que le monothélisme bénéficie d'un solide appui patristique. De façon générale, lorsque les Pères des siècles précédents ont parlé de volonté humaine du Christ, c'était seulement à propos de ce refus de la Coupe, qui émane évidemment de l'humanité ⁴.

Or tant que ce refus est interprété à un plan *infra-moral*, ce qui est le plus fréquent chez les Pères, il n'y a aucune difficulté. Dans ce cas, même

⁴ Cf. M. DOUCET, *La Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus* (Thèse dactylographiée, Montréal 1972) 147-148.

si le mot volonté est employé, il s'agit plutôt d'un «mouvement naturel» de «la chair qui craint la mort». Dans ces perspectives, le refus de la Coupe ne pose aucun problème; il confirme la vérité de l'Incarnation ⁵.

Le problème se pose lorsque le refus de la Coupe est interprété au plan moral, celui de la volonté proprement dite, car alors cette volonté semble contraire à la volonté divine. Cette interprétation avait déjà été évoquée par S. Grégoire de Nazianze dans son IV^e Discours Théologique: les paroles de Jésus sembleraient «exprimer le langage ... d'un homme de notre sorte, attendu que la volonté humaine ne suit pas toujours la volonté divine, mais que le plus souvent elle lui résiste et lutte contre elle» ⁶. Toutefois, Grégoire ne s'était guère arrêté à cette hypothèse, il l'avait écartée rapidement, sans doute un peu trop rapidement. Il faut remarquer que le texte de Grégoire est une des pièces majeures dans le dossier patristique de la controverse monothélite.

En fait, cette hypothèse qui situe le refus de la Coupe au plan moral ne devait trouver sa formulation parfaite qu'en 633 dans la *Psèphos* du patriarche Serge. Passant de l'hypothèse des deux opérations à celle des deux volontés, Serge écrivait:

... on confesserait deux volontés se comportant de façon contraire l'une par rapport à l'autre, comme si d'une part le Dieu Verbe avait voulu accomplir la Passion salvatrice, et que d'autre part l'humanité qui est en lui avait résisté à sa volonté en lui étant contraire ⁷.

Cette façon de poser le problème commande de façon invincible la négation de la volonté humaine du Christ et donc l'affirmation d'une seule volonté, même si cette dernière expression ne figure pas dans la *Psèphos*. Ceci apparaît de façon éclatante dans la fameuse réponse du pape Honorius à Serge. La lettre d'Honorius montre bien sa réaction par rapport à la *Psèphos*; il convient d'en citer quelques passages caractéristiques qui montrent le rôle déterminant du point de vue moral:

... nous confessons une seule volonté de Notre Seigneur Jésus Christ, car notre nature a été évidemment prise par la divinité, et elle a été prise en état d'innocence, telle qu'elle était avant la chute ... il n'y a pas eu dans le Sauveur une volonté différente ou contraire ... et lors-

⁵ M. DOUCET, *ibid.* et 241. L'auteur a étudié de façon remarquable les commentaires patristiques sur la prière de Jésus à Gethsémani (cf. notre résumé, *Théologie de l'Agonie du Christ*, 40 n. 27).

⁶ PG 36, 117 C.

⁷ MANSI XI, 533 C.

que la Sainte Ecriture dit: *Je ne suis pas venu pour faire ma volonté, mais pour faire celle du Père qui m'a envoyé* (Jean 5, 30), et: *Non pas comme je veux, mais comme tu veux, Père* (Marc 14, 36), elle ne parle pas ainsi pour exprimer une volonté différente ... ⁸.

On remarque dans ce texte la confusion entre volonté différente et volonté contraire: si la volonté humaine est niée c'est parce qu'il faut à tout prix nier la contrariété. Serge avait parfaitement réussi puisqu'il avait amené le pape à formuler explicitement le monothélisme: une seule volonté de Notre Seigneur Jésus Christ.

L'aboutissement de tout cela c'est le document monothélite officiel: L'Ecthèse impériale de 638. Serge, qui l'a rédigée, reprend l'essentiel de sa Psêphos, mais en y insérant l'affirmation monothélite d'Honorius et en insistant sur le caractère particulièrement impie du dyothélisme:

... comment est-il possible que ceux qui confessent la foi orthodoxe et qui glorifient un seul Fils, Notre Seigneur Jésus Christ vrai Dieu, admettent en lui deux volontés contraires? Dès lors, suivant en toutes choses et en ce point les saints Pères, nous confessons une seule volonté de Notre Seigneur Jésus Christ vrai Dieu ... ⁹.

L'enchaînement rigoureux de ces documents de premier plan, la Psêphos, la lettre d'Honorius et l'Ecthèse, manifeste la cohérence et la force de ce monothélisme moral ¹⁰. On pourrait dire, si vous me permettez cette expression, que l'hypothèse des deux volontés contraires est l'épouvantail théologique utilisé par le monothélisme d'un bout à l'autre de la controverse ¹¹.

Il reste à préciser comment, dans ces perspectives, le refus de la Coupe doit être finalement interprété. S'il émane réellement de l'humanité du Christ, il ne saurait être une vraie volonté humaine, mais seulement un «mouvement naturel de la chair» au plan infra-moral. C'est sur cette interprétation classique que Serge se rabat dans la Psêphos et l'Ecthèse. Si, au contraire, le refus est toujours considéré comme vraie volonté

⁸ Texte grec et latin dans KIRCH, *Enchiridion fontium Historiae Ecclesiasticae antiquae* (Herder 1947) n°s 1058–1059.

⁹ KIRCH, *op. cit.*, n°s 1071–1073.

¹⁰ Cette expression «monothélisme moral» nous semble qualifier de façon plus exacte ce que nous avons appelé «monothélisme byzantin» (Théologie de l'Agonie du Christ 26).

¹¹ On retrouve encore ce spectre de la contrariété dans la Dispute avec Pyrrhus (PG 91, 292A) et dans le Procès de Maxime (PG 90, 152D). Le nombre deux appliqué aux natures du Christ, ne saurait être appliqué aux volontés, sous peine d'introduire la contrariété!

humaine au plan moral, en ce cas, il ne peut émaner réellement que de l'homme pécheur. Il s'agit bien d'une volonté humaine, mais elle ne convient au Christ que par *appropriation*, comme le péché. C'est cette thèse de l'appropriation qui s'impose finalement dans le monothélisme ¹².

II. La solution: la volonté humaine considérée dans l'acceptation de la Coupe

Pour réfuter le monothélisme moral, il a fallu que Maxime mette en pleine lumière l'accord de la volonté humaine avec la volonté divine dans le Christ. Et le texte évangélique qui révèle le plus clairement cet accord est précisément la prière de Jésus à Gethsémani. Mais alors, Maxime concentre son attention sur la seconde partie de cette prière qui exprime non plus le refus mais l'acceptation de la Coupe, le consentement à la volonté du Père. L'affirmation centrale de Maxime, que l'on trouve dans quatre opuscules, écrits entre 641 et 646, c'est que ce consentement est l'expression de la volonté humaine du Christ ¹³. Cette volonté humaine est donc contemplée au plan moral, dans un acte libre, dans une «décision rationnelle d'acceptation» ¹⁴.

Cette nouvelle interprétation du texte évangélique, qui est la solution adéquate au problème posé par la Pséphos, nous semble peut-être évidente aujourd'hui; mais ce n'était pas le cas au VII^e siècle. Qu'il suffise de rappeler le laborieux cheminement de Maxime avant d'en arriver là.

Au départ, Maxime avait commencé par approuver la Pséphos, comme Honorius et à peu près en même temps que lui! Puis, progressivement, entre 634 et 640, nous le voyons affirmer que le Christ a une volonté humaine. Ce qui commande alors cette affirmation c'est l'application de la distinction *logos/tropos* à la volonté humaine. Il devient possible de distinguer les notions d'*altérité* et de *contrariété* jusque-là confondues. La *contrariété* de la volonté humaine par rapport à la volonté divine ne tient pas à son *logos*, c'est-à-dire à sa réalité essentielle, mais seulement à un certain *tropos*, c'est-à-dire à un mode personnel de cette volonté humaine chez l'homme pécheur. Mais que cette volonté humaine soit

¹² Sur ces deux interprétations successives, cf. *Théologie de l'Agonie du Christ*, 44-54.

¹³ Opusc. 6 composé vers 641 (91, 65 A-68 D); Opusc. 7, vers 642 (80 C-81 B); Opusc. 16, après 643 (196 C-197 A); Opusc. 3, vers 645-646 (48 BD).

¹⁴ M. Doucet, *Op. cit.* 148.

autre que la volonté divine, cela tient à sa réalité essentielle, à son *logos*. Dès lors, la contrariété ne s'impose plus nécessairement dans l'hypothèse de deux volontés. Et puisque le Christ est parfaitement saint et sans péché, toute contrariété de sa volonté humaine par rapport à la volonté divine est exclue a priori ¹⁵.

Ceci dit, il restait toujours malaisé de voir dans l'acceptation de la Coupe l'accord de la volonté humaine avec la volonté divine. On comprend mieux cette difficulté lorsque l'on pense à l'ambiguïté extrême de l'expression «une volonté» au VII^e siècle. Ainsi, lorsqu'on parle d'une volonté des Trois Personnes Divines, il s'agit d'une unité numérique, tandis que, lorsque l'on parle «d'une volonté de Dieu et des Saints» ¹⁶, il s'agit de l'*union morale* de plusieurs volontés numériquement distinctes. Tant que ces deux sens ne sont pas clairement distingués, tout accord de volonté entre le Christ et son Père, dans l'Évangile, sera spontanément perçu comme exprimant l'identité de volonté divine entre le Fils et son Père. Cela permet encore de mieux comprendre la force du monothélisme et pourquoi, par hypothèse, la volonté humaine du Christ ne peut apparaître que là où elle semble contraire à la volonté divine.

Si une telle contrariété est inacceptable, paradoxalement, il reste délicat de situer une union morale dans le Christ: une telle union entre l'humanité et la Divinité évoquant spontanément le nestorianisme! Or le grand mérite de Maxime est précisément de mettre en lumière cette union morale, mais sans remettre en cause ni l'union selon l'hypostase, ni l'unité de la volonté divine commune au Père et au Fils. La volonté humaine n'est pas seulement unie à la volonté divine au plan ontologique par l'union hypostatique, elle lui est aussi unie dans l'ordre moral de la liberté. Aussi, à partir du moment où il voit dans l'acceptation de la coupe l'accord de la volonté humaine avec la volonté divine, Maxime met en lumière ce nouveau plan d'union, et on pourrait dire qu'il dégage alors une nouvelle dimension de la christologie. L'humanité du Christ est pleinement valorisée, d'un point de vue dynamique, dans sa réalité historique. L'accord de la volonté humaine avec la volonté divine s'inscrit concrètement dans la vie terrestre de Jésus, dans sa parfaite obéissance au Père, obéissance jusqu'à la mort et la mort de la Croix. A Gethsémani, l'union des deux volontés se révèle dans un rapport inter-

¹⁵ Sur ces étapes du cheminement de Maxime, cf. *Théologie de l'Agonie du Christ*, 59-77.

¹⁶ Pyrr. 292B.

personnel, le rapport du Fils avec son Père, tel qu'il a été vécu *humainement*, selon une volonté libre. L'obéissance désigne exactement cette attitude pleinement humaine du Fils à l'égard de son Père, dans l'ordre de la liberté!

Ainsi, dans sa nouvelle exégèse théologique de la prière de Jésus, Maxime oppose à l'hypothèse monothélite des deux volontés contraires l'affirmation des deux volontés unies dans un plein accord (*sumphuiā*); à l'hypothèse des «deux sujets voulant des choses contraires»¹⁷, il oppose l'affirmation de *l'unique sujet voulant divinement et humainement une même chose*, à savoir l'accomplissement de la Passion pour notre salut. Ce qui est nouveau dans ces grandes affirmations qui seront canonisées au Concile de Latran en 649¹⁸, c'est ce qui concerne la volonté humaine et son rôle sotériologique. Pour exprimer le sens de l'acte libre, du consentement de Jésus à Gethsémani, il faut dire – et ce sera notre point final – que *notre salut a été voulu humainement par une Personne Divine*.

¹⁷ Dans la Psèphos et l'Ecthèse.

¹⁸ DENZINGER, 500 et 510. Ces admirables formules avaient été mises au point dans le premier grand commentaire de la prière de Jésus, l'Opusculé 6, de Maxime (91, 68D).

CHRISTOLOGIE ET THÉOLOGIE TRINITAIRE
CHEZ MAXIME LE CONFESSEUR,
D'APRÈS SA FORMULE DES NATURES
«DESQUELLES, EN LESQUELLES
ET LESQUELLES EST LE CHRIST»

Ce que nous appellerons «la formule des natures» se présente généralement de deux façons. Tantôt, Maxime parle des natures «desquelles et en lesquelles et lesquelles est le Christ» (ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς καὶ ἅπερ ἐστὶν ὁ Χριστός)¹. Tantôt, après avoir mentionné les natures, il déclare que «de celles-ci et en celles-ci et celles-ci, est le Christ» (ἐκ τούτων καὶ ἐν τούτοις καὶ ταῦτά ἐστιν ὁ Χριστός)².

La mention de l'union christologique «de deux natures» (ἐκ δύο φύσεων) se trouve chez Cyrille d'Alexandrie, après le Pacte d'union de 433 avec les antiochiens³. L'énoncé «en deux natures» (ἐν δύο φύσεσιν) est introduit par le concile de Chalcédoine. Les théologiens du VI^e siècle ont déjà réuni les deux formulations⁴. Mais l'adjonction d'un troisième élément, «les natures lesquelles est le Christ», est propre à Maxime. C'est là un premier signe de l'importance que revêt cette formule dans son œuvre.

Un second signe de l'importance de cette formule est sa fréquence, et plus exactement sa permanence, dans l'ensemble de l'œuvre de Maxime. Celui-ci l'emploie, de 633 à 640, dans ses écrits contre le monophysisme sévérien du VI^e siècle, qu'il destine le plus souvent aux monastères continuant à se réclamer de l'hérésie. Il l'adapte ensuite à la controverse monothélite et monoénergiste dont il devient le contemporain, et qui l'atteint directement, des années 640 jusqu'à sa mort (en 662).

¹ Ainsi, en Amb. Th. 5; PG 91, 1052 D.

² Ainsi, en Ep. 15; ibid., 573 A.

³ Cf. M. Doucet, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, thèse ronéotypée, Montréal 1972, 116-118.

⁴ Cf. Opusc. 22; PG 91, 257 B-260 D.

Divers emplois de la formule des natures

V. Grumel nous avertit que les répétitions de la formule des natures, chez Maxime, «sont innombrables»⁵. Tâchons néanmoins d'en dénombrer les principales, et en suivant l'ordre chronologique des écrits, établi par P. Sherwood⁶.

Dans la Lettre 13, Maxime mentionne les deux premiers éléments de la formule des natures «desquelles et en lesquelles consiste le Christ»⁷. Dans l'Ambiguum 5 ad Thomam, il adjoint le troisième élément «lesquelles est le Christ» aux précédents, dans une réflexion sur l'ousie humaine qui possède mouvement et opération⁸. La conclusion de la Lettre 15 privilégie le troisième élément: Le Christ est les «parts» ou les «natures», «non seulement d'elles, mais en elles et – à dire plus précisément – elles-mêmes»⁹. La formule est citée deux fois dans la Lettre 12, et Maxime la réfère au «tout» qu'est le Christ¹⁰.

Les textes que nous venons d'énumérer sont antérieurs à 640, et ils considèrent les natures (ou les parts) du Christ Jésus. Les textes que nous recueillons à présent, après 640, sont une réflexion sur «les natures et les volontés et les opérations» du Christ Jésus. La volonté et l'opération sont des «puissances» qui, non seulement proviennent de la nature, mais demeurent inhérentes à elle, en la définissant. Car la nature est «volitive d'elle-même»¹¹, selon la volonté qui est *autexousia*¹². Et l'opération est «délimitation» (*horos*) de la nature¹³, immanente¹⁴ à la volonté dont elle provient. Maxime cite, en chaque emploi de sa formule complète des natures, la volonté avant l'opération, car l'opération est volontaire, d'une volonté qui est raisonnable et spirituelle, selon la nature.

⁵ V. GRUMEL, art. Maxime de Chrysopolis, dans le D.T.C., Tome 10, 1928, coll. 448–459.

⁶ P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximos the Confessor*, Roma 1952.

⁷ Ep. 13; PG 91, 524 D–525 A (de 633–634).

⁸ Amb. Th. 5; *ibid.*, 1052 D (de 634).

⁹ Ep. 15; *ibid.*, 573 A (de 634–640).

¹⁰ Ep. 12; *ibid.*, 501 A (de 641).

¹¹ Opusc. 1; *ibid.*, 12 C–13 A.

¹² Pyrr; *ibid.*, 301 C.

¹³ Amb. Th. 2; *ibid.*, 1037 C. De même, Pyrr, *ibid.*, 345 D.

¹⁴ Pyrr; *ibid.*, 341 C.

L'Opuscule 6, en employant deux fois la formule complète, évoque le double principe, à la fois naturel et hypostatique, du vouloir et de l'opération du Christ: d'une part, «les deux volontés et les deux opérations lui sont par nature», et d'autre part, «selon les deux (natures) desquelles, en lesquelles et dont (ὧν) il était l'hypostase, il était connu comme étant par nature apte à vouloir et à opérer (θελητικὸς καὶ ἐνεργητικὸς) notre salut»¹⁵.

L'Opuscule 19 entend parler des natures et «de ce qu'elles comportent»¹⁶. L'Opuscule 16 réfère les deux natures et les deux opérations à l'hypostase unique, au «sujet opérant» (ἐνεργῶν)¹⁷. Dans sa Dispute avec Pyrrhus, Maxime insiste à nouveau sur les deux principes, naturel et hypostatique, du vouloir et de l'opération du Christ; il donne son interprétation décisive du troisième énoncé de la formule: «le Christ n'est rien d'autre à côté (παρά) de ses natures, desquelles et en lesquelles il existe»¹⁸. Dans l'Opuscule 15, en citant deux fois la formule des natures, Maxime considère tout d'abord l'hypostase unique, et ensuite la dualité des natures et des volontés et des opérations, laquelle dualité doit être sauvegardée¹⁹. L'Opuscule 9, qui privilégie à nouveau le troisième énoncé de la formule, le commente comme suit: «le Christ est Dieu et homme par nature, et il n'est absolument rien d'autre»²⁰.

En octobre 649, le pape Martin I^{er} convoque l'important synode de Latran, dont le canon 10 affirme du Christ que, «selon chacune de ses deux natures, il est apte à vouloir notre salut»²¹. Martin I^{er} et Maxime, lequel était présent au synode, sont arrêtés en juin 653, sous l'ordre de l'empereur Constant II, qui avait prescrit le silence sur la question christologique. En juin 654, premier procès de Maxime: la Relatio Motionis transmet deux emplois de la formule complète des natures. Dans le premier emploi, Maxime déclare que la confession du synode est désormais intégrée au kérygme, et dans le second, il porte l'attention, non pas simplement sur l'une et l'autre natures, mais sur «chacune des deux»²². La Dispute à Bizya, second procès d'août-septembre 656, contient deux argumentations qui intègrent la formule des natures.

¹⁵ Opusc. 6; *ibid.*, 68 A et 68 D (de 640–642).

¹⁶ Opusc. 19; *ibid.*, 224 A–B (de 642).

¹⁷ Opusc. 16; *ibid.*, 205 B–C (de 643).

¹⁸ Pyrr; *ibid.*, 289 A–B (de 645).

¹⁹ Opusc. 15; *ibid.*, 160 C et 169 A (de 646–647).

²⁰ Opusc. 9; *ibid.*, 121 A–B (de 646–648). Cf. la note 24.

²¹ DENZINGER, 30^e éd., 1955, n. 263.

²² Rel Mot; PG 90, 121 B et 124 B (de 654).

Premièrement, les volontés et les opérations du Seigneur existent selon le mode d'être des deux ousies du Seigneur, qui est Dieu et homme. Deuxièmement, les deux volontés et les deux opérations du Seigneur sont raisonnables et spirituelles selon leur nature respective ²³. Ce procès est le dernier témoignage écrit que nous ayons de Maxime ²⁴.

Signification de la formule des natures

M. Doucet écrit que «la formule tripartite de Maxime, – les natures desquelles est le Christ, en lesquelles et lesquelles il est –, manifeste une certaine gaucherie parce que, dans les deux premières parties, les natures doivent être remplacées par des mots employés *modo abstracto*», à savoir la divinité et l'humanité, «et dans la troisième, *modo concreto*», à savoir Dieu et homme. L'auteur conclut : «Les deux premiers membres de la formule laissent entendre qu'il y a un sujet unique distinct de quelque manière de ses natures, tandis que le troisième membre ne fait que poser la dualité des natures» ²⁵.

La formule des natures manifeste-t-elle sa propre gaucherie? Nous pensons plutôt qu'elle corrige et prolonge la réflexion christologique antérieure. Pour le comprendre, analysons chacun des trois éléments, successivement. Et nous discernons, en chaque élément de la formule des natures, (a) que Maxime justifie son affirmation christologique par la doctrine trinitaire, (b) que l'ensemble de sa formule tripartite réfléchit les natures *modo concreto*, et qu'elle est ainsi le symbole achevé de la confession dogmatique.

Comme guide principal de lecture, nous suivons l'enseignement de la Lettre 15 ²⁶. Outre la formule des natures que nous étudions ²⁷, Maxime y expose sa loi d'identité et d'altérité selon la christologie et la théologie trinitaire : l'«homoousie» divine est l'«hétérohypostasie» du Père et du Fils et de l'Esprit ; l'«homohypostasie» du Fils incarné est l'«hété-

²³ Dis. Biz; *ibid.*, 144 A et 165 D (de 656). Amb. Io. 27, PG 91, 1268 D, 1269 B et 1269 C.

²⁴ Citons encore, comme autres emplois de la formule des natures : Opusc. 7; *ibid.*, 80 C et 84 D (de 642); Opusc. 1, *ibid.*, 36 C–D (de 645–646); Opusc. 9, *ibid.*, 117 C–D et 128 C (de 646–648).

²⁵ M. DOUCET, *op. cit.*, 119.

²⁶ Ep. 15; PG 91, 544 D–576 B.

²⁷ *Ibid.*, 573 A.

roousie» de sa divinité et de son humanité ²⁸. Nous mentionnerons également la réflexion de Maxime, et christologique et trinitaire, sur l'«enousie» et sur l'«enhypostasie» ²⁹.

1. Les natures, desquelles est le Christ

a) L'énoncé ἐκ δύο φύσεων évoque de prime abord l'idée d'origine. Les natures desquelles est l'hypostase seraient-elles origines de l'hypostase? La formule s'avérerait alors dogmatiquement inexacte, vu que la nature n'est point originante et qu'elle n'engendre pas.

Mais la conclusion de la Lettre 15 mentionne plus fréquemment «les parts» (τὰ μέρη) que «les natures», desquelles est le Christ ³⁰. Les parts divine et humaine, desquelles est originé le Christ, indiquent «indirectement» ³¹ l'hypostase du Père, numériquement identique à l'ousie divine commune aux trois hypostases, et l'hypostase de Marie, dont l'ousie humaine est différente de l'ousie divine.

b) Contredistingué de l'élément suivant, lequel signifie une intériorité (ἐν δύο φύσεσιν), l'élément ἐκ δύο φύσεων exprime fondamentalement l'idée d'extériorité. L'extériorité concernant les natures «desquelles» est l'hypostase, symbolise-t-elle une distinction réelle entre l'hypostase du Christ et chacune de ses deux natures? Si oui, les natures pourraient seulement signifier les qualifications abstraites, la divinité et l'humanité, dont l'hypostase d'union serait le centre concret d'attribution. Ou à l'inverse, l'hypostase filiale pourrait n'être qu'une qualité des deux natures considérées, elles, comme quantités concrètes qu'est le Christ, Dieu et homme.

En fait, l'élément ἐκ δύο φύσεων symbolise, chez Maxime, la seule différence des natures entre elles. Il symbolise également les conséquences de cette différence, maintenue et sauvegardée: puisque les natures sont différentes entre elles, leur union n'est pas «naturelle», et seule l'hypostase est l'union ³². De surcroît, c'est «à partir» (ἐκ) de son «hétéroousie», à partir de ses deux natures différentes naturellement, que nous reconnaissons l'«homohypostasie» du Christ notre Seigneur.

²⁸ Ibid., 544 D–553 C. Cf. également Opusc. 13; ibid., 145 A–149 A.

²⁹ Cf. la note 40.

³⁰ Ep. 15; PG 91, 573 A.

³¹ Cf. Amb. Io. 27; ibid., 1268 C–1272 A.

³² Ep. 15; ibid., 565 D.

2. *Les natures, en lesquelles est le Christ*

a) Abandonnant la formulation ἐκ δύο φύσεων, le concile christologique de Chalcédoine confesse l'hypostase «dans» les deux natures (ἐν δύο φύσεσιν), de même que les deux natures «vers» l'hypostase (εἰς μίαν ὑπόστασιν)³³. Après sa réflexion sur l'assomption de la nature humaine par le Logos³⁴, Maxime déclare la double «enousie» de l'hypostase unique du Christ, de même que l'«enhypostasie», non seulement de sa nature humaine, mais aussi de sa nature divine³⁵.

Maxime conjoint les doctrines trinitaire et christologique. L'enhypostasie divine, c'est-à-dire l'intériorité de l'ousie aux hypostases, est identiquement l'enousie trinitaire, l'intériorité des hypostases à l'ousie. L'enhypostasie christologique, à savoir l'intériorité des ousies divine et humaine à l'hypostase du Fils incarné, «l'un de la Trinité»³⁶, est également la double enousie de cette hypostase: le Fils incarné est et subsiste dans ses deux natures³⁷. C'est par la référence expresse au Fils incarné que Maxime, commentant le concile de Chalcédoine, considère les deux natures du Christ «en lesquelles il est».

b) L'énoncé ἐν δύο φύσεσιν indique l'intériorité de l'hypostase du Christ à ses deux natures. Par là, il indique aussi l'intériorité des deux natures entre elles, selon l'hypostase d'union. En effet, l'hypostase du Christ est «composée» de ses deux natures³⁸, et elle est inhérente à l'une et à l'autre. Chaque nature du Christ, parce que l'hypostase est en elle, se rapporte à l'autre nature dont elle est naturellement différente, parce qu'en celle-ci également est l'hypostase. Chaque nature est entrée en l'autre nature, selon cette communion qui leur advient de l'unique hypostase commune à toutes les deux. Les textes de Maxime sur la «périchorèse» des natures et des opérations³⁹, sont probablement la signification ultime de l'énoncé des natures «en lesquelles est le Christ».

³³ DENZINGER, n. 148.

³⁴ Ep. 15; PG 91, 553 D–556 A.

³⁵ Opusc. 16; *ibid.*, 205 A–C.

³⁶ Cf. Opusc. 13; *ibid.*, 145 A–149 A.

³⁷ Ep. 15; *ibid.*, 556 A.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Opusc. 7, *ibid.*, 85 D–88 A; Opusc. 20, *ibid.*, 232 A; Pyrr, *ibid.*, 345 D–348 A.

3. *Les natures, lesquelles est le Christ*

a) L'énoncé des natures «lesquelles est le Christ» prolonge celui de la double enousie, et il est, comme lui, justifié par la doctrine trinitaire. Maxime fait accompagner sa réflexion sur l'intériorité naturelle et hypostatique de la Trinité divine, d'une déclaration sur l'identité de l'ousie divine et de ses hypostases : l'ousie est les hypostases, les hypostases sont l'ousie ⁴⁰. Et il dégage, de la double enousie reconnue en christologie, l'identité hypostatique des deux natures du Christ, «lesquelles il est».

Notons que Maxime se garde d'affirmer que les «deux» natures «sont» l'hypostase, car, de l'identité de la nature humaine à l'hypostase, l'hypostase divine du Fils demeure le principe premier. Mais dès lors qu'est reconnu le fait de l'hypostase composée, les natures sont également au principe de l'identité singulière du Fils incarné : «les natures, lesquelles» est le Christ.

b) Maxime entend, par le troisième élément de sa formule des natures, confirmer son interprétation des deux précédents. Répétons-le. D'une part, l'extériorité *ἐκ δύο φύσεων* est la différence des deux natures du Christ, l'une par rapport à l'autre, et non celle de l'hypostase par rapport à ses natures. D'autre part, l'intériorité du Christ *ἐν δύο φύσεσιν* est l'union de ses natures l'une dans l'autre, puisque l'hypostase est inhérente à l'une comme à l'autre.

Quant à l'hypostase, elle «n'est rien d'autre que ses natures» ⁴¹. Au troisième élément de la formule des natures, correspond l'affirmation du Christ «Dieu et homme». L'affirmation des natures «lesquelles il est» vise le fait même et la permanence de l'identité hypostatique du Christ, qui est le maintien toujours en acte de ses deux ousies concrètes, ce en quoi «consiste» l'unique «subsister» du seul et même Logos incarné ⁴².

L'ensemble de la formule tripartite de Maxime, loin d'être gauche ou équivoque, se comprend sous la norme de son troisième élément, celui des natures «lesquelles est le Christ». Le *ἐκ δύο φύσεων* symbolise

⁴⁰ Ep. 15, *ibid.*, 552 A et Opusc. 16, *ibid.*, 205 A-C.

⁴¹ Pyrr, *ibid.*, 289 A-B et Opusc. 9, *ibid.*, 121 A-B.

⁴² Opusc. 15; *ibid.*, 160 C.

l'«hétéroousie» du Christ, laquelle est identiquement son «homohypostasie». Le ἐν δύο φύσεσιν symbolise la double «enousie» du Christ, laquelle est identiquement son «enhypostasie». Ces deux énoncés contiennent déjà, en eux-mêmes, une affirmation d'identité, qui trouve son fondement dans ce qu'exprime le troisième énoncé: Dieu et homme est le Christ notre Seigneur, l'unique et le définitif subsister du Fils incarné.

La formule christologique des natures, qui affirme l'identité du Fils incarné à ses deux natures divine et humaine, correspond directement à la doctrine trinitaire de l'homooousie divine du Fils. L'ousie divine, avec volonté et opération propres, est l'hypostase du Fils, le rapport au Père et à l'Esprit. L'ousie humaine, avec volonté et opération propres, est l'identique hypostase du Fils, le même rapport au Père et à l'Esprit. La différence est celle des deux ousies, l'unique hypostase étant Dieu et homme.

KARL-HEINZ UTHEMANN

DAS ANTHROPOLOGISCHE MODELL DER HYPOSTATISCHEN UNION BEI MAXIMUS CONFESSOR

Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas

Meine These lautet, daß sich bei Maximus Confessor ein «Fortgang», wenn man will ein Fortschritt im Gebrauch des anthropologischen Paradigmas der Christologie feststellen läßt: von einem unreflexen, in der Tradition des sogenannten Neuchalkedonismus stehenden Gebrauch zu einem vorläufigen Verlust des Paradigmas in der monenergetischen Krise und zu seiner Ersetzung durch ein anderes Paradigma, welches er von Pyrrhos übernimmt, schließlich zur «Wiedergewinnung» und Transformation des Paradigmas um 640 n. Chr., wobei er gegen jede vitalistisch-dynamistische Deutung der Logoshegemonie (die letztlich einem rein naturalistischen Denkmodell verhaftet bleibt) einen negativ bestimmten, formalontologischen Begriff der Hypostase zur Geltung brachte. Mit dieser These sind nicht nur eine Reihe von Interpretationsfragen hinsichtlich bestimmter Texte des Maximus verbunden, sondern auch eine Fülle von Vorfragen, welche hier gar nicht entwickelt, sondern nur auswahlweise angedeutet werden können ¹.

Seit T. S. Kuhn ² ist es in der Wissenschaftsgeschichte eine geradezu selbstverständliche Fragestellung geworden, nach dem Paradigma-

¹ Einen ausführlichen Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zu den innerchalkedonischen Transformationen des anthropologischen Modells der Hypostatischen Union habe ich im Manuskript abgeschlossen; er erscheint 1982 in *Analekta Vlatadon*. Das vorliegende Referat skizziert nur einen Zugang zur Fragestellung und möchte, indem es eine Beobachtung zu Maximus' Stellungnahme aus der vorgenannten Darstellung aufgreift, ohne sie hier ausführlich zu begründen, eine Anregung zum spekulativen Verständnis des formalontologischen Personbegriffs bieten.

² Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (stw 25), Frankfurt, ²1973;

Wechsel bzw. nach den Transformationen eines Paradigmas in der historischen «Entwicklung» einer Disziplin zu fragen. Hatte auch die Christologie als ein denkerisches Unternehmen des Menschen in ihrer «Entwicklung» auf Chalkedon hin und über Chalkedon hinaus ein bestimmtes Paradigma, dessen Gestaltwandel wir heute noch verfolgen können? Ich möchte hier zunächst nur den neuplatonischen Grundbegriff der «unvermischten Einigung» (ἀσύγχυτος ἔνωσις) nennen, dem durchaus der Gedanke einer «untrennbaren Einigung wesensverschiedener Wirklichkeiten», welche in der Einigung «bleiben, was sie (vor ihrer Einigung) waren», d.h. das ἀδιαίρετον der ἑτεροοῦσία in der ἀσύγχυτος ἔνωσις entspricht, sofern eine Ontologie der Einigung die paradoxe Redeweise des «Zugleich unvermischbar und untrennbar» zu vermitteln sucht. Werden diese Einigungsformeln christologisch gewandt, dann kündigen sich in ihnen zwei Akzente bzw. Denkweisen an: ἀσυγχύτως, d.h. Wahrung der Naturen, und ἀδιαίρετως, d.h. Einheit der Christusgestalt und Betonung seines «Gott-seins». Seit dem Beginn des Ringens um die eigentliche christologische Frage³ findet sich für die mit welchem Akzent auch immer gedeutete Einigung göttlichen und menschlichen Seins in Christus in den Quellen ein Exempel oder Bild (εἰκὼν); modern gesprochen, dürfte man den Begriff des Modells einführen, sofern nämlich das tertium comparationis die Strukturähnlichkeit ist⁴. Die Quellen sprechen vom Paradigma des Menschen⁵. Die

ders., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte (stw 236), Frankfurt 1977.

³ Vgl. zur Auseinandersetzung um Paul von Samosata die Fragmente 30 und 36, ed. H. DE RIEDMATTEN, Les actes du procès de Paul de Samosate (Paradosis, VI), Fribourg en Suisse, 1952, 154 f. 156 f. – Zur arianischen Argumentation gegen die Existenz der menschlichen Seele Christi (dazu A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. GRILLMEIER und H. BACHT, Bd. I, Würzburg 1962, 68–77; ders., Christ in Christian Tradition, London 1965, 183–192) vgl. Lukios von Alexandrien in F. DIEKAMP, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, Münster i. W. 1907, c. 9, XV, 65.

⁴ Konzis heißt es z. B. im Hodegos, XVIII, 65–66 (K.-H. UTHEMANN, ed. Anastasii Sinaitae Viae Dux [CC series graeca, VIII], Turnhout – Leuven 1981): ὑποδείγματι, ἀλλ' οὐκ ἰσότητι ἐπὶ Χριστοῦ νοητέον τὸν ἄνθρωπον.

⁵ Eine Auswahl von Quellen habe ich im apparatus fontium der in Anm. 4 genannten Edition des Hodegos zu XVIII, 1–2, 65–66, S. 273–275, 277 f. zusammengestellt. Einige wichtigere Einzeluntersuchungen zur Geschichte des anthropologischen Paradigmas der christologischen Reflexion werden in Anm. 5 des oben in Anm. 1 genannten Beitrags aufgeführt.

seinshafte Konstitution des Menschen als des Wesens der Gegensätze und ihrer Mitte, als der Ort der Einigung geistiger und nichtgeistiger, leibhafter Natur, d.h. zweier *ἐναντία πράγματα*, stellt bei fast allen christologischen Traktaten und Positionen der Spätantike *das* Modell für die prinzipielle Klärung und Begründung der christologischen Bekenntnisformeln ⁶, für die axiomatische Bestimmung von Identität und Differenz in Christus ⁷ dar.

Welche Bedeutung hat das anthropologische Paradigma in der Geschichte des sogenannten Neuchalkedonismus ⁸, ferner in der monenergetischen und monotheletischen Krise, d.h. genauer: in der innerchalkedonischen Problematik, welche zu dieser Krise führte ⁹, und schließlich bei Maximus Confessor? Wird man von dieser Frage aus überhaupt an die eigentliche Fragestellung einer Christologie herantreten können? Letzteres könnte man sich klar machen, wenn man im Ausgang vom sogenannten Ammonios-Axiom der «unvermischten Einigung» ¹⁰ die neuplatonische Antwort auf die Frage nach der Relation der Seele zu ihrem Leibe zu erheben sucht, wenn man weiterhin sieht, wie die formale Grundstruktur des Ammonios-Axioms mit der Dialektik des späten Platon, mit der Frage nach der Bezüglichkeit des Einen und Vielen, in

⁶ M. RICHARD, Le traité «De Sectis» et Léonce de Byzance, RHE 40 (1939) 706.

⁷ Vgl. zu Johannes von Kaisareia, Apologia, I, 2, 162–169 (ed. M. RICHARD, Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt [CC series graeca, I], Turnhout-Leuven, 1977) den Hinweis in BZ 73 (1980) 72; vgl. ferner Leontios von Byzanz, CNE, I, Prooem., PG 86, 1, 1276 C 14–D 1; III, 41, 1380 B 1–13; Leontios Scholastikos, De Sectis, actio VII, PG 86, 1, 1240 A ff., bes. 1248 D. 1249 D; Maximus Confessor, Pyrr. 301 C 2–3. 305 A 3.

⁸ Eine gute Zusammenfassung der Forschungsgeschichte bis zum Konsens, den A. GRILLMEIER, Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte, in: Historisches Jahrbuch 77 (1958) 151–166 zu umreißen suchte, gibt S. HELMER, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Dissertation, Bonn, 1962.

⁹ Zu dieser von W. ELERT, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957, 203 ff. (zu Theodor von Pharan ebd. 185–190. 207 f.) angeregten Sicht vgl. auch die in Anm. 1 genannte Arbeit.

¹⁰ Die Gründe, welche dafür sprechen, das neuplatonische Axiom der «unvermischten Einigung» auf Ammonios, den man später Sakkas nannte, zurückzuführen, hat H. DÖRRIE, Ammonios, der Lehrer Plotins, in: Hermes 83 (1955) 448 ff. zusammengestellt; er hat ebd. das Schlagwort vom «Ammonios-Axiom» geprägt. Die Rekonstruktion der Quelle, nämlich des Porphyrios Untersuchungen zu gewissen psychologischen Fragen, findet sich bei H. DÖRRIE, Porphyrios' «Symmiktá Zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus (Zetemata, Heft 20), München 1959.

eins gedacht und mit der Frage nach dem begründenden Grund zusammengedacht wird – ich meine Proklos Diadochos¹¹, dessen Einfluß auf Ps. Dionysios vom Areopag von nicht zu unterschätzender Bedeutung für unser Thema der Transformation des anthropologischen Modells seit Leontios von Byzanz ist¹² –, wenn man drittens die Rezeption dieses neuplatonischen Strukturmodells im christologischen Denken bedenkt – Nemesios von Emesa dürfte hier zu nennen sein¹³, doch steht er nicht allein –, wenn man viertens nicht umhin kann, in der Vorgeschichte der chalkedonischen Formel selbst das anthropologische Paradigma wirksam zu sehen – selbst bei Papst Leo dem Großen¹⁴ –, wenn man schließlich als entscheidendes Strukturmodell der sogenannten neuchalkedonischen Christologie jene Anthropologie erkennt, welche den Menschen als eine hypostatische Einigung zweier wesensverschiedener Naturen denkt und von diesem Modell aus ihre christologische Axiomatik zu verdeutlichen sucht. Hier ist nicht die Zeit gegeben, sich jene Transformationen des Paradigmas vor Augen zu führen, welche in der Geschichte der neuchalkedonischen Vermittlungschristologie zu einer immer deutlicheren Rezeption der alexandrinischen Logoshegemonie und Vergottungs-idee führten¹⁵. Gewiß kam darin eine tiefe religiöse Sehnsucht des Menschen zum Tragen, zugleich aber auch ein Versuch, den gewissermaßen

¹¹ Vgl. W. BEIERWALTES, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (Philosophische Abhandlungen, Band XXIV), Frankfurt a. M. 1965, 31 ff. bes. 42–48.

¹² Vgl. den in Anm. 1 genannten Beitrag; ferner CNE, I, 4, PG 86, 1, 1288 B 14–C 1 (= De diuinis nominibus, II, 10, PG 3, 648 C 7) und CNE, I, 7, 1304 D 12–1305 A 6 (= De diuinis nominibus, II, 4, PG 3, 641 A 11–C 10; vgl. Anastasios Sinaites, Viae Dux (= Anm. 4), XXIV, 24–33. 52–55). Die letztgenannte Stelle aus Ps. Dionysios (bes. 641 B 2–3) könnte auch die Formulierung von CNE, I, 7, 1301 D 9–10. 1304 A 1–2 beeinflusst haben; doch vgl. auch Gregorios von Nyssa, Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos (= Ps. Basilius, Ep. 38), Y. ed. COURTONNE, Saint Basile. Lettres, I, Paris 1957, 87.

¹³ Nemesios von Emesa, De natura hominis, 3, ed. C. F. MATTHAEI, (Halle, 1802), Hildesheim 1967, 137, 4 ff. (PG 40 [= Text der Oxford Ausgabe von 1671], 601 A 6 ff.).

¹⁴ Ep. ad Iulianum Coensem, ep. 35 (JK 429) = ep. 5 in Collectione Grimanica, ed. E. SCHWARTZ, ACO II, 4, p. 7, 15–23. In diesem Brief erläutert Leo seinen Tomus ad Flavianum.

¹⁵ Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang die Christologie des Anastasios I. von Antiochien; vgl. S. HELMER, Der Neuchalkedonismus (= Anm. 8), 219–224; G. WEISS, Studia Anastasiana I, Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasios I. von Antiochien (559–598) (Miscellanea Byzantina Monacensia, H. 4), München 1965, 181–210. Zur Bedeutung des anthropologischen Paradigmas in diesem Zusammenhang vgl. die in Anm. 1 genannte Arbeit.

inhaltslosen Hypostasenbegriff der chaledonischen Formel zu füllen und verständlich zu machen; das zweipolige «Sowohl Mensch – Als auch Gott» von Chalkedon schien so in der Dynamik der Logos-Hypostase vermittelbar. Es ist nicht von ungefähr, daß sich von hier aus eine Bereitschaft für eine Christologie der «einen hypostatischen Energie» im Ausklang des sogenannten Neuchalkedonismus ergab ¹⁶. Ich überspringe hier die genauere Darstellung des monenergetischen Standpunkts, den z.B. Sergios mittels des anthropologischen Paradigmas – als Modell für die Logoshegemonie – zu begründen suchte. Ich übergehe hier auch den Einspruch des Maximus im einzelnen, insbesondere auch seine für unseren Zusammenhang nicht unerhebliche These, daß Christus keine menschliche Wahl- und Entscheidungsfreiheit zukommt ¹⁷.

Im Fehlen der Wahlfreiheit, sozusagen im *non posse peccare*, zeigt sich für Maximus die Aufnahme der menschlichen Natur Christi durch den Logos, die hypostatische Einigung, an ¹⁸. Sie zeigt sich an, wie überhaupt die Hypostase selbst als Konvergenzpunkt einender und darin zugleich diakritischer «Wirklichkeit» für die Naturen sich nur anzeigt bzw. nur angezeigt werden kann ¹⁹. Das Für-sich-selbst-sein der Hypostase ²⁰ – ihre Individualität als Einmaligkeit ²¹ – scheint für Maximus zu bedingen, daß sie sich als solche einer Definition, welche mit wesenhaften Momenten arbeiten muß ²², entzieht. Dies gilt auch für

¹⁶ An W. Elerts Deutung der Propädeutik des Theodor von Raithu (ed. F. DREKAMP, *Analecta Patristica* [OCA, 117], Roma, 1938, 173/185–222) ist, abgesehen von einer unwesentlichen Korrektur, festzuhalten. Zu berichtigen ist die Aussage a. a. O. (= Anm. 9), 209, bei Theodor liege 205, 15–17 der erste Satz vor, in dem die Energie auf die Hypostase bezogen sei. Nur der Wirklichkeitscharakter des Subsistierens im «einen Subjekt», nicht ein hypostatisches Wirken wird hier ausgesagt.

¹⁷ Vgl. den in Anm. 1 angekündigten Artikel.

¹⁸ Pyrr., 300 A2–4; vgl. opusc., 16, 196B6–10; Amb. Th., 5, 1052B7–9. 1053B11–14. 1056D1–3.

¹⁹ Maximus hebt so das traditionelle Moment der Hypostasendefinition: τοῦ τινός ἐστι δηλωτική (opusc. 23, 264B3–4) in seiner Bedeutung für den Unterschied von Natur und Hypostase, von Wesens-Sein und Existenzmodus (τρόπος) hervor.

²⁰ Vgl. ep. 15, 557A9ff. Die Hypostase ist durch das «Für-sich-selbst-Konstituiert-sein» (D12) unterschieden vom enhypostatisch Seienden (vgl. auch opusc., 16, 205AB).

²¹ Zur relativen Einmaligkeit der Hypostase als Einzelfall eines Eidos und zur absoluten Singularität Christi vgl. unten S. 229f.

²² Vgl. z. B. In Porphyrium, ed. M. ROUËCHÉ, *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century*, JÖB 23 (1974) 70, 3 (eine Auswahl von Quellen zu dieser Aussage findet sich im Hodegos [= Anm. 4], II, 1, 27–29). In opusc. 16, 201A14–B2 verbindet Maximus den Gedanken, daß die Definition die Wirklichkeit des Wesens widerspiegelt, mit dem Problem der «wesenhaften Dynamis» oder «seinshaften Energie» (B6–7. 204B11–C1; vgl. Pyrr. 345D2–3; Hodegos, a. a. O., II, 4, 74–187).

die «zusammengesetzte oder synthetische Hypostase»; eine solche impliziert, ja *ist* die Synthese von (individuellen) Naturen, d.h. die Setzung von naturhaften Extremen (ἄκρα), welche im *terminus medius*, in der Vermittlung, bewahrt werden²³. In der Diskussion mit Pyrrhos sagt Maximus: «Negiert man die Extreme, dann gibt es nichts Mittleres (und Vermittelndes)»²⁴. Würden die Extreme in der Dimension ihres Wesensseins nicht gewahrt, würden sie ebenda im Naturhaften selbst eine Einigung oder Synthese eingehen, dann würden sie «etwas anderes» werden, eine neue Natur bzw. eine neue Energie²⁵. Die einende und zugleich unterscheidende Vermittlungsfunktion der Hypostase ist, wie Maximus am Jahresende 641 an den Cubicularius Johannes schreibt, die eigentliche Struktur des hypostatischen Seins, d.h. ihr λόγος im Unterschied zum λόγος φύσεως²⁶.

Und eben in diesem Brief setzt sich Maximus mit dem Gebrauch des anthropologischen Paradigmas in Kyrills zweitem Brief an Sukkenos auseinander²⁷. Hier begegnen wir der für Maximus typischen Transformation dieses Topos, welche er in der Auseinandersetzung mit der severianischen Sicht der «einen inkarnierten Natur des Logos» erarbeitet. Diese hatte Severos als «synthetische Natur» gekennzeichnet, in welcher sich die Differenz des Göttlichen und des Menschlichen durchhält, wie sich Qualitätsunterschiede in naturhaften Synthesen durchhalten (ὥς ἐν ποιότητι φυσικῇ)²⁸. Maximus fragt nach dem Unterschied zwi-

²³ Konzis wird dieser Gedanke in der dialektischen Formulierung des Axioms der «unvermischten Einigung» wiedergegeben: je deutlicher sich das Wesen der geeinten Wirklichkeiten in der Einigung durchhält, desto intensiver ist der Modus der Einigung (vgl. opusc., 8, 97 A2–4; ep. 12, 493 A 11–B2; ep. 15, 560 A4–7).

²⁴ 348 A6–7; vgl. dazu das Fragment aus Pyrrhos' Tomus in Mansi, X, 988 D1–E4.

²⁵ Pyrr., 348 A7–10; vgl. ebd., 289 B4–C8. Zu diesem in der neuchalkedonischen Kontrovers- und Vermittlungstheologie begegnenden Argument vgl. den in Anm. 1 genannten Beitrag. Die in der Formelsprache des Maximus auffällige Ergänzung des neuchalkedonischen Zugleich von «in zwei Naturen» und «aus zwei Naturen» durch ein «welche er selbst der Natur nach ist» (opusc., 6, 68 A8–10; 7, 84 C13–D2; 15, 169 A15–B2; Pyrr., 345 B6–8; ep. 12, 500 C1–10; ep. 15, 572 D2–573 A6) bzw. durch ein «deren Hypostase er ist» (opusc., 6, 68 D1–2; 8, 96 A8–11 dürfte als Hinweis zu verstehen sein, daß die hypostatische Synthese «nicht *etwas anderes* neben den Naturen ist».

²⁶ Ep. 12, 493 D1–8. Zum tantum-quantum-Gesetz (493 A11–B2) vgl. Anm. 23.

²⁷ Kyrill von Alexandrien, Ep. 46, ACO I, 1, 6, S. 162, 8–9 (PG 77, 245 A15–B2). Maximus betont, daß Kyrill niemals die bleibende Wesensverschiedenheit der beiden Naturen aufheben wollte (ep. 12, 496 A6–C12).

²⁸ Ep. 12, 485 B9–10: μόνη ποιότητι λέγοντες τὴν διαφορὰν σφῆζεσθαι, τῶν πραγμάτων χωρὶς. vgl. J. LEBON, La christologie du monophysisme syrien, in: Das Konzil von Chalkedon (= Anm. 3), 538 ff.

schen severianischer φύσις σύνθετος und neuchalkedonischer ὑπόστασις σύνθετος. Der Begriff der «naturhaften Synthese» kennzeichne alles, was als Eidos existiert, doch jener der «hypostatistischen Synthese» sei auf diesen Bereich eidetischen Seins nicht festgelegt. Hier zeigt sich für Maximus ein wesentlicher Unterschied zwischen Christologie und Anthropologie. Zwischen der Gemeinsamkeit, welche die Teilhabe an einem Eidos bedeutet, und der Tatsache, daß das naturhafte oder Wesens-Sein (ὁ τοῦ εἶναι λόγος) synthetisch ist, besteht ein innerer Zusammenhang, der sich am anthropologischen Paradigma erheben läßt, für die christologische Synthese aber auszuschließen ist ²⁹.

Der individuelle Mensch ist eine Hypostase zweier wesensverschiedener Wirklichkeiten ³⁰, doch ist er als solche Hypostase nicht unter jeder Rücksicht «für sich selbst» oder absolute Einmaligkeit, sondern nur der Einzelfall eines Eidos. Im Hinblick auf seine Teilhabe an *einen* Eidos «Mensch» ist der Mensch «eine Natur» (μία φύσις) bzw. genauer, um ein einseitig «logisches» Verständnis abzuwehren: der Mensch ist jene «eine Natur», welche in der Gemeinsamkeit eines Eidos vorausgesetzt wird ³¹, nämlich eine synthetische Natur, nicht eine einfache ³² naturhafte Einheit ³³. Gerade als leib-seelische Einheit ist der Mensch eine synthetische Natur und als solche durch drei Momente gekennzeichnet ³⁴: durch die naturhafte Notwendigkeit der Synthese ³⁵, durch die

²⁹ Bei dieser im folgenden knapp dargestellten These vermeinten einige Forscher wie V. GRUMEL, *L' union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur*, EO 25 (1926) 401–403 und mit Einschränkungen H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln, 1961, 234, 237–240, gefolgt von L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsalien-sis, XXV), Lund, 1965, 110f. (dessen dortige Angaben über Leontios von Byzanz, insbes. über die anthropologische Synthese als die Einheit zweier Hypostasen, in der Quelle nicht zu verifizieren sind), die Überwindung der platonischen bzw. origenistisch eingefärbten Axiomatik des Leontios von Byzanz zu entdecken. Im Ansatz, wenn auch nicht in der Ausführlichkeit der Begründung stimmen des Leontios' Aussagen zum Eidos «Mensch» und zur severianischen «synthetischen Natur» mit den folgenden Ausführungen des Maximus überein (vgl. den in Anm. 1 genannten Beitrag).

³⁰ Ep. 12, 488A2–13. C1–5. Zur bleibenden Differenz des Wesen-Seins von Seele und Leib vgl. ebd., 488B10–11. In diesem Sinn bilden Seele und Leib keine naturhafte Einheit.

³¹ Ebd., 488B11–14: (μίαν φύσιν) τὴν ὡς ἐν εἶδει.

³² Ebd., 488A14.

³³ Ebd., 488D7ff.

³⁴ Ebd., 488D7–13; vgl. zum folgenden Text auch opusc., 5, 64D4–65A1.

³⁵ Ep. 12, 488D5–7; vgl. ep. 13, 516D14–517A2. 528C11–13. Seele und Leib

Simultaneität von Teil und Ganzem im Entstehen³⁶ und durch die Tatsache, daß eine synthetische Natur auf die Vollendung des Kosmos angelegt ist³⁷. Gerade im zuletzt genannten Moment gründet die Dimension des Eidetischen; denn die «konkrete» naturhafte Synthese unterscheidet sich in einer konstitutiven Differenz (συστατική διαφορά) von den Eide aller anderen synthetischen Naturen und kommt zugleich darin mit allen Individuen, welche «unter derselben Natur als Eidos existieren und von ihr umfaßt werden», überein³⁸.

Der Mensch als Einigung von Seele und Leib ist also hypostatische Union und naturhafte Synthese zugleich; nur die Christus-Hypostase ist eine rein hypostatische Synthese, die alle drei Momente, welche die naturhafte Synthese kennzeichnen, negiert³⁹. In diesem Sinn ist sie, wie H. U. von Balthasar sagte⁴⁰, die freie Synthese; der präexistente Logos, «der seiner Natur nach einfach und unkörperlich ist, wurde freiwillig seiner Hypostase nach zusammengesetzt und leibhafte Existenz»⁴¹. Christus ist Individuum in einem absoluten Für-sich-selbst-sein, d. h. in einem Nicht-Gemeinsam-sein, welches durch kein Wesens- oder Naturmoment relativiert ist⁴²; auf Grund seiner Singularität kann Christus kein «zusammengesetztes Sein haben, welches wie ein Eidos (von der zusammengesetzten Hypostase) ausgesagt wird»⁴³.

Im wesentlichen hatte Maximus schon um 633/634⁴⁴ dieselbe Antwort in den Auseinandersetzungen mit Severianern gegeben⁴⁵, doch nirgends finden wir dort das Paradigma der Konstitution des Menschen, wie es Maximus im Brief an den Cubicularius Johannes (641) aufgreift – und wir können sagen: wieder aufgegriffen hat. Denn in frühen Schriften,

sind auf Grund ihres Wesens aufeinander angewiesen, auf die Synthese hin angelegt; diese antirigenistische Aussage wird in ep. 12, 488 D15–489 A9 kurz angerissen.

³⁶ Ep. 12, 488 C15–D2; vgl. ep. 13, 517 A3–6. 528 C13–14.

³⁷ Ep. 12, 488 D3–6; vgl. ep. 13, 517 A7–9. 528 C14–D1.

³⁸ Ep. 12, 488 B11–14; vgl. ep. 13, 529 D3.

³⁹ Ep. 12, 489 A11–B11. D10 ff.; vgl. ep. 13, 517 A9–C12. 528 C7–529 A8. C11–532 C 3. Zur Deutung des Abschnitts 489 D3–10 in ep. 12 (vgl. ep. 13, 525 D2–528 B9) vgl. den in Anm. 1 genannten Beitrag.

⁴⁰ Kosmische Liturgie (= Anm. 29), 239.

⁴¹ Ep. 13, 529 B6–14; zu «einfach» vgl. auch ep. 12, 489 B9–11.

⁴² Ep. 12, 488 A13–B8.

⁴³ Ebd., 489 C13–D2; vgl. D3–492 A7.

⁴⁴ So nach P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor (Studia Anselmiana, Fasc. XXX), Romae, 1952, 39f.

⁴⁵ Ep. 13, 509 B–533 A; in den Anmerkungen zu den Ausführungen, welche sich an der ep. 12 orientierten, wurde schon auf diese Quelle verwiesen.

welche der monenergetischen Krise vorausliegen, findet sich das anthropologische Paradigma in einer Terminologie, die stark an die neuchalcedonische Tradition erinnert; so benutzt es Maximus im Schreiben an Kosmas von Alexandrien ⁴⁶, um naturhafte Identität und Differenz sowie personhafte, hypostatische Einheit und Verschiedenheit zu bestimmen ⁴⁷. Das Eidos-Problem wird nur anti-origenistisch, ohne weitere Präzisierung gefaßt und gewann keine axiomatische Bedeutung für die Unterscheidung von Christologie und Anthropologie ⁴⁸. Und wenn sich die Identität und Differenz so im Rückgriff auf das Paradigma klären lassen, dann, so sagt Maximus im Brief an Kosmas, ist die Inkarnationslehre einsichtig und ohne jedes Rätsel ⁴⁹. Der Mensch als «Mischung der Gegensätze» (μῑξῑς τῶν ἐναντίων) ⁵⁰ und Christus als der hypostatisch die Extreme (ἄκρα) Vermittelnde ⁵¹ und in der höchstmöglichen personhaften Identität Einigende ⁵² werden hier als analoge Fälle der hypostatischen Synthese betrachtet, während Maximus später die freie Synthese Christi als Paradoxon kennzeichnet ⁵³.

In der bisherigen Forschung hat man an das Corpus der Schriften des Maximus in mancher Hinsicht die Frage nach einer historisch bedingten Entwicklung im Denken ihres Verfassers gestellt; doch hat man, wenn man den Gegensatz zwischen der vor der monenergetischen Krise liegenden Deutung des anthropologischen Paradigmas und dem rein negativ bestimmten Gebrauch in den Spätschriften ⁵⁴ sah, nicht

⁴⁶ Ob jene Aussagen der ep. 15, welche auf den Göttlichen und Menschlichen wirkenden Christus eingehen (573 B2–9), schon auf den Beginn der monenergetischen Krise hindeuten, ist m. E. unwahrscheinlich, zumindest nicht beweisbar. So urteilt im Grunde auch P. SHERWOOD, *Date-List* (= Anm. 44), 40, der aber dennoch für eine Datierung nach 640 plädiert.

⁴⁷ Ep. 15, 549 A15–553 C5; vgl. 556 D6–557 C7. 572 C1–13.

⁴⁸ Ebd., 552 D6–12; vgl. 553 A12–B2; Amb. Io., 1100 C4–1101 C14. 1324 C1 ff.

⁴⁹ Ep. 15, 553 C2–5: σαφῆς ἐντεῦθεν (scil. El κτλ. A12 ff.) ἡμῖν καὶ μηδὲν ἔχων γριφῶδες ὁ περὶ τῆς σαρκώσεως ... λόγος.

⁵⁰ Amb. Th., Prooem., 1032 B1–2; vgl. opusc., 17, 212 D1–5.

⁵¹ Ep. 15, 553 D15–556 A8.

⁵² Ebd., 556 B5–7: ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα κατ' ἄκρον προσωπικῇ ταυτότητι ... ἐνιζόμενον (vgl. Leontios von Byzanz, CNE, I, 5, 1293 B5–10). Die personhafte Identität wahrt nach dem tantum-quantum-Gesetz (vgl. Anm. 23) die Unterschiedenheit im Wesens-Sein (560 A4–7).

⁵³ «(Christus) ist eine zusammengesetzte Hypostase, welche *keine* ihrem Eidos nach zusammengesetzte Natur, die von ihr ausgesagt wird, besitzt. Dies ist ein Paradoxon, eine zusammengesetzte Hypostase zu erkennen *ohne* die (entsprechende) dem Eidos nach von ihr ausgesagte zusammengesetzte Natur.» ep. 13, 517 C8–12. Vgl. ep. 19, 593 A12 (592 C5 ff.); Pyrr., 345 D1–348 A2; Amb. Th., 4, 1044 C8–D1.

⁵⁴ Eine ausführlichere Kommentierung dieser Texte sowie jener, die Hinweise

nach den historischen Bedingungen für diesen Gegensatz im Denken des Maximus gefragt ⁵⁵. Die monenergetische Krise scheint bei Maximus zum Verlust des anthropologischen Paradigmas geführt zu haben. War dies eine Reaktion auf die Deutung desselben bei Sergios ⁵⁶? Wir wissen es nicht. Maximus, der gewiß auf dem Boden einer Christologie «von oben» stand, sucht jede inhaltliche Bestimmung der Logoshegemonie auszuschließen; sie ist nicht als naturhafte, nicht als dynamisch-energetische zu bestimmen. Die Hypostase begründet die Einigung der Naturen und der naturhaften Energien und «Willen», ist aber selbst nicht wieder etwas Naturhaftes. Gerade gegen den Gebrauch des anthropologischen Paradigmas bei seinen Gegnern sucht Maximus dies herauszuarbeiten ⁵⁷.

geben könnten, warum Maximus mit dem Beginn der monenergetischen Krise das anthropologische Paradigma vermeidet und durch Pyrrhos' «wunderbaren und dem Geheimnis der göttlichen Inkarnation angemessenen Vergleich des im Feuer glühenden Schwertes» (ep. 19, 593 B6–9) ersetzt, möchte ich in dem in Anm. 1 genannten Beitrag vorlegen.

⁵⁵ Wenn man historische Motive aufzuspüren suchte, welche Anlaß zu einer Transformation des Paradigmas gewesen sein könnten, dann verwies man allzu schnell auf den sog. Krypto-Origenismus der Christologie eines Leontios von Byzanz, welchen Maximus zu entschärfen suchte (vgl. Anm. 29). Daß Maximus jeder Gnosis evagriantischer Prägung (vgl. St. Orro, *Die Antike im Umbruch*, München, 1974, 65–81) den spekulativen Boden zu entziehen suchte (vgl. P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* [Studia Anselmiana, XXXVI], Romae, 1955; ders., *Maximus and Origenism*, in: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß München 1958*, III/1, München, 1958), insbes. auch jede anthropologische Begründung, dürfte gesichert sein; doch scheint mir diese Motivation nicht hinlänglich die Transformation des Hypostasenbegriffs zu einem rein formalontologischen, der die Vermittlung wesensverschiedener Naturen leistet, *ohne* selbst definierbar (z. B. im Sinn einer ontologischen Schicht), sondern nur «anzeigbar» zu sein (vgl. S. 227, 233), zu erklären, obwohl sie gut die Betonung jener drei Momente einer jeden naturhaften Synthese (vgl. S. 229f.) verständlich macht. Diese Momente sind nur Negativbestimmungen der absolut freien Synthese in Christus; in der Negation liegt die Möglichkeit der Bestimmung, wenn auch über den Weg der *maior dissimilitudo*, die Maximus meint, wenn er von der paradoxalen Einigung in der freien Synthese spricht (vgl. Anm. 53). Der anthropologische Vergleich gilt, sofern der individuelle Mensch eine hypostatisch, d. h. im Für-sich-selbst-sein, begründete Synthese ist, in welcher sich die wesenhafte Differenz von Seele und Leib durchhält (Anm. 30) und das Für sich-selbst-sein *dieses* Menschen nur «anzeigbar» ist; er gilt nicht, wenn man den naturhaften Modus dieser Synthese betrachtet (Anm. 31. 33).

⁵⁶ MANSI, XI, 536 A7–13; vgl. zu diesem Schreiben V. GRUMEL, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, Vol. I, Fasc. I, Paris, 1972, n. 291. Der zitierte Abschnitt dürfte aus der sog. Psephos des Sergios vom Sommer 633 (vgl. V. GRUMEL, a. a. O., n. 287) stammen.

⁵⁷ Vgl. opusc., 9, 116 C–117 D; 16, 197 C–205 C; Pyrr., 333 D–336 B; ferner opusc., 5, 64 B8–C5; 8, 101 C10–104 A6. Eine Deutung dieser Texte findet sich in dem in Anm. 1 genannten Beitrag.

Es ging hierbei um die Möglichkeit «einer hypostatischen Energie» bzw. «eines hypostatischen Willens» Christi. Im Hinblick auf das anthropologische Paradigma lautete die entscheidende Frage: Mußte der Rückbezug des Wirkens, Handelns und Wollens auf die «für sich seiende» Hypostase des Menschen, auf die Person, als ein naturhaft-dynamischer Einfluß des vitalen bzw. geistigen Prinzips «Seele» verstanden werden oder konnte er nicht anders verstanden werden? Konnte er nicht so verstanden werden, daß die Person als hypostatischer Freiheitspunkt von metaphysischer Art ist, d.h. von solcher Art, daß sie die naturhafte Vernunftbewegung des Menschen, von der ja auch die Monenergeten und Monotheleten sprechen, erst in ihrer freien Selbstmächtigkeit begründet? Die Person kann dann aber, gedacht als die Begründung freier Selbstmächtigkeit, selbst nicht der Dimension des Begründeten angehören, sondern ist ganz im Sinn des platonischen Hypothesen-Denkens «jenseits des Begründeten» zu suchen. Als für-sich-selbst-seiende Subsistenz wäre Person etwas in der Dimension des Wesens-Seins nicht weiter Begründbares und doch für diese Dimension Letztbegründendes, ein ἀνυπόθετον; hier, an diesem Punkt «jenseits der Usie», an dem sich, nebenbei bemerkt, die Denkbewegung des metaphysischen und transzendentalen Arguments ihrer Struktur, nicht ihrer Aussageabsicht nach treffen, läßt sich die *menschliche* Person oder Hypostase *nicht* «orten»; dies hatte Maximus, wie wir oben sahen, klar erkannt. Denn die menschliche Hypostase ist ja nie reines Für-sich-selbst-sein, sondern stets auch In-Gemeinschaft-sein oder synthetische Natur oder, sagen wir, Gattungswesen, das seine Welt und Geschichte *ist*.

MARIE-JOSEPH LE GUILLOU OP

QUELQUES RÉFLEXIONS
SUR CONSTANTINOPLE III
ET LA SOTÉRIOLOGIE DE MAXIME

Je voudrais simplement faire quelques remarques à propos de la thèse suivante : bien que la doctrine de Constantinople III sur les deux volontés et les deux opérations dans le Christ ne fasse aucune allusion à l'agonie, elle n'est pas un simple corrolaire accessoire de Chalcédoine. Pour être comprise dans sa profondeur, elle doit être interprétée à la lumière du commentaire historique de la christologie de Maxime.

*1. La non-perception de la liberté humaine du Christ
en tant qu'humaine*

La liberté humaine du Christ dans son sacrifice n'a pas immédiatement été perçue par les Pères. Elle a été voilée par l'affirmation de la volonté divine du salut. Chez la plupart des anciens Pères, en effet, qu'invoque S. Maxime (Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome, le pseudo Athanase, l'Athanase authentique, Grégoire de Nysse, Sévérien de Gabala, Euloge d'Alexandrie, Sévère d'Antioche), la parole du Christ : « Non pas ma volonté, mais la tienne » est essentiellement perçue non comme une décision rationnelle d'acceptation, mais comme un instinct naturel d'opposition à la mort. Maxime ne retient chez ces Pères que la mention des deux volontés, sans noter que celle qu'ils appellent humaine ne répond pas à la volonté spirituelle dont il veut démontrer l'existence.

2. *La liberté humaine du Christ*

C'est dans le contexte d'une réflexion historique sur l'agonie du Christ que la liberté humaine du Christ et son rôle sotériologique ont été affirmés. L'opuscule 6 de Maxime, qui conduit aux affirmations du Concile de Latran 649, en témoigne. Le Concile de Latran affirme en effet :

Et de même que nous confessons ces deux natures, unies sans confusion ni division, de même, conformément aux natures nous affirmons deux volontés, la divine et l'humaine, ainsi que deux opérations naturelles, la divine et l'humaine, cela pour confirmer parfaitement et sans omission que le même et unique Jésus-Christ notre Seigneur et Dieu est vraiment par nature Dieu parfait et homme parfait – à l'exception du seul péché – *et qu'ainsi il voulait et opérait en même temps divinement et humainement notre salut.*

Ou encore, le dixième canon :

Si quelqu'un ne confesse pas selon les saints Pères en un sens propre et véritable deux volontés du même et unique Christ-Dieu unies dans un plein accord, *la divine et l'humaine, puisque selon chacune de ces deux natures il était par nature à même de vouloir notre salut*, qu'il soit condamné.

C'est le débat théologique sur l'agonie qui a permis d'aboutir à l'affirmation centrale : le Christ voulait *humainement* notre salut.

3. *Lecture historique et lecture ontologique de la christologie*

Cette lecture historique de la christologie à la lumière de l'agonie du Christ présuppose bien la lecture ontologique de Chalcédoine, comme l'indiquent les textes du Latran. La liberté humaine du Christ considérée concrètement dans l'histoire appartient à la nature assumée par le Verbe comme son centre le plus profond. Il y a une complémentarité entre la dimension ontologique et la dimension historique car il y a très réellement une histoire *humaine* du Verbe incarné.

Sur la base de l'affirmation ontologique des deux natures, la doctrine des deux volontés met l'accent sur la réalité de la volonté humaine du Christ, de sa liberté et de son obéissance humaines et aussi sur le rôle de cette volonté humaine dans le salut. Ce rôle salvifique a pour fondement la liberté de la volonté humaine de Jésus et le fait que sa volonté humaine, distincte de la volonté divine, est cependant la volonté humaine d'une personne divine.

4. *Impossibilité de réduire le statut humain du Christ*

Seule une réflexion à la fois ontologique et historique préserve la foi de toute réduction du statut humain du Christ. Elle rappelle en effet que la liberté de Jésus n'est finalement libératrice pour nous que parce qu'elle est la liberté du Fils qui s'affirme *humainement* dans la passion. Pareille doctrine permet d'échapper aux ambiguïtés de beaucoup de théologiens contemporains, comme l'atteste le petit livre de Ch. Duquoc «Jésus, homme libre, esquisse d'une christologie, Paris 1973», envahi par la peur que la confession de la divinité du Christ ne nuise à son humanité: l'accentuation des traits humains du Seigneur se fait, chez lui, au détriment de la pleine affirmation de sa dignité divine. A voir les choses en profondeur, dans la ligne de Maxime ce risque n'est pas à craindre. De même que les deux natures ne se limitent pas mutuellement, la liberté divine ne compromet pas la liberté humaine, mais la promeut.

5. *La vision théologique et historique de la liberté humaine du Christ dans la théologie postérieure à S. Maxime*

Cette vision historique de la liberté humaine du Christ est au centre de la synthèse christologique de S. Anselme et de S. Thomas, qui ont bien vu le rôle de la volonté humaine du Christ dans l'histoire du salut. S. Thomas distingue dans la *tertia pars* l'ontologie du mystère de l'Incarnation et les *acta et passa Christi*. Cette doctrine bien comprise devrait permettre de mieux rendre compte des requêtes et des recherches contemporaines en christologie et de leur donner leur véritable équilibre.

Conclusion

Le dogme christologique de Constantinople III, qui ne fait aucune allusion à l'agonie, demande, pour être bien saisi dans sa vraie dimension, à être interprété à la lumière de la sotériologie de S. Maxime en particulier. C'est dire, par le fait même, qu'il doit être replacé dans la perspective totale de la Bible et du mystère chrétien et intégré dans un effort renouvelé de synthèse théologique.

BASIL STUDER OSB

ZUR SOTERIOLOGIE DES MAXIMUS CONFESSOR

Einleitung

In seiner Geschichte der Kirche und der theologischen Literatur im byzantinischen Reich gelangt H. G. Beck zur Feststellung: «Der bedeutendste Theologe der Zeit ist unstreitig der Bekenner Maximus. Er ist der universalste Geist des 7. Jahrhunderts und vielleicht der letzte selbständig denkende Theologe der byzantinischen Kirche»¹. Bekannt mit den großen Strömungen der griechischen Patristik und nicht unvertraut auch mit der lateinischen Tradition hat dieser feinsinnige Mönch und unerschütterliche Glaubenszeuge das Bekenntnis und die Theologie der alten Christenheit zum Abschluß gebracht. Allein von da aus ist schon zu erwarten, daß Maximus uns auch Wesentliches zur Erlösungslehre zu sagen hat.

Näherhin besteht die theologiegeschichtliche Bedeutung des heiligen Maximus darin, daß er gerade auf Grund seiner Verbundenheit mit der ganzen Tradition zur endgültigen Festigung des Glaubens von Chalzedon in der byzantinischen wie in der lateinischen Kirche entscheidend beigetragen hat. Da nun heute dieser Glaube wie nie zuvor selbst in katholischen Kreisen in Frage gestellt und besonders hinsichtlich seines heilsgeschichtlichen Sinnes angezweifelt wird, drängt es uns doppelt dazu, die Soteriologie dieses einzigartigen Verteidigers von Chalzedon ins Auge zu fassen.

¹ H. G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich = HAW 12. Abt. II/1 (München 1959) 436.

Allerdings kann ich von mir aus zu dieser Fragestellung nichts Neues vorbringen. Was ich selbst über die von Grund aus chalzedonensische Soteriologie des Maximus denke, habe ich bereits in meiner «Soteriologie der Kirchenväter» zum Ausdruck gebracht². Wenn ich trotzdem darauf zurückkomme, dann nur um die Grundlinien meiner dortigen Darstellung noch stärker auszuziehen und um gleichzeitig noch mehr herauszustellen, wo die Problematik der Soteriologie des Maximus liegt.

Im übrigen war schon das Kapitel über Maximus in meiner Übersicht über die patristische Soteriologie nicht besonders originell. Ich folgte darin zwei ausgewiesenen Maximus-Kennern, H. U. von Balthasar und E. von Ivánka, und stützte mich natürlich auch auf die wichtigen Studien, die in den letzten Jahren erschienen sind³. Immerhin besitzt meine Darstellung ihren eigenen Wert wohl darin, daß sie am Ende einer größeren Synthese steht. So tritt in ihr vielleicht klarer hervor, worin die eigentliche Bedeutung der Soteriologie des Bekenner zu sehen ist.

1. Bannkreis von Chalzedon

Wenn wir uns nun näher mit der Frage befassen wollen, in welchem Maße Maximus seine Erlösungslehre im Lichte des Glaubens von Chalzedon vertiefen konnte, mag es nicht überflüssig sein, wenn wir uns kurz vergegenwärtigen, an welchem Punkte er in die Geschichte dieses Glaubens eingetreten ist. Wie jedermann weiß, hat das ökumenische Konzil von 451 im Anschluß an die bereits traditionell gewordene trinitarische Terminologie auch für die Christologie klar zwischen Physis und Hypostasis unterschieden und damit angegeben, daß die Frage der Einheit Christi nicht auf der Ebene der zwei Naturen, sondern auf derjenigen der Person beantwortet werden muß.

Es ist indes nicht weniger bekannt, daß diese Definition ein Kompromiß gewesen ist, der auf die Länge niemanden voll befriedigen konnte. Tatsächlich haben sich die Väter von Chalzedon nicht darum bemüht,

² B. STUDER, unter Mitarbeit von B. DALEY, Soteriologie in der Schrift und Patristik = HDG III/2a (Freiburg 1978) 212–223: «Das Heil aufgrund der gottsmenschlichen Freiheit nach Maximus dem Bekenner.»

³ Vgl. B. STUDER, op. cit., 212f., mit H. U. VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes, Einsiedeln 1961, und E. VON IVÁNKA, Maximus der Bekenner, All-Eins in Christus = Sigillum 19, Einsiedeln 1961, sowie die weiteren dort verzeichneten Studien.

ihre grundlegende Unterscheidung von Physis und Hypostasis weiter zu erklären. In ihrem Bestreben, das Göttliche und Menschliche in Christus klar zu unterscheiden, haben sie zudem die beiden Naturen zu sehr nivelliert. Vor allem sind sie bei aller Betonung der Einheit Christi nicht auf die schließlich entscheidende Frage eingegangen, wie es zu bekennen und zu verstehen ist, daß der ewige Sohn Gottes selbst für uns bis zum Tod seinem Vater gehorsam gewesen ist.

Über kurz oder lang mußte man darum auf die Notlösung von Chalzedon zurückkommen. Mit einem Einsatz, der uns heute als Hartnäckigkeit vorkommt, rangen denn auch gleich die folgenden Generationen um eine größere Klarheit. Vorerst ging es darum, die beiden Grundbegriffe von Physis und Hypostasis so voneinander abzugrenzen, daß sie sowohl in der *Theologia* wie in der *Oikonomia* eine entsprechende Verwendung finden konnten. Als es soweit war, konnte man nicht nur die hypostatische Union als Enhypostasie der menschlichen Natur Christi definieren, sondern hatte auch keine Schwierigkeit mehr, mit dem vordem umstrittenen «*Unus ex Trinitate passus est*» zu bekennen, daß wirklich Gott für uns gestorben ist. In einer weiteren Phase verlagerte sich die Diskussion endlich von einer mehr metaphysischen auf eine mehr geschichtliche Ebene. Es handelt sich nicht mehr einfach darum zu bestimmen, wie sich im einen Christus das Ungeschaffene und das Geschaffene seinsmäßig begegnen. Es stand vielmehr die gottmenschliche Erlösungstat in Frage: die Todesangst Jesu, seine freie Annahme des Leidens für das Heil der ganzen Welt.

An diesem Punkt trat Maximus auf den Plan. Er konnte sich der Geschichtsmächtigkeit des Glaubens von Chalzedon umso weniger verschließen, als es nicht nur schon immer sein Herzensanliegen war, das ganze christliche Leben in der Inkarnation des ewigen Wortes zu verankern und im menschgewordenen Logos den Grund aller Einheit zu suchen, sondern als er auch am eigenen Leib erfahren mußte, was es heißt, in die Nachfolge des für uns gekreuzigten Gottes zu treten.

2. Die soteriologische Vertiefung des Glaubens von Chalzedon

Es braucht denn auch keine besonders große Vertrautheit mit dem theologischen Werk des Maximus um zu wissen, daß darin Christus im Zentrum steht. Für den Bekenner ist die Menschwerdung des Wortes, und zwar wie sie von der chalzedonensischen Tradition verstanden

wird, von Anfang an Offenbarung und Beginn des Heiles sowohl des einzelnen Christen wie der ganzen Welt.

Was die individuelle Heilsverwirklichung angeht, besteht sie im Tiefsten in der Überwindung des Gegensatzes von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade. Nach Maximus steigt nämlich der Christ in einer wachsenden Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen zum unveränderlichen Gott empor ⁴. Diese «Rückkehr zum Hafen des göttlichen Willens» ⁵ vollzieht sich wohl in einer Bewegung, die in der von Gott geschenkten Natur des Menschen selbst angelegt ist, kann aber nur mit der Hilfe der göttlichen Gnade geschehen. Als gnadenhafte und zugleich ganz freie Heimkehr zu Gott ist das christliche Leben nicht nur in der Menschwerdung des Wortes grundgelegt, in dem alle Tugend innewohnt ⁶. Die Existenz, in der der Christ im freien Zusammenwirken mit der Gnade sich selbst verwirklicht, gleicht auch selber der Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur, die in der Hypostase des Sohnes geschieht ⁷. Im übrigen begnügt sich Maximus nicht mit dieser mehr philosophischen Erklärung des christlichen Lebens. Im engen Anschluß an das Evangelium weiß er auch darum, daß Christus in seiner ganzen geschichtlichen Existenz vorgelebt hat, was das Leben und das Sterben für einen Christen bedeuten muß ⁸. Für ihn war die gehorsame Hingabe Christi Vorbild und Anfang jener Liebe, die allein die Selbstliebe, den Grund aller Sünde überwinden kann ⁹.

In ähnlicher Weise versteht Maximus die in der Menschwerdung Gottes erfolgte Erneuerung der Naturen als Aufhebung von Gegensätzen ¹⁰. Nach ihm ist nämlich das All des geschaffenen Seins nach fünf Unterschieden gegliedert: die Gesamtheit des geschaffenen Seins steht der ungeschaffenen Wesenheit Gottes gegenüber, das Denkbare dem Sinnlich-Wahrnehmbaren, der Himmel der Erde, das Paradies dem bewohnten Land, der Mann der Frau. Mit seinen eigenen Wesensteilen mit allen

⁴ Vgl. Amb. Io. 44: PG 91, 1361 A–1365 C; Amb. Io. 15: PG 91, 1216 A–1221 B.

⁵ Amb. Io. prol.: PG 91, 1064 A.

⁶ Amb. Io. 7: PG 91, 1081 D f. – Vgl. Amb. Io. 42: PG 91, 1333 A–C.

⁷ Vgl. bes. Amb. Io. 31: PG 91, 1276 B–1281 B u. Amb. Io. 42: PG 91, 1316 C–1320 A.

⁸ Vgl. W. VÖLKER, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens (Wiesbaden, 1965) 463–469 u. 501.

⁹ Carit. I, 71: PG 90, 976 BC; Ep. 44: PG 91, 644 C–645 B. Dazu W. VÖLKER, op. cit., 80.

¹⁰ Amb. Io. 41: PG 91, 1304 D–1313 B. Dazu H. U. VON BALTHASAR, op. cit., 271 ff.

Extremen wesensverwandt, hätte der Mensch wie ein natürliches Bindeglied alle Gegensätze in sich vereinen und damit das All zu Gott zurückführen sollen. Doch er hat diese zum göttlichen Ursprung zurückkehrende Einigung nicht vollbracht. Darum unternahm Gott selbst das Werk der Einigung auf wunderbare Weise. Er wurde Mensch, um den verlorenen Menschen zu retten. So wurde nach dem Ratschluß des Vaters alles unter einem Haupt vereint. Das alles war aber letztlich nur möglich, weil nach dem Schöpfungsplan der ewigen Liebe die göttliche und die menschliche Natur sich in der Hypostase des Wortes völlig durchdrungen haben, ohne sich zu vermischen ¹¹.

So großartig uns diese Schau des christlichen Lebens und der Einheit des Alls auch erscheinen mag, es ist noch nicht das Tiefste, was uns Maximus zu sagen weiß. Auf jeden Fall ist diese christozentrische Sicht nicht das, was uns hier am meisten interessiert. Für uns geht es nämlich in diesem Zusammenhang weniger um das in der Menschwerdung fundierte Heil des Menschen und der Welt als um das Heilswerk Christi selber. Im Hinblick darauf nämlich hat Maximus den Glauben von Chalzedon sicherlich am meisten weitergeführt.

Die Frage, wie das Heil in der gottmenschlichen Freiheit verwurzelt ist, beschäftigte Maximus tatsächlich schon vor seinem Eingreifen in die monergetischen Diskussionen. Wenn er nämlich zwischen dem Bild, das in der Natur angelegt ist, und der Verähnlichung, die durch die Hypostase fortwährend verwirklicht wird, unterscheidet, dient ihm diese Unterscheidung nicht bloß dazu, den Sinn des christlichen Lebens vom chalzedonensichen Glauben her näher zu bestimmen ¹². Er braucht sie auch, um das Heilswerk Christi selbst zu erklären. Darnach hat das Wort im *Werden* die menschliche Natur angenommen und ist so wie Adam, wenn auch ohne dessen Unvergänglichkeit, ein Bild Gottes geworden. Gleichzeitig hat er indes in der *Geburt* auch die Ähnlichkeit mit dem sündigen Menschen auf sich genommen und hat sich damit, wenn auch ohne Sünde, in den Zustand der Knechtschaft begeben. So konnte es durch das heilige, ganz frei angenommene Leiden die Natur selbst wiederherstellen ¹³.

In den Auseinandersetzungen mit den Monergeten führte Maximus indes diese Gedankengänge weiter. Er bestimmte das Bild, das in der

¹¹ Qu. Thal. 60: PG 90, 620B–625B. – Vgl. Qu. Thal. 22: PG 90, 317BC (LAGA-STEEL, 137, 6–16); Cap. theol. II, 23: PG 90, 1136AB.

¹² Vgl. die in Anm. 7 zit. Texte.

¹³ Amb. Io. 42: PG 91, 1316B–1320A.

Natur angelegt ist, als Plan, die Ähnlichkeit hingegen, die durch die Hypostase zustandekommt, das Leben, als Verwirklichung des Planes ¹⁴. Beide gehören jedoch untrennbar zusammen. Die Natur kann sich nur in der Hypostase verwirklichen, während die Hypostase nur realisieren kann, was in der Natur schon angelegt war ¹⁵. In Christus wurzelt darum die Freiheit in der Natur. In ihr ist sie Willensfähigkeit. Ihre Verwirklichung hingegen geschieht in der Hypostase. Von ihr erhält sie Bewegung und Gepräge ¹⁶.

Wie sehr Maximus damit nicht nur das «Unvermischt-Ungetrennt», sondern auch die Irreduzibilität von Natur und Hypostase des Glaubens von Chalzedon bis ins innerste Geschehen im menschengewordenen Logos hinein durchhielt, erhellt noch klarer aus den Texten, in denen er das Wesen der menschlichen Freiheit bis ins Feinste analysiert und diese scharfsinnigen Analysen auf die menschliche Freiheit Jesu und im besonderen auf seine Todesangst anwendet ¹⁷.

Die unausweichliche Schwierigkeit bestand dabei bekanntlich darin, die Gleichförmigkeit des Willens Christi mit dem Willen des Vaters aufzuweisen, ohne weder an der echten menschlichen Freiheit noch an der wahren Sündenlosigkeit Jesu den geringsten Abstrich zu machen. Für Maximus nun war die Gleichförmigkeit des menschlichen mit dem göttlichen Willen Jesu Christi in doppelter Weise gesichert ¹⁸. Auf der einen Seite nahm das Wort zusammen mit der menschlichen Natur jenes Am-Leben-Festhaltenwollen, das durch die Sünde Adams zur Todesangst geworden war, in voller Freiheit an. Das Widerstreben Jesu gegenüber dem Sterben war also durchaus gottgewollt. Auf der anderen Seite geschah in Jesus die Verwirklichung der in der menschlichen Natur angelegten Freiheit ohne jedes Schwanken und Zögern, weil die Hypostase des Wortes selbst sie verwirklichte und damit die Unstetigkeit, die sonst den menschlichen Willen seit der Ursünde befällt, zur vollen Freiheit für Gott aufhob.

Damit steht auch der soteriologische Wert des freien und sündelosen Gehorsams des menschengewordenen Wortes gegenüber dem ewigen Rat-schluß des Vaters bereits in etwa fest. Weil sich Jesus der der menschlichen Natur als Strafe auferlegten Todesangst frei unterwarf, ohne sie

¹⁴ Vgl. Opusc. 1: PG 91, 37 BC.

¹⁵ Vgl. Opusc. 23: PG 91, 264 A; 16: PG 91, 205 AB; 10: PG 91, 137 AB.

¹⁶ Opusc. 3: PG 91, 48 A.

¹⁷ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, op. cit., 253–269, bes. 256–269.

¹⁸ Vgl. Opusc.: PG 91, 192 B–193 A, 196 D; Pyrr.: PG 91, 308 C–309 A.

selbst verdient zu haben, hat er sie auch mit seiner göttlichen Kraft überwunden und so alle Menschen im Grunde bereits vom Leid und Tod befreit ¹⁹.

Allerdings ist damit noch nicht ausgemacht, wie Christus auch die Sündenschuld von der Menschheit wegnehmen konnte. Das Wort konnte wohl in der Annahme der menschlichen Natur die darin verhaftete Sündenstrafe sich seinsmäßig zu eigen machen und sie damit von innen her überwältigen. Das war hingegen hinsichtlich der Sündenschuld ganz unmöglich. Doch das Wort machte sie sich auf andere Weise zu eigen. Es stellt sich nämlich aus Liebe an die Stelle von uns Rebellen. Damit hat es grundsätzlich uns alle mit Gott wieder ausgesöhnt ²⁰.

3. Beantwortete und offene Fragen

Mit diesen vom chalzedonensischen Glauben inspirierten theologischen Überlegungen hat Maximus, zuerst gegenüber den Origenisten seiner Zeit, dann vor allem gegenüber seinen monergetischen Gegnern, ohne Zweifel das Grundanliegen der altchristlichen Erlösungslehre zur letzten Konsequenz geführt, das im Axiom *quod non assumptum – non sanatum* seit jeher ausgesprochen worden war. Er hat nämlich darin herauszustellen vermocht, daß das ewige Wort durch die Annahme des Innersten, was es im Menschen gibt, der menschlichen Freiheit, den Menschen auch von dem befreit hat, was ihn zuinnerst in den Gegensatz zu Gott stellen kann, die sündige Auflehnung.

Weil er dabei die Verwirklichung der in der konkreten menschlichen Natur verwurzelten Freiheit ganz der göttlichen Hypostase des Wortes zuschrieb, hat er sicher eine Form gefunden, jede Veränderung aus der göttlichen Natur auszuschließen ²¹. Gleichzeitig konnte er die Rechte der menschlichen Freiheit wahren, die durch die Hypostase des ewigen Wortes keineswegs unterdrückt, sondern vielmehr im vollsten Sinne menschlich geworden und zur völlig selbstlosen Liebe zu Gott erhoben worden ist ²².

¹⁹ Vgl. Amb. Th. 4: PG 91, 1041C–1045C; Qu. Thal. 21: PG 90, 316BC; Or. dom.: PG 90, 877D–880A; Opusc. 15: PG 91, 164BC; Opusc. 7: PG 91, 84BC.

²⁰ Vgl. Opusc. 20: PG 91, 237A–C; Opusc. 19: PG 91, 220B.

²¹ Vgl. Ep. 13: PG 91, 517A–C; Or. dom.: PG 90, 876CD.

²² Vgl. Opusc. 16: PG 91, 196C–197A; Amb. Th. 5: PG 91, 1056A.

Allerdings ist damit die letzte Antwort auf die Fragen, zu denen der Glaube von Chalzedon aus seiner inneren Dynamik heraus getrieben hatte, noch nicht gegeben worden. Letztlich wird auch in der Theologie des Maximus nicht klar, wie das Schwanken und Zögern des menschlichen Wollens durch die göttliche Hypostase aufgehoben wird, ohne daß diese dadurch doch nicht wieder natürliches Prinzip des inneren Seelenlebens Jesu wird. Damit bleibt aber auch offen, wie der Mensch Jesus selbst in seinem eigensten Freiheitsvollzug der Sünde widerstanden hat. Andererseits kann man sich fragen, wie die Hypostase, in der der Gottmensch sich vollendet, mit der göttlichen Natur identisch ist, ohne daß diese wiederum vom Werden Christi affiziert wird.

Doch ist schließlich nicht zu übersehen, daß es Maximus in keiner Weise darum ging, das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes zu enträtseln²³. Indem er sich bemühte, es zu umgrenzen und es vor allen falschen Deutungen zu schützen, suchte er vielmehr, es zu wahren. So stellte er sich nur in die Richtung, in die jede Theologie hinführen muß. Indem er dem Paradox und den Aporien nicht aus dem Wege ging, gelangte auch er zur Anbetung des Ganzanderen, zum eigentlichen THEOLOGEIN.

²³ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 232f.

PROVVIDENZA E PEDAGOGIA DIVINA NELLA STORIA

«Provvidenza è la cura (ἐπιμέλεια) che si prende Dio per le cose esistenti» oppure «la volontà di Dio in virtù della quale tutti gli esseri ricevono la guida conveniente»¹.

Queste definizioni, che Massimo dichiara di trarre dai «padri divinamente ispirati»², sono desunte alla lettera dal «De natura hominis» di Nemesio di Emesa³. Sembra comunque che facessero ormai parte di un comune patrimonio di dialogo-polemica con l'ellenismo. Se san Massimo le riprende nella questione 10 degli Ambigua ad Ioannem, non è tuttavia per confutare ancora una volta il fatalismo greco. L'obiettivo, anche in questo caso, è piuttosto la confutazione dell'origenismo monastico, come ben ha dimostrato il compianto padre Sherwood⁴.

Il riferimento polemico antorigenista emerge ben presto sotto la penna del Confessore: «Per provvidenza intendo non quella che mira alla conversione (o, al ritorno) e che, per così dire, provvede a guidare gli esseri di cui si prende cura da ciò che non si deve [fare] a ciò che si deve (ἐπιστρεπτική-οἰκονομική), ma quella che abbraccia l'universo e lo conserva secondo i principi di cui sussiste (συνεκτική-συντηρητική)»⁵.

¹ Amb. Io. 10 (PG 91, 1189 A-B).

² Per il concetto di «padri theopneustoi» cf. V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore*, Milano 1974, 83-89.

³ Cf. PG 40, 792 B. Per il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa si può utilmente consultare lo studio di A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova 1974.

⁴ P. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma 1955, dove però non fa cenno direttamente al tema della provvidenza.

⁵ Amb. Io. 10 (PG 91, 1133 D-1136 A).

Nell'ideologia origenistica al concetto di provvidenza si affiancava quello di «giudizio», anch'esso da intendersi in funzione pedagogica, in funzione cioè del «ritorno» all'unità razionale degli esseri decaduti nella pluralità materiale. Per «giudizio» san Massimo, che pure molto spesso in Amb. e Thal. usa abbinati i due termini secondo la prospettiva evagriana ricevuta nell'educazione monastica ⁶, intende dunque

non quello che mira all'educazione e come al castigo dei peccatori (παιδευτική – κολαστική), ma la distribuzione che salva e distingue gli esseri (σωστική και ἀφοριστική); secondo tale giudizio ciascuno degli esseri creati, in connessione col progetto secondo cui fu creato, conservava inalterata l'immutabile stabilità nella identità naturale, come dall'inizio il Creatore giudicò e dispose circa l'esistenza, l'essenza, il modo e la qualità di ciascuno ⁷.

Occorre subito dire però che questo concetto di «provvidenza-giudizio» non esclude, come vedremo ben presto, l'azione pedagogica di Dio rispetto all'uomo singolo e alla storia. Solo che la prospettiva è rovesciata rispetto all'origenismo. Per Origene stesso ⁸ la provvidenza divina è l'azione premondana la quale «ha disposto che sin dalla nascita, anzi, per così dire, già prima della nascita, le anime subissero qualcosa di buono o di cattivo». Secondo il Confessore invece ciò che «dimostra chiaramente che tutto è governato dalla provvidenza di Dio Creatore» è esattamente

la convergenza delle parti col tutto, l'unione in generale del tutto con le parti, la distinzione senza mescolanza (ἄμικτος διάκρισις) delle stesse parti le une in rapporto alle altre secondo la propria specifica differenza, l'unione senza confusione (ἀσύγχυτος ἔνωσις) secondo l'immutabile identità in tutti, la connessione e la distinzione (σύγκριστις τε και διάκρισις) di tutti con tutti, la successione costante di tutti gli esseri e di ciascuno secondo la propria specie ⁹.

Dunque le stesse esperienze di pluralità-differenza e di successione temporale che nel sistema origenista sono indice di una colpa premondana, per Massimo sono il segno più evidente della positività della creazione, chiamata dal nulla a realizzare, proprio nella distinzione

⁶ Amb. Io. 10 (PG 91, 1121 A, 1145 A, 1168 B-C); 11 (1205 D); 37 (1297 A); 67 (1400 A); 67 (1401 B); qu. Thal. 5 (PG 90, 280 A; LAGA-STEEL 67, 34); 28 (364 B; LAGA-STEEL 207, 70-90); 35 (380 A; LAGA-STEEL 241, 34-38); 53 (501 C; LAGA-STEEL 431, 26 ss.); 54 (517 D; LAGA-STEEL 457, 237 s.); 63 (681 C-D); 64 (728 C); 65 (756 D).

⁷ Amb. Io. (PG 91, 1136 A).

⁸ De Principiis, III, 3, 6.

⁹ Amb. Io. 10 (PG 91, 1188 D-1189 A).

sincronica e nella evoluzione diacronica, il disegno positivo di Dio centrato in Cristo. Si sarà senz'altro notato come le espressioni che Massimo applica alla visione metafisica del mondo siano in trasparente riferimento alla definizione cristologica di Calcedonia: questo è precisamente ciò che innova a fondo il modello nemesiano sovente citato alla lettera ¹⁰.

Prima tuttavia di accennare al contenuto cristologico del progetto provvidenziale di Dio, occorre ancora fermarsi a notare l'insistenza con cui Massimo – sempre nel discorso di Amb. Io. 10 che costituisce la più tipica tesi «in forma» del Confessore ¹¹ – afferma e dimostra l'universalità dell'azione provvidenziale di Dio.

Convinzione di Massimo è che «la natura è per se stessa davvero maestra circa l'esistenza della provvidenza di Dio su tutte le cose» ¹². È addirittura il comportamento stesso degli animali che si «prendono naturalmente cura della prole generata» a far sì che «anche noi – dice Massimo – con coraggio e religiosa franchezza piamente a noi stessi affermiamo che Dio è l'Essere Unico il quale si prende cura di tutte le cose» ¹³. Ma il punto che interessa maggiormente il Confessore nella sua «dimostrazione razionale» (λογικὴ ἀπόδειξις) ¹⁴, sulla scorta ancora del suo modello Nemesio di Emesa, è che l'universalità della provvidenza divina significa che essa si prende cura «non di alcuni esseri soltanto e degli altri no – come ritengono alcuni filosofi pagani – ma egualmente di tutti gli esseri, universali e particolari, secondo un'unica e immutabile volontà di bene» ¹⁵.

Come spiegare la singolare insistenza di Massimo su questo tema? Forse – ma non è dato di poterlo documentare esplicitamente – l'origenismo monastico propendeva verso la vecchia idea greca della provvidenza generale che non tiene conto dei singoli esseri. In ogni caso questa

¹⁰ Ci sarebbe da domandarsi come mai Nemesio non polemizza mai con Origene: non rientrava nel suo obiettivo? L'origenismo non aveva seguaci nel suo ambiente? Addirittura non conosceva gli scritti di Origene?

¹¹ Cf. SHERWOOD, *The Earlier Ambigua* ..., 38; CROCE, *Tradizione e ricerca* ... 21–22 e 138.

¹² Amb. Io. 10 (PG 91, 1192C).

¹³ Amb. Io. 10 (PG 91, 1189C).

¹⁴ È l'unica volta che Massimo usa questo termine, desumendolo da Nemesio; si noti però come subito dopo si affermi che l'idea della provvidenza che si cura di tutti gli esseri singolarmente è da ritenere un «paradosso» per la mente umana. Si può dimostrare «che», non si può capire «come».

¹⁵ Amb. Io. 10 (PG 91, 1189C).

tesi esprime una visione cara a san Massimo, e che è stato merito di von Balthasar evidenziare, subito all'inizio della riscoperta moderna di questo autore, come una delle chiavi di volta del suo pensiero. Ci riferiamo al principio del rapporto dialettico fra il tutto e le parti che Massimo enuncia così: «Le parti sono e sussistono nelle totalità e le totalità sono e sussistono nelle parti»¹⁶. Immediata applicazione (o fonte?) di questo principio la notissima formula cristologica: «Il Cristo è nelle (nature) dalle quali egli è, ed è pure le nature nelle quali egli è»¹⁷. Come l'unione in Cristo delle nature umana e divina è precisamente quella che le «salva» nella loro identità e autonomia naturali, così l'azione della provvidenza di Dio mira anzitutto a «conservare» nella loro mutua connessione e nella loro reciproca distinzione tutti gli esseri che ha creato, «fino agli ultimi e più piccoli»¹⁸.

Massimo si rende ben conto che quest'ultima affermazione costituisce un mistero per la mente umana:

Se veramente ogni attività divina per se stessa manifesta la presenza di Dio in ogni essere, interamente e in modo indiviso, qualunque sia la costituzione di questo essere, chi sarà capace di pensare e di formulare esattamente come Dio possa, insieme, essere universalmente in tutte le cose e in maniera particolare in ciascuna, in modo indivisibile e indiviso né frazionato dalle infinite differenze degli esseri in cui egli dimora, dato che è Colui che è ..., ma veramente tutto in tutti, senza tuttavia uscire dalla sua propria e indivisibile semplicità? ¹⁹.

Non si tratta più allora di cercare una dimostrazione razionale, ma di accettare il «paradosso»: la provvidenza di Dio conduce alla loro perfezione sia l'individualità e la diversità reciproca delle creature sia la loro identificazione nella totalità del cosmo, essa salva insieme la connessione e la distinzione (σύγκρισίς τε καὶ διάκρισις) degli esseri al punto che «nessun essere assolutamente viene meno al proprio progetto naturale (λόγος)²⁰ o viene confuso o si confonde con un altro»²¹.

¹⁶ Amb. Io. 10 (PG 91, 1189D).

¹⁷ Opusc. 19 (PG 91, 224A). Cf. sopra, la comunicazione di P. Piret.

¹⁸ Carit. III, 18 (PG 90, 1021B).

¹⁹ Amb. Io. 22 (PG 91, 1257A-B).

²⁰ Sulla complessità e l'importanza del termine «logos» in Massimo cf. l'articolo di I. H. DALMAIS, *La théorie des 'logoi' des créatures chez saint Maxime le Confesseur*, RSPTh, 36 (1952) 244-249; CROCE, *Tradizione e ricerca* ..., 48 (si veda il ricco indice analitico).

²¹ Amb. Io. 10 (PG 91, 1189A).

Tuttavia una dimostrazione, per lo meno «ex absurdis», esisteva, già ben formulata nella tradizione apologetica: a tutto Dio provvede, perché tutto conosce, tutto può e tutto vuole. Massimo non aveva che da riprenderla di sana pianta dal «De natura hominis» di Nemesio. Sua tuttavia è la tipica bellissima conclusione:

Poiché dunque Dio è buono, sapiente e potente, Egli penetra ²² tutte le cose, le visibili e le invisibili, le universali e le particolari, le piccole e le grandi, tutte quelle insomma che hanno l'essere secondo ogni e qualsiasi essenza, e in nulla viene meno all'infinità della sua bontà, sapienza e potenza. Così egli conserva ogni cosa in base alla sua propria ragion d'essere in se stessa e reciprocamente, secondo l'indissolubile connessione, armonia e perennità di tutti gli esseri ²³.

Questo concetto robustamente metafisico di provvidenza non porta tuttavia in Massimo, almeno nella globalità dei suoi scritti, ad una visione staticamente essenzialista. La sua prospettiva è consapevolmente cristologico-escatologica, soprattutto nel riferimento discretamente ma radicalmente polemico al teurgismo dionisiaco. L'azione provvidenziale di Dio ha per scopo la realizzazione nella storia del mistero di Cristo:

Per il Cristo infatti – scrive Massimo in qu. Thal. 60 – cioè per il mistero di Cristo, tutti i secoli esistono e tutto ciò che essi contengono. Nel Cristo essi hanno ricevuto il loro principio e il loro fine.

Questa unione era già stata premeditata prima di tutti i secoli, unione del limitato con l'illimitato, della misura con la non-misura, del finito con l'infinito, del Creatore con la creatura, della stasi col movimento.

Nella pienezza dei tempi questa unione divenne visibile nel Cristo, portando con se stessa il compimento al progetto (πρόγινωσας) divino ²⁴.

Questa visione del «mistero di Cristo» suscita l'afflato lirico, pur sempre razionalmente controllato, di Massimo, che riferisce esplicitamente alla «provvidenza» l'attuazione di tale mistero:

Questo è il mistero grande e nascosto. Questo è il fine (τέλος) beato per il quale ricevettero la sussistenza tutte le cose (Eph 1, 10). Questo è lo scopo divino (θεϊος σκοπός) pensato prima dell'inizio degli esseri, che noi così definiamo: 'fine preinteso a cui tutto è finalizzato, mentre esso a nulla è finalizzato'. Guardando a questo fine Dio produsse le essenze degli esseri.

²² δι' ὅκνουμένου: sarebbe da studiare il vocabolario di Massimo circa il modo in cui la provvidenza agisce. Ipotesi di partenza potrebbe essere quella secondo cui vi si sottolinea di volta in volta la trascendenza e l'immanenza.

²³ Amb. Io. 10 (PG 91, 1192 A–B).

²⁴ Qu. Thal. 60 (PG 90, 621 B–C).

Questo è veramente il termine (πέρας) della provvidenza e degli esseri ad essa soggetti, secondo cui in Dio avviene la ricapitolazione di tutto ciò che da lui è stato fatto. Questo è il mistero (τὸ μυστήριον) che circoscrive tutti i secoli e manifesta il grande piano divino (τοῦ θεοῦ βουλήν) superinfinito e infinite volte infinitamente preesistente ai secoli, di cui fu annunciatore lo stesso Logos divino per essenza fattosi uomo ²⁵.

Quello citato è l'unico passo in cui Massimo mette esplicitamente in rapporto mistero di Cristo e progetto provvidenziale. Ciò non significa affatto che sia una affermazione marginale. Sempre il discorso sulla provvidenza, anche quando sembra più tecnicamente «metafisico», va letto cristologicamente. Così come sempre il discorso cristologico, anche quando è più dogmaticamente impegnato, va letto «provvidenzialmente», cioè come chiave di comprensione del disegno di Dio sul mondo e la storia.

In questo testo inoltre troviamo come concentrati tutti i termini che servono a indicare il progetto salvifico di Dio sul mondo: *télos*, *skopós*, *péras*, *boulè*, *prógnosis*. Ciò autorizza tanto più a considerarlo un testo-chiave di quella che potremmo definire la cristologia strutturale di Massimo, quella cristologia cioè in cui appare che la interpretazione del mondo, anzi la sua stessa struttura, è centrata nel mistero di Cristo, o nel «mistero che è Cristo», o nel Cristo in quanto mistero dell'unione ipostatica del divino con l'umano.

Si tratta, come già visto, di un fine assoluto («a cui tutto è finalizzato») e di un fine trascendente («nessuna creatura può avere il suo fine in se stessa, perché nessuna realtà creata ha il suo principio in se stessa») ²⁶. In particolare Cristo è il Logos originario e la ricapitolazione ultima del cosmo, centro unificante della moltitudine dei «logoi» della realtà creata. In un passo di Amb 7, curiosamente, il moto di unificazione dei «logoi» (κατὰ τὴν ἀναφοράν) viene definito pure origenisticamente «secondo provvidenza»:

Secondo la processione dell'Unico – la quale, piena di bontà, crea e contiene (ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν) – l'Unico è molteplice; secondo il movimento di convergenza e provvidenza (κατὰ τὴν ἀναφοράν τε καὶ πρόνοιαν) che guida e conduce per mano (ἐπιστρεπτικὴν τε καὶ χειραγωγικὴν) la moltitudine dei logoi verso l'Unico – come verso il principio onnipotente e verso il centro delle linee rette che ne dipartono – i molti sono l'unico Logos ²⁷.

²⁵ Ibid. 621 A–B. Si noti il tenore fortemente dionisiano di questo passo.

²⁶ Amb. Io. 7 (PG 91, 1072B–C).

²⁷ Amb. Io. 7 (PG 91, 1081C).

Cristo dunque è l'«armonia» dei contrari, colui che compone in un inconfuso e indiviso movimento dialettico *hénosis* e *diaforà*, *stásis* e *kínesis*, visto che differenza e movimento non sono origenisticamente segno di colpa, ma caratteristiche strutturali del mondo creato in quanto tale. Raccogliendo le espressioni di Origene, ma rovesciandone insieme il significato, Massimo dirà che «il movimento rivela la provvidenza degli esseri ... e la differenza indica il giudizio»²⁸.

In un passo piuttosto difficile di qu. Thal. 65, Provvidenza – che altrove è intesa come l'opera comune del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo²⁹ – diventa la sigla stessa di Dio. Vale la pena di citarlo, almeno come stimolo ad una ulteriore riflessione:

Allorché la natura, dopo aver attraversato secondo energia e intelligenza lo spazio e il tempo – cioè le realtà «sine quibus non», ovvero la stabilità delimitata e il movimento – si sia unita immediatamente alla Provvidenza (*ἀμέσως συναφθῇ τῇ Προνοίᾳ*), trova la Provvidenza come «logos» per natura semplice e stabile, non avendo alcuna delimitazione e per questo assolutamente neppure il movimento³⁰.

Il riferimento cristologico sembra lontano, ma può considerarsi in effetti implicito, come in quest'altro passo della «Mistagogia» che serve forse a chiarire il precedente:

Dio, dopo aver creato l'universo con la sua infinita potenza ed averlo portato all'esistenza, tutto abbraccia e riunisce e circoscrive (*συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει*) e con la sua provvidenza stringe fra di loro e con sé (*καὶ ἀλλήλοις καὶ ἑαυτῷ προνοητικῶς ἐνδιασφίγγει*) tutti gli esseri, tanto quelli intelligibili che quelli sensibili. La sua potenza raduna attorno a sé, come causa, principio e fine, tutte le cose, anche quelle che per loro natura sono fra loro distanti. Egli fa sì che siano fra loro concordi per la sola potenza della loro relazione a lui come principio, e mediante la sua potenza conduce tutte le cose ad una identità di movimento e di esistenza, identità che è allo stesso tempo imperitura e inconfusa³¹.

Dire che Dio è provvidente per Massimo significa dunque fondamentalmente affermare che Dio in Cristo «salva» il mondo nella sua autonomia creaturale, di cui differenza e movimento sono l'inconfondibile segno. Se si può e si deve parlare di «guida della provvidenza», specialmente riguardo all'uomo, ciò non sarà mai in antitesi con la sua autono-

²⁸ Amb. Io. 10 (PG 91, 1133C–D).

²⁹ Qu. Thal. 28 (PG 90, 364B; LAGA-STEEL 207, 83–90); Pyrr. (PG 91, 349A–B).

³⁰ Qu. Thal. 65 (PG 90, 757D).

³¹ Myst. prol. (PG 91, 664D–665A).

mia che Dio stesso fonda e sostiene. La divinizzazione, obiettivo ultimo del progetto divino riguardo all'uomo, non sarà dunque mai un fatto automatico, ma dovrà sempre passare attraverso la consapevole e libera accettazione della creatura. È l'amore di carità (ἀγάπη), libera risposta dell'uomo alla filantropia di Dio, la virtù unificatrice e divinizzatrice per eccellenza ³². A questo proposito amiamo ricordare, perché nessuno ci pare che l'abbia fatto finora, come Massimo stesso dovette precisare, nel primo opuscolo teologico ³³ il pensiero espresso in Amb. Io. 7 ³⁴ a proposito dell'espressione di Gregorio di Nazianzo «una sola volontà di Dio e dei santi», che rischiava di essere inteso in senso monotelita e addirittura panteistico. Una «ritrattazione» che la dice lunga sulla maturazione cristologica del suo pensiero.

Pedagogia divina nella storia

Nella sua polemica di fondo contro il concetto origenista di provvidenza, Massimo non esclude, come già visto, che essa, oltre che «conservativa» (συντηρητική), sia anche «educativa» (παιδευτική) ³⁵. Questa era del resto un'idea del tutto accettata, tanto da non richiedere una dimostrazione, ma soltanto una riflessione ascetica che ne applicasse alla vita le conseguenze. Proviamo a sintetizzare da tutto il *corpus* massimiano la sua concezione della pedagogia divina.

Due principi guidano la riflessione: l'azione provvidenziale di Dio si estende ad ogni avvenimento, ma in modo diversificato; Dio si adatta nella sua pedagogia a tutte le persone e le situazioni:

Nulla accade al di fuori della provvidenza di Dio, ma tutte le cose avvengono o per volontà di beneplacito (κατ' εὐδοκίαν) o per volontà di «economia» (κατ' οἰκονομίαν) o per volontà di permissione (κατὰ συγχώρησιν).

³² Su questo tema, centrale in Massimo, si legga l'ottimo libro di J.-M. GARRIGUES, Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme, Paris 1976; e la nostra recensione dello stesso in La Scuola Cattolica 108 (1980) 283-286.

³³ Opusc. 1 (PG 91, 34 A-B).

³⁴ Amb. Io. 7 (PG 91, 1076 C-D).

³⁵ «Non affermo tuttavia che siano estranei fra loro i due concetti di provvidenza e giudizio. So bene infatti che essi sono un'unica e identica realtà quanto alla potenza, ma diversi e molteplici quanto all'attività nei nostri confronti»: Amb. Io. 10 (PG 91, 1136 A).

La volontà di beneplacito è manifestata da quanto accadde ad Abra-
mo, quando Dio gli disse: 'Esci dalla tua terra' (Gen 12, 1). La volontà
di economia è manifestata da ciò che fu disposto nei confronti di
Giuseppe in vista dell'esito delle realtà future. La volontà di permis-
sione infine è manifestata da ciò che si verificò a proposito di Giobbe ³⁶.
(In secondo luogo) è assolutamente necessario – dal momento che Dio
per natura si prende cura del genere umano – che molte siano in lui
le maniere di provvedere alla salvezza. Poiché infatti l'uomo è un
animale volubile, che cambia facilmente a seconda delle circostanze
o delle indoli, è del tutto necessario che la provvidenza divina –
benché sempre uguale a se stessa – vari a seconda delle nostre dispo-
sizioni in modo da trovare, mediante ciò che opportunamente si
adatta, un rimedio ai vizi che si sviluppano nella natura ³⁷.

È il principio della teologia della storia, escatologicamente orientata:

Dio fin dall'inizio mediante la provvidenza – come un intelligibile
sole della potenza che conserva in perennità l'universo – accettando
di mandare il suo raggio in modo discendente, ebbe in mente di
variare i modi ... per la maturazione di quei beni che seminò negli
esseri in modo conveniente fino alla consumazione di tutti i secoli.
Allora raccoglierà i frutti della propria seminazione, separati dalla
zizzania e liberati da ogni pula e impurità, e sarà così portato a com-
pimento il progetto completo cui tende il movimento degli esseri, dato
che quelli che ne saranno degni riceveranno l'annunciata somma bea-
titudine della divinizzazione ³⁸.

Un testo degno senza dubbio di figurare nelle citazioni patristiche della
Gaudium et spes!

Sulla base di questi due principi il Confessore, che è anche e principal-
mente maestro di vita spirituale, fonda le conseguenze ascetiche per la
vita del cristiano. Sono soprattutto due i settori su cui sofferma la pro-
pria attenzione, particolarmente nelle lettere: l'uso dei beni terreni e il
senso del dolore.

Quanto al primo tema, la tradizione patristica, per non dire quella
greca in generale, lo aveva abbondantemente sviscerato. San Massimo
sottolinea più volte che se la conoscenza, la salute, la ricchezza sono
effettivamente dei beni, a volte conviene l'opposto, il quale dunque solo
apparentemente è un male. In particolare, definendo i beni terreni
«gioco di Dio», spiega come dovuta ad una disposizione provvidenziale
la loro instabilità:

³⁶ Qu. dub. 20 (PG 91, 801 B).

³⁷ Qu. dub. 32 (PG 91, 812 C).

³⁸ Amb. Io. 46 (PG 91, 1357 A).

E questo è più incredibile ancora, vedere cioè una stabilità che sempre fluttua e muove ed una fluttuazione sempre in movimento, per volere divino provvidenzialmente escogitata per il miglioramento di quelli che sono governati (προνοητικῶς τῆς τῶν οἰκονομουμένων ἐνεκεν βελτιώσεως θεόθεν ἐπινενοημένην). Essa è in grado di rendere saggi coloro che si lasciano da essa condurre come fanciulli (παιδαγωγουμένους) e fa sperare di essere trasferiti altrove e di venire divinizzati per mezzo della carità ... ³⁹.

Anche la caducità, caratteristica delle realtà presenti, è provvidenziale: «essa è disposta saggiamente dalla provvidenza, affinché il «logos» delle realtà mutevoli diventi pedagogia alla fede delle realtà eterne» ⁴⁰.

Sul problema del dolore, san Massimo si impegna in una analisi molto dettagliata, che è toccato al P. Hausherr di fare emergere nelle sue complesse articolazioni ⁴¹. Basti qui citare tre passi in cui il dolore (ἡ ὀδύνη) e le contrarietà sono spiegati come facenti parte della sapiente pedagogia divina:

Colui che si preoccupava della nostra salvezza unì strettamente al piacere contro natura, con azione provvidenziale, il dolore, come una certa potenza punitrice; così, attraverso il dolore la legge della morte fu saldamente piantata con sapienza nella natura del corpo, delimitando il desiderio innaturale della pazzia della mente, desiderio che si volge alle realtà sensibili ⁴².

Colui che in modo sapientissimo provvede alla nostra vita (ὁ πάνσοφος τῆς ἡμετέρας ζωῆς προνοητῆς) permette che le creature facciano uso dei propri impulsi per la propria correzione, mentre noi qualche volta le trattiamo irrazionalmente a causa della confusione e del disordine riguardo ad esse e da esse. Così egli conduce a ciò che è amabile secondo natura il nostro amore irrazionale alle realtà presenti ⁴³.

Davvero si trova ad esistere negli esseri – disposta dalla provvidenza – una norma e legge divina, che cioè siano ammaestrati mediante le contrarietà (παιδεύεσθαι διὰ τῶν ἐναντίων), volgendo così alla gratitudine, coloro che si sono mostrati ingrati nelle circostanze favorevoli e che l'esperienza delle contrarietà divenga conoscenza della potenza divina che guida e dispone i beni, in modo che non precipitiamo del tutto nella situazione, contraria a Dio, della alterigia, quando ci sia stato permesso dalla provvidenza di avere una presunzione impura nelle circostanze propizie ⁴⁴.

³⁹ Amb. Io. 71 (PG 91, 1412B-C).

⁴⁰ Ep. 1 (PG 91, 376C).

⁴¹ I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Maxime le Confesseur*, Roma 1952.

⁴² Qu. Thal. 61 (PG 90, 628B).

⁴³ Amb. Io. 8 (PG 91, 1104B-C).

⁴⁴ Qu. Thal. 52 (PG 90, 493C; LAGA-STEEL 419, 89-95).

Si noterà da questo accumulo di testi come la provvidenza divina sia da Massimo concretamente intesa anche come azione educativa, pronta ad usare ogni mezzo per condurre l'uomo alla salvezza mediante la divinizzazione. Provvidenza diventa pedagogia, azione paziente e graduale, adattata alle circostanze e all'indole di ciascuno.

Un caso specifico a questo riguardo è offerto dalla lettera 1, scritta nel 642 al prefetto dell'Africa, Giorgio, in cui il Confessore tratta del significato, per un cristiano quale il destinatario della lettera, del possesso e dell'uso della autorità. Anche qui il riferimento alla provvidenza che tutto dispone è essenziale, come essenziale è la distinzione stoica tra le cose che dipendono da noi e quelle che non dipendono da noi. «Distinguendo dalle cose che dipendono da noi quelle che non dipendono da noi, crediamo che queste sono opera completamente della divina provvidenza, le altre invece sono opera – insieme con la divina provvidenza – anche del nostro libero arbitrio»⁴⁵. Occorre dunque impegnarsi nelle cose, come la virtù, che dipendono dal nostro libero arbitrio, affidando a Dio tutte le altre. Così, se il comando – dice Massimo a Giorgio – ti viene tolto, non reclamarne il possesso; se ti viene restituito, non allontanarlo come se fosse un male, dal momento che può essere strumento di virtù per quelli che amano Dio.

La morale dell'apatheia del saggio stoico non sembra qui molto lontana. In realtà la prospettiva è però quella creatrice dell'amore e con un pò di attenzione si può trovare sotto la penna di Massimo anche un'apertura escatologica: il cristiano va collaborando alla realizzazione di un progetto generale non solo cercando la propria salvezza individuale:

Desideriamo di osservare sinceramente soltanto questo, e cioè di amarlo – come egli disse – con tutto il cuore e l'anima e la forza, e amare il prossimo come noi stessi, sforzandoci di trovare ogni modo per attuare questo divino precetto. Così si realizza secondo la linea tracciata l'intero e pieno progetto divino, in qualsiasi posizione ci troviamo riguardo a dignità o grado, modo o stato di vita, sia che siamo comandanti o comandati, ricchi o poveri, in buona salute o ammalati o in qualsiasi altra condizione riguardo al nostro corpo⁴⁶.

L'azione pedagogica di Dio non ha di mira solo la conversione e la salvezza dei singoli. Suo obiettivo è la trasformazione dell'intera storia dell'umanità. Il Confessore non sviluppa molto questo aspetto, ma i suoi scritti contengono cenni sufficienti a delinearlo.

⁴⁵ Ep. 1 (PG 91, 368 D).

⁴⁶ Ep. 1 (PG 91, 368 A–B).

Si tratta fondamentalmente dei due classici riferimenti all'azione provvidenziale esplicatasi nella storia biblica e in quella pagana prima di Cristo. Per la prima, Massimo si rifà abbondantemente allo schema origeniano «ombra, immagine, verità» che intende schematizzare tutto l'arco della storia della salvezza in una prospettiva nettamente «economica» e «pedagogica»⁴⁷.

Ovviamente era più arduo rinvenire le tracce della pedagogia di Dio nella storia pagana. Ma anche qui il Confessore si pone tra gli ultimi eredi di una lunga ricerca. Rispondendo ad una domanda dell'amico Talassio sul significato dei sacrifici umani praticati dai pagani, che sembrano talvolta essere stati esauditi da Dio, Massimo ricorre al concetto di «permessione» in funzione pedagogica: «Spesso Dio concedeva loro che i fatti avvenissero secondo le speranze per preparare secondo provvidenza a tutti (πᾶσι προοδοποιῶν κατὰ πρόνοιαν), nel modo in cui ciascuno poteva accoglierlo, l'accettazione del futuro grande mistero»⁴⁸.

Tralasciando qui il cenno contenuto nella Ep. 10 (a Giovanni il camerlengo) sul significato provvidenziale dell'autorità (lungi dal negare l'uguaglianza di natura e dignità tra gli uomini – dice il Confessore – essa è fatta esattamente per affermarla)⁴⁹, conviene soffermarsi ancora un istante sulla difficilissima lettura «provvidenziale» del fatto più tragico di quei tempi: l'invasione degli arabi.

È forse l'unica occasione in cui il mite monaco Massimo si lascia sopraffare da sentimenti incontrollati di paura e addirittura di odio, almeno stando alle espressioni che usa:

Cosa c'è di più terribile che vedere una razza barbara e avvezza al deserto scorrazzare per la terra altrui, come se fosse la propria? Vedere che lo stato civile viene distrutto da belve feroci e crudeli, che di uomini non hanno che il semplice aspetto della figura? Vedere il popolo giudaico – che fin dalle origini si rallegra del sangue umano e conosce come solo diletto per Dio l'uccisione della sua immagine, e per questo sempre più impazzisce – diventare nella ricchezza della malvagità più celebre di tutti coloro che sono stati famosi nel male, pensando di onorare Dio nelle cose in cui Dio viene odiato?⁵⁰.

Anche qui però non manca, accanto all'affermata certezza della punizione divina sul popolo ebreo, «popolo ribelle e stolto, razza che non si

⁴⁷ Citazioni e discussione in CROCE, *Tradizione e ricerca* ..., 46–48.

⁴⁸ Ep. 26 (PG 91, 616 A).

⁴⁹ Ep. 10 (PG 91, 452 A–B).

⁵⁰ Ep. 14 (PG 91, 540 A–B).

lascia educare (ἀπαίδευτον)», la domanda sul senso di tale «permessione». La risposta è un appello alla conversione e alla testimonianza. È l'avvio di quella teologia del martirio che Massimo sarà chiamato a vivere di lì a poco nella sua carne.

La sua suprema testimonianza e «confessione» sarà vissuta alla luce della teologia della provvidenza. Così scrive il Confessore nell'ultima lettera inviata da Costantinopoli al monaco Anastasio: «Ciò che è stato stabilito da Dio fin dall'eternità nei miei riguardi abbia il suo compimento e porti a lui la gloria riconosciuta da sempre» ⁵¹.

Si trattava allora di vivere nella durezza della prova il principio che aveva così ben enunciato una trentina di anni prima nella tranquillità del monastero:

Bisogna lodare e accettare tutte quante le opere della provvidenza con semplicità e senza indagare, in modo degno di Dio e vantaggioso per noi, e credere che tutto ciò che avviene, avviene bene, anche se il perché ci rimane inafferrabile ⁵².

Risulta così dai fatti che fede nella provvidenza per Massimo non è fonte di rassegnazione passiva, ma forza di partecipazione fattiva e coerente al compimento, nella storia, del mistero di Cristo, unione vivente tra Dio e gli uomini nella carità.

⁵¹ Ep. C (PG 90, 132C).

⁵² Amb. Io. 10 (PG 91, 1193B).

PANAYOTIS CHRISTOU

MAXIMOS CONFESSOR
ON THE INFINITY OF MAN

I have chosen my subject for this conference, stimulated by my studies on the writings of Gregory Palamas, which I have edited with the help of a group of my students in Thessaloniki.

Palamas in his attempt to emphasize difference between knowledge of a thing and participation in it, pretended in one of his treatises that those who praise God through knowledge of his uncreated energies are merely pious, while those who participated in them become without beginning and without end by grace *ἄναρχοι* and *ἀτελεύτητοι*. He bases his optimistic perspective mainly on Maximus the Confessor, whose thought rules on a high level over his argumentation during the middle period of his literary activity. Gregory Akindynos, against whom that treatise was addressed ¹, of course rejects this aspect ² and ironically questions how Palamas succeeded in becoming a man without beginning, since all men have a physical beginning ³. In the sequel he refers to that haeresiarch, who was expelled from the Church on the grounds that he merely had said that the human body of Jesus Christ was without beginning and heavenly. He obviously meant Apollinarius.

Palamas needed to return again to this subject and dedicated a few pages of his *Antirretics* ⁴. Though he was more extensive this time, he

¹ Written at the end of 1341 or the beginning of 1342.

² Cod. Monac. Gr. 223.

³ Apud Palamas, *Antirreticos* 3, 4, 7 (ed. P. CHRISTOU 3, 165–166).

⁴ Ibid., 3, 2, 12 ss.

could not state all the complex thoughts, which led Maximos to the formation of his doctrine on this point.

Man may certainly be considered as *ἀναρχος* and *ἀτελεύτητος* in the neoplatonic system, where all beings are of the same essence with the One. They come forth from the One and return to it. In this case however, there is no question of a personal existence, but only the idea of man or the common existence of humanity. The position of Maximos is personalistic and at first it certainly seems strange and inconceivable that man can enter the course of the uncreated. The uncreated is that which really exists, and is not subjected to number and movement, the unique. On the other hand the created is that which came from nothing, which is subjected to number and movement, the multiform⁵. Maximos sententially states this fundamental doctrine of Christian theology: «the distance and difference between the uncreated and the created is infinite»⁶. The words he uses in this reference *κτιστόν* and *ἄκτιστον*, differing from each other only by the privative alpha-prefix, express two realities not merely different, but strange to each other, two realities standing on two levels which do not meet each other anywhere. By limiting his reference only to man he characterises this distance as immense, as a «chasma», as a gulf: «there is a real «chasma», tremendous and great, between God and man»⁷.

It is not very difficult, though, to understand that the opinion of Maximos on the dignity of man is suitably set in the whole system of his doctrine, and even constitutes its height. Indeed a title like «the cause of creation towards God» might be the most convenient inscription at the top of his entire literary production. True to the eastern orthodox tradition, he presents relations between the two categories of existence, the divine and the worldly, in a two-fold manner, i. e. at the same time strange to each other and in close contact. In this way he could escape the danger of dualism, either philosophical or gnostic. He especially thinks of man as one who combines and mediates between the two extremes and who by beginning with the removal of his own division into male and female might unite all the other divisions in the universe and reach God as the cause of all⁸. The relation between the uncreated and created nature, is expressed in terms of transcendence as well as

⁵ Cf. Carit. 4, 9; PG 90, 1049B.

⁶ Amb. Io. 7; PG 91, 1077A.

⁷ Ibid. 10; PG 91, 1172A.

⁸ Ibid. 41; PG 91, 1305.

goodness. In the first case, we might point out that the uncreated nature remains inaccessible as infinitely surpassing the created nature; in the second, we might point out that the uncreated nature essentiated and produced the knowledge preexisting eternally in itself ⁹.

Goodness transferred to the level of created beings receives the name of ἔρως from Maximos. This name expresses all the impulse of creation toward its perfection and acts in both directions being ἔρως of God and ἔρως of man. «The divine as being eros and agape, is moved, while as an object of eros and agape, it moves towards itself those who are capable of receiving eros and agape. To state it clearer, it is moved with the aim of causing an inward relation of eros and agape in those who are capable of receiving this activity and moves as naturally attracting the desire of those who are moved for this reason» ¹⁰. Goodness is the cause of creation; eros is its perfecting power.

All beings, although they have come forth from nothing according to the will of God and in appropriate time, have their λόγοι, reasons, preexistent eternally within the one Logos, i. e. within God ¹¹. Each one was made according to a corresponding reason, its logos, which defines its genesis and its essence. From this origin, creation dynamically rushes to its completion.

The term Logos, with its long tradition both prechristian and Christian, takes a particular meaning in Maximos connected with his teaching on image, likeness and participation ¹². «All beings have a preliminary participation in God, according to the analogy of their creation, especially rational beings, which according to the reason of creation, are seated in God himself and therefore are called μοῖρα Θεοῦ, particle of God» ¹³. «Every man is a μοῖρα Θεοῦ, but not under any condition: he was created as a μοῖρα Θεοῦ and remains as such as long as he moves according to his logos, otherwise he collapses and may return again to non-being» ¹⁴. At any rate, the logoi constitute the first found-action of mans ability to be raised above his natural state. By «raised above his

⁹ Carit. 4, 4 and 5; PG 90, 1048 D.

¹⁰ Amb. Io. 23; PG 91, 1260 C.

¹¹ Amb. Io. 42; PG 91, 1329 A. Cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*. The theological anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965, 78–81. I.-H. DALMAIS, *La théorie des logoi des créatures chez S. Maxime le Confesseur*, in: *RSPTh* 36 (1952) 244–249.

¹² *Commentary to On the Divine Names* 2, 3; PG 4, 352.

¹³ Amb. Io. 7; PG 91, 1080 A.

¹⁴ *Ibid.*; PG 91, 1081 C.

natural state» we mean an elevation which transforms nature to person, the φύσις to πρόσωπον. This is another fundamental distinction in the theology of Maximos, followed, by a number of other conjunctions, like κίνησις and ἐνέργεια, φυσικὸν θέλημα and γνωμικὸν θέλημα, εἰκῶν and ὁμοίωσις.

Nature or essence, is the common content of all species; person or hypostasis is the nature, together with its distinctive marks in each individual¹⁵. Here anthropology corresponds to theology, in which the divine nature hypostasised in the three persons.

Movement is a distinctive property of creation, beginning with the foundation of the world as its consequence and involving a state of change. Everything which moves is subject to change and naturally God being immovable is unchangeable¹⁶.

A basic category of movement is time, which is unfolded alongside movement, and measures the life of the world. Time and perpetuity χρόνος and αἰωνιότης are categories of creation while eternity is a category of God. Being above any relation, God is above time and age. He is eternal «as are all His energies»¹⁷.

Now this movement belongs to the nature of created things, the rational as well as the perceptible ones, though different in each case¹⁸. In rational beings, it is combined with the distinction between the categories of nature and person. As we proceed from nature to person it is transformed into energy.

Though Maximos also accepted energy as a capacity of nature, he does so only in a special case and under terms which facilitated his aim in facing the doctrine of his adversaries about a unique energy in Christ. In Christ each nature has its own energy, not as a nature, but as a correspondence to a person. And indeed, the divine nature is a person, while the human nature, not even a particular person, was developed to such a degree, that it had its movement raised into an energy.

Thus, in general, Maximos does not consider movement and energy as identical; in his mind, the second is a personal elaboration of the first and every created nature is defined by its energy¹⁹. The same termino-

¹⁵ Opusc. 23; PG 91, 264–265.

¹⁶ Cap. Theol. 1, 68; PG 90, 1108C.

¹⁷ Ibid. 48–49; 1100C–1101A.

¹⁸ Amb. Io. 7; PG 91, 1072B.

¹⁹ Amb. Th. 5; PG 91, 1057B. Cf. THUNBERG, 94.

logy was used by John of Damascus one century later ²⁰. For Maximos, nature without energy would be something absurd, as later it would be for Gregory Palamas. And movement as expressed in each particular being by its own energy, is a power which leads to a purpose, either positively or negatively.

The division of will into two categories corresponds completely to the previous distinction between movement and energy. Natural will is a capacity of the natural being, both appetitive and cohesive, of all properties which belong to the category of nature ²¹. On the other hand the gnostic will is a self determining impulse, executing the turns towards either direction and also a capacity of person ²². The natural will is, therefore, connected with nature and movement, while the gnostic will is connected with person and energy ²³.

Maximos places the distinction between image and likeness in the same frame. The first belongs to the category of nature and exists in the space between being and well-being, *εἶναι* and *εὖ εἶναι*, while likeness belongs to the category of person and points to the perfection of man. It is worth citing a very characteristic chapter of his on this subject:

God, in bringing into existence the rational and intellectual beings, communicated four of the divine attributes, in order to support, to guard and to preserve beings: being, ever-being, goodness and wisdom.

Two of these, being and ever-being, were offered to essence. The other two, goodness and wisdom, were offered to the gnostic capacity, so that creation became by participation that which God is by essence. That is the reason why it is said that man has been made in the image and likeness of God: In the image as being of the being and as ever-being of the ever-being, if not without beginning certainly without end, and in the likeness, as good of the good and as wise of the wise, one by grace of the one by nature. Every rational nature is in the image of God, while only the good and the wise are in the likeness ²⁴.

According to this type of theology, being and ever-being have been offered to the nature (or essence) and therefore they became properties of the rational beings by nature. The meaning of the image is exactly

²⁰ De fide orth. 3, 15; PG 94, 1048.

²¹ Opusc. 3; PG 91, 45D.

²² Ibid. 16; PG 91, 192.

²³ Cf. J.-M. GARRIGUES, Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme, Paris 1976, 91f.

²⁴ Carit. 3, 25; PG 90, 1024B.

this, that created essence received the properties of being and ever-being, the second, though, not without end. All rational beings have been created in the image of God, which belongs to their nature. The other two properties, goodness and wisdom, have been given to the gnostic capacity, i. e., to energy. Rational beings are not automatically by their creation endowed with these properties, but obtain them through their free operation; these are ingredients of likeness to God, being attained only by grace. Likeness is connected to personal freedom and consequently belongs to the category of person. The person is not something completed in advance. Rather, it is formed through hard struggle, aiming at elevation of nature, or rather at its surpassing. For man to form his personality means to transform his movement to energy, his natural will to gnostic will and his image to the likeness to God; it means to be elevated to the level of God and converse with him, person to person.

The purpose put in front of man illuminates clearer Maximos' aspect of a close connection between man and God. The fact that man was made as a particle of God is not a sufficient property and, if this is not accompanied by a participation in the divine glory, it remains meaningless. The Confessor clearly defines man's purpose in analysing the mystery of Christ. He says that the great and hidden mystery is the *προεπινοούμενον τέλος* for the sake of which God produced the essence of beings. It is, namely, the hypostatic union of God and man in Christ ²⁵. Certainly, the exact meaning of this passage is given a reverse interpretation, when one concludes that the purpose of man's creation is his union with God of which the hypostatic union in Christ was to be the archetype.

The destiny of man is the communion of the divine nature and the participation in the eternity of God, attainable through God's implanting the respective logos into man in his creation and through his energy within the world as a whole. The distinction according to the *λόγος φύσεως* is sharply contrasted with the uncreated, while the distinction according to the *τρόπος υπάρξεως* is not separating but unifying. God is that which is participated in; his energies are goods which may be participated in by rational beings ²⁶. The achievement of man's high destiny is realized in the terms of that dialectical relation between *μετεχόμενον* and *μεθεκτόν* and *μετέχον*.

²⁵ Qu. Thal. 60, PG 90, 620–621.

²⁶ Cap. Theol. 1, 48; PG 90, 1100–1101.

The five great divisions of nature ²⁷ were put before man as a labor for unification «by the proper use of the natural faculties» ²⁸. Beginning with his own division into male and female, he should by an apathetic relation to the divine virtue shake off his nature and become simply «bare man»; then, proceeding through the other divisions he could, at the end, unite the created nature to the uncreated, revealing these two as one and the same by virtue of grace ²⁹. However, the first man not only was unable to secure a unification of the remaining elements, but even failed to approximate to his prototype, because he was not ready to use properly his natural powers. Therefore, instead of subjecting his senses to himself, he was subjected to the perceptible world, led to further division and came very nearly to non-being ³⁰. And ever since, all of humanity has followed the same way. In this situation another extraordinary process was initiated: to be not according to nature, nor against nature, but above nature. God himself became man in order to unite the divided and to show the reasons by which it would be possible for union to be realized. The Logos of God became «a perfect man out of us through us to us, possessing all our properties, except sin» ³¹. Of particular importance in this reference is a second paradox; namely, that Christ, through his incarnation, makes human nature another mystery. He elevates it with himself and transforms it ³². However, elevation has not been realized once for ever. According to the personalistic view of Maximos, God and man are *παραδείγματα ἀλλήλων*, examples of each other. God makes himself man out of love for men as much as man deifies himself out of love for God; and God lifts up man to the unknowable as much as man manifests God, invisible by nature, through his virtues ³³. There is one person that imparts grace and another that receives grace; on the other hand, man in general and also each person separately is the one that has given to Christ humanity and Christ is the person that has accepted it.

²⁷ Uncreated and created, reasonable and perceptible, heaven and earth, paradise and œcumene, male and female.

²⁸ Amb. Io. 10; PG 91, 1148 A.

²⁹ Ibid. 41; PG 91, 1305–1308.

³⁰ Ibid., PG 91, 1308 C.

³¹ Ibid., PG 91, 1308 D.

³² Amb. Th. 5; PG 91, 1048 D–1049 A.

³³ Amb. Io. 10; PG 91, 1113 BC.

The one by receiving the human nature enters the creation and the other by achieving a union of his nature with the divine enters the realms of the uncreated. The one descends; the other ascends. Here we find the correct explanation of Maximos' aspect about the position of the incarnation in God's design. On the basis of what has been said in the last few lines one can conclude that the cause of the incarnation should be found in man's fall and its purpose in man's restoration. However, this would be contrary to Maximos' statement that the incarnation of the Logos was the *προεπινοούμενον τέλος*, being found eternally in the divine design. Indeed, since man's purpose was *theosis*, which he was not able to achieve by his own means, the descent of God to man would be necessary under any circumstance, in order to facilitate man's ascent. Incarnation is the perfection of man ³⁴. Man's sin and fall were a fact which did not cause a new decision by God, but added a detail to the eternal design. This is a further elaboration of Athanasius' teaching on the subject as in the *De Incarnatione Verbi*.

Under conditions prevailing after Christ's incarnation, three factors move and influence the human will. God, nature, and the world ³⁵. Man remains stagnant if his will is subjected to nature; he becomes mere flesh, if it is conquered by the world; he becomes God by adoption, if it is attracted by God. Therefore, his pursuit is to surpass first the world and then his own nature, in order to reach God. For, these factors do not act by force, but rather propound their motives before man's will. What is of the greatest importance in the process of regulating his life is the *αὐτεξούσιον*, i. e. the self-determining power, the faculty to transpose appetite from the allowed to the forbidden, from the good to the bad, and conversely; the right to choose between «being attached to the Lord and become one spirit and of being attached to the prostitute and become one body» ³⁶. Free choice means a contesting process in the midst of a variety of conditions which are defined by the attitude towards the threefold general law. The third law, i. e. that of grace, prevailing preeminently on the field of virtue, teaches the immediate imitation of God and leads to divinization through transformation of nature. Virtue is not a good within the nature or according to nature, but above nature; it is a surpassing of nature and fights against nature, in order to remain

³⁴ A. Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, 96f.

³⁵ Ep. 9, PG 91, 445.

³⁶ Amb. Io. 7; PG 91, 1092D.

unsubdued, as the true theory fights against time and age. The divine likeness comes forth from these two powers, i. e. θεωρία and ἀρετή, theory (or gnosis) and virtue ³⁷.

The path way is a continuous elevation towards God, from power to power and from glory to glory, beginning with movement given by God and advancing to eros and ecstasy until the traveller is incorporated within the loved one. Eros is the highest stage of man's love for God and of God's love for man. All virtues contribute to the divine eros, and most of all pure prayer, through which the mind obtains wings to pass outside all things and to be elevated from the human things to the divine. So man becomes able to follow Jesus Christ in his ascent to heavens ³⁸. The one who has been purified by practical philosophy, was taught by natural theory and lastly was led to mystical theology, meets God ineffably in ignorance as within γνῶφος, obscurity. Such a one has already become Moses: a spiritual Moses ³⁹.

As has already been said, movement is a means for pursuing a high purpose, in man's case, perfection. The end is found in the ascent of Creation to God, where rest is prevailing as a consequence and completion of movement. Man's path-way testifies that beginning and end are one and the same ⁴⁰. Movement begins with time and rest begins with termination of time; therefore, beginning and end meet each other at one point. And since the beginning defines the movement as caused by the creation of things, it rightly was called also end, where the motion comes to rest as in the movement of things. In this way man searching for his end, his final goal, naturally reaches the beginning which is identified with the end. This proceeding from movement to rest means a transition from time to eternity, a surpassing of the separation between the created and the uncreated, a passage to God, who lies behind time, movement and alteration. This is the κατάπαυσις or σαββατισμός i. e. cessation.

Not all things cease to move, however, but only those governed by time while the things of virtue, being outside time, proceed for ever and, even if they be terminated, move again towards a new increase, for the ends become beginnings of other advances. The state of rest, which is

³⁷ Ibid. 10, PG 91, 1140 A.

³⁸ Cap. Theol. 2, 18; PG 90, 1133 B.

³⁹ Amb. Io. 10; PG 91, 1149 BC.

⁴⁰ Qu. Thal. 59; PG 90, 613 C.

absolute in the ideal world of Plato and Origen, here in the world of spiritual perfection of Maximos is relative. It is an ἀεικίνητος στάσις and στάσιμος κίνησις, an ever-moving rest and an ever-remaining movement ⁴¹. Spiritual perfection is without term, as Gregory of Nyssa had taught long ago ⁴².

Maximos, in his attempt to elucidate the state of transcendental life, offers the examples of St. Paul and Melchisedek, stressing the second even much more emphatically. Melchisedek, king of Salem, being presented in the book of Genesis as without genealogy, received in time a messianic character. In the Epistle to the Hebrews he is said to be fatherless, motherless, without generation, having neither beginning of days nor an end of life and likened to the Son of God ⁴³.

Transition to eternity is not just an eschatological question for it belongs to the sphere of spiritual operation, which is independent of temporal or non-temporal conditions. Time and space may be abolished at any point of human life, even on earth, if they are surpassed by reason and virtue. The gulf between God and man is bridged, even when man is still within this world of change and corruption, within the flesh, on the sole condition that he has been removed through his own will from flesh and world ⁴⁴.

The adjectives fatherless, motherless and without generation were not attributed to Melchisedek «for the sake of natural and chronical properties», which characterize father and mother and generation, beginning and ends of days, i. e. things which have been abolished by Melchisedek himself. They were given to him «for the sake of divine and blessed properties», for the sake of virtue, through which he transformed his species. In other words he was named so, not on behalf of his nature created out of nothing, according to which he began and ended his life, but on behalf of the divine and uncreated grace, which comes forth from the eternal God and exists forever, above any nature and any time. Man is recognized as having been begotten «gnomicly» in his integrity only through his uncreated grace, having attained that state, because he preferred virtue to his nature. So, he was begotten by the Logos in the Spirit to the divine and endless and immortal substances of God and this

⁴¹ Ibid. 65, scholion 44; PG 90, 781 C.

⁴² Vita Mos.; PG 44, 300 D.

⁴³ Hebr 7, 1–22.

⁴⁴ Amb. Io. 10; PG 91, 1172 A.

brings in itself truly the likeness of God who has begotten him ⁴⁵. The one who has mortified his earthly members dies and rises with Christ ⁴⁶. And since he has declined wordly goods and mortified the earthly members, he has ceased to reproduce in himself the life measured by time which has a beginning and an end, and is shaken by a multitude of passions. He abandoned these, for the sake of the better, the divine and eternal life of the Logos who dwelled in him ⁴⁷. Being released from the bonds of time, he is freed in both extremes and so he becomes not only without end – an aspect easily understandable – but also without beginning, since beginning falls into the frame of time which was abolished. The end of times and ages is the complete unity of the genuine beginning with the genuine end within man who is saved. And since genuine beginning and end are just God, unity between these two elements within men who are saved constitutes a unity with God. Therefore, we observe first the choosing of things, then the complete unity between beginning and end, and finally theosis ⁴⁸.

The one who receives the gifts of the incarnated Logos once, through the sacraments, is forever united with him and keeps his hypostasis forever inside his soul. For Christ is all the time begotten in him secretly and he makes of the soul who begets him a virgin mother ⁴⁹. Having the God-man permanently within himself, he is in a continuous and perfect contact with the divine. The one who is able to be elevated into the heavens through the divine Logos, who descended on earth for this purpose; he becomes God just as God became a man ⁵⁰. When he supersedes nature, he becomes by grace what the giver of grace himself is by nature; after he stops his natural operations, according to flesh, according to sense and according to mind, he becomes God through participation in the divine grace. So in the proportion of his participation in the theosis he is also deified in soul and body; this is the uncreated *θέωσις*, divinization, which is offered to the worthy. And just as divinization is a divine energy without beginning and end, so also is the person who is deified.

⁴⁵ Ibid.; PG 91, 1140 CD.

⁴⁶ Ibid. 47; PG 91, 1360 CD.

⁴⁷ Amb. Io. 10; PG 91, 1144 C.

⁴⁸ Qu. Thal. 59; PG 90, 609 A.

⁴⁹ Or. dom.; PG 90, 889 C.

⁵⁰ Amb. Io. 60; PG 91, 1385.

PLAISIR ET DOULEUR
DANS L'ANALYSE DE S. MAXIME, D'APRÈS
LES QUAESTIONES AD THALASSIUM ¹

La doctrine spirituelle de S. Maxime, prise non pas comme un simple phénomène historique et littéraire, mais comme une doctrine de vie capable d'enseigner un chemin de *praxis* chrétienne, comme une initiation à un cheminement spirituel, risque de déconcerter sous bien des aspects. Alors que dans «l'avènement philocalique» ² dans les Eglises orthodoxes elle joue, encore de nos jours, ce rôle de guide spirituel, la recherche sur S. Maxime, forcément, la considère bien plus sous l'aspect des sources et des influences multiples qui y sont intégrées. Si importante que soit la recherche des sources, avec ses résultats imposants, grand est aussi le danger d'oublier un aspect qui constitue pourtant un élément essentiel d'une vraie recherche: le simple fait que notre auteur a d'abord voulu *dire quelque chose*, enseigner une réalité perçue dans la foi, par l'intelligence et par l'expérience ³. Quelles sont alors les conditions de compréhension de cette réalité dont il parle?

¹ Nous limitons notre thème sur les qu. Thal. parce que ce n'est qu'en cette œuvre que le couple *ἡδονή – δδύνη* constitue un thème central. Son absence, sous cette forme élaborée, des *Ambigua* demanderait explication. Dans les *Centuries* sur la charité, le thème affleure sans être exploité: voir II, 65; III, 82; de même *Or. dom.* 908 BC.

² Si la place de S. Maxime dans la Philocalie grecque est importante, la Philocalie roumaine lui réserve une place encore bien plus grande: cf. A. SCRIMA, L'avènement philocalique en Roumanie, in: *Istina* 1958, 295–328; 443–474.

³ Cf. Ep. 19 (PG 91, 596 BC); V. CROCE, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milan 1974, 91. Sur l'importance de l'expérience cf. P. MIGUEL, Πείρα. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Maxime le Confesseur, in: *Studia Patristica*, Vol. VII, Berlin 1966, 355–361.

Notre but, ici, est d'approcher la *chose*, la réalité envisagée par S. Maxime lorsqu'il analyse le couple *plaisir et douleur*. D'autres ont déjà relevé l'originalité de cette analyse⁴. Il semble bien que nous puissions entrevoir, à travers elle, quelque chose de l'expérience propre de Maxime, une perception qui n'est pas uniquement tributaire des traditions philosophiques et spirituelles dont notre auteur s'était imbibé, mais qui relève de son propre cheminement spirituel. Mais en même temps Maxime parle de la dialectique du plaisir et de la douleur comme d'une chose qui s'impose par l'expérience tout à fait commune et accessible à tous. Et en effet, son analyse a gardé, nous semble-t-il, une fraîcheur, une sorte d'évidence pour le lecteur du XX^e siècle qui permet à celui-ci d'y retrouver sa propre expérience. Avec quel réalisme Maxime exprime le déchirement de l'homme entre le plaisir qu'il recherche et la douleur à laquelle il essaie d'échapper!

L'homme apprend par expérience que tout plaisir, absolument, a pour successeur la douleur; il tourna tout son élan vers le plaisir; vers la douleur toute son antipathie; pour la première il combattit de toute sa force; de toute son application contre la seconde; espérant (mais c'est impossible), par cette stratégie, les dissocier l'une de l'autre, et avoir la philautie jointe au seul plaisir, exempt de douleur. La passion lui faisait apparemment méconnaître que le plaisir ne peut jamais être sans souffrance⁵.

Maxime est si convaincu de l'universalité de cette expérience qu'il utilise le « nous » inclusif de toute l'humanité:

Car voulant fuir la pénible sensation de la douleur nous nous réfugions vers le plaisir pour tenter d'apaiser la tourmente de la douleur qu'éprouve notre nature. Or, en nous efforçant d'émousser les mouvements de la douleur par le plaisir, nous ne faisons que confirmer la cédule de notre dette qui nous est contraire (cf. Col 2, 14), puisque nous ne pouvons avoir le plaisir séparé de la douleur et des peines⁶.

⁴ L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 167: «His play with the words ἡδονή – δόνη is particularly original»; 168, n. 7: «It is Maximus who has made it a fixed element in his system»; cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, 115. Le rôle d'élément de système du couple plaisir – douleur dans qu. Thal. pourrait être structurellement comparé au rôle systématique du couple uti – frui chez S. Augustin.

⁵ Qu. Thal. Prol., 256 A (LAGA-STEEL 31, 251 – 33, 260); trad. I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité*, selon S. Maxime le Confesseur, Rome 1952, 61.

⁶ Qu. Thal. 61, 629 D–632 A.

Il est encore de l'expérience commune que la récolte de plaisir est bien pauvre comparée à l'abondante moisson de douleurs et de peines ⁷. La description de cette expérience appelle une analyse de ses causes. Elle sera bien différente selon la «vision du monde» avec laquelle on la regarde, et même, elle sera *vécue* différemment selon le sens que l'on peut lui attribuer. Si Maxime situe la dialectique de plaisir et douleur d'une façon bien différente que par exemple Freud avec sa distinction du principe de plaisir et du principe de réalité, cela ne tient pas uniquement à la distance chronologique et culturelle qui les sépare, mais aussi et d'abord à une «protologie» et une «eschatologie» différentes.

En effet, le phénomène de la recherche vaine du plaisir s'éclaire seulement lorsqu'on le regarde à la lumière de ce que la Révélation dit sur l'homme avant la chute, sur sa chute et sa rédemption par le Christ. La *nature* de l'homme, à laquelle S. Maxime se réfère sans cesse lorsqu'il distingue dans l'expérience du plaisir ce qui est *κατὰ φύσιν* et ce qui est *παρὰ φύσιν*, n'est pas une simple donnée d'observation: la «nature humaine» comme point de référence du diagnostic sur l'expérience de plaisir et douleur se découvre à la lumière de sa «protologie» et de son «eschatologie».

Or il nous semble important de rappeler que les explications du phénomène de plaisir et de douleur qui jouissent aujourd'hui d'une certaine plausibilité culturelle ne se passent pas non plus d'une protologie (p. ex. chez Freud, la théorie du meurtre initial du père; chez R. Girard celle de la violence initiale; ou tout simplement la théorie évolutionniste, hautement «protologique») ni d'une eschatologie (marxiste, évolutionniste etc.) pour comprendre ce que l'homme vit quotidiennement. Or la protologie que propose la foi chrétienne, la doctrine de la chute et du péché originel, sont si étroitement liées à l'analyse du fait humain que celle-ci devient inintelligible sans celle-là. L'attitude chrétienne par rapport au plaisir, au corps et au «monde» prête nécessairement à malentendu si elle n'est pas comprise à l'intérieur d'une vision du destin de l'homme entre la chute et la rédemption.

En effet, cette attitude est aujourd'hui d'emblée soupçonnée d'être négative et pessimiste. Le plaisir semble être mal vu par le christianisme, un mal à fuir, et la douleur semble jouir d'une estime excessive et même malade. La lecture superficielle des Pères du désert, des «pères nep-

⁷ Qu. Thal. 5, 277 CD (LAGA-STEEL 65, 9-26): exégèse de Gn 3,17-19.

tiques»⁸, semble bien confirmer ce préjugé. En plus, il est devenu opinion courante que cette hostilité au plaisir, au corps et au monde serait le fait de l'«hellénisation» qui aurait fait perdre au christianisme l'attitude positive du judaïsme face à ces réalités, cédant ainsi à toutes sortes de dualismes, platoniciens, manichéens ou autre⁹.

Il n'est pas notre propos de réfuter des slogans aussi superficiels. Essayons plutôt de faire ressortir l'étonnante cohérence de l'analyse de Maxime et la fraîcheur spirituelle et humaine de son enseignement. Regardons d'abord quelle lumière Maxime trouve dans le recours à la chute originelle pour éclairer l'expérience humaine concernant le plaisir et la douleur.

Puisque le premier homme a détourné le mouvement vers la fin (c.-à.-d. Dieu) de l'acte (ἐνεργείας) de ses puissances naturelles, il est tombé malade de l'ignorance de sa propre cause (αἰτίας). Il se croyait lui-même être Dieu, par le conseil du serpent dont il aurait dû se tenir éloigné selon le commandement divin. Ainsi donc devenu transgresseur et ignorant de Dieu, il mélangeait avec toute sa dimension sensible (αἴσθησιν) toute sa capacité (δύναμιν) spirituelle et il introduisait ainsi la connaissance (γνώσιν) du sensible, composée et nuisible, affectée par les passions, «et il devenait comparable aux bêtes insensées et leur devenait semblable» (Ps 48, 13 LXX). A tous égards il fait, il cherche et il veut désormais la même chose qu'eux. Et plus grande encore est sa déraison: il échangeait ce qui correspond à la nature pour ce qui est contraire à elle.

Plus l'homme recherchait la connaissance des choses visibles selon la seule connaissance sensible (αἴσθησιν), plus l'ignorance de Dieu le ligotait. Et plus il serrait le lien de cette ignorance, plus il s'attachait à l'expérience de la jouissance (ἀπολαύσεως) sensible des choses matérielles ainsi connues. Et plus il était rempli de cette expérience, il attachait son amour (ἔρωτα) à la philautie née de celle-ci. Et plus il chérissait prudemment l'amour de la philautie, plus il inventait de manières à donner consistance et durée (συστάσεως) au plaisir (ἡδονῆς) qui est le rejeton et le but de la philautie. Et puisque le mal périt toujours ensemble avec les comportements qui lui ont donné consistance, l'homme découvrit par l'expérience que tout plaisir, absolument, a pour successeur la douleur ... (suit le texte cité sous n. 5)¹⁰.

⁸ C'est la désignation pour les auteurs retenus dans la Philocalie.

⁹ Cf. A. GRILLMEIER, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: id., Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg/Br., 1975, 423–488.

¹⁰ Qu. Thal. ProL., 253 C–256 A (LAGA-STEEL 31, 227–251).

A l'origine de la dialectique du plaisir et de la douleur, il y a donc un détournement du mouvement des puissances naturelles de l'homme. Cela signifie d'emblée que cette dialectique n'est pas l'indice de la finitude de l'homme comme telle; elle ne résulte pas d'une sorte de «chute ontologique» (de l'Un vers le multiple, de l'éternel dans le temporel) qui serait constitutive de l'être humain. La dialectique du plaisir et de la douleur, et plus largement, celle du devenir et du périr – pour Maxime, cela est étroitement lié – est le résultat du détournement volontaire de Celui qui est la cause (αἰτία) et le but (τέλος) de l'homme. Ces puissances sont fondamentalement bonnes, même si elles peuvent être librement tournées vers un mauvais usage ¹¹.

D'après Qu. Thal. 1, se référant à Grégoire de Nysse, les πάθη ne seraient pas créés avec l'homme ¹². Cela ne signifie pas que le παθητόν comme tel ne fasse pas partie de la nature humaine ¹³; c'est l'usage qu'en fait librement l'homme qui fait naître les passions, dont le plaisir et la douleur ¹⁴. Mais la δύναμις capable de jouissance et de plaisir est essentiellement bonne ¹⁵. Il n'y a pas seulement une jouissance juste et légitime de la nourriture, de la boisson, du sommeil etc., jouissance de choses «nécessaires pour la subsistance de la nature, utiles pour l'acquisition des vertus» ¹⁶; il y a, plus encore, une θεία ἡδονή dont l'homme porte en lui le désir et dont il est capable ¹⁷.

La recherche désespérée d'un plaisir pur, sans trace de sa négation, la douleur ¹⁸, n'est pas mauvaise en soi, elle le devient quand l'homme

¹¹ Cf. Qu. Thal. 61, 628 A, cité plus bas sous n. 25.

¹² 269 A (LAGA-STEEL 47, 5 sv.).

¹³ Cf. les textes chez W. VÖLKER, 90, n. 6.

¹⁴ Maxime revient souvent sur ce thème de la χρήσις, la παράχρησις des puissances de l'homme; cf. W. VÖLKER, 119.

¹⁵ Cf. Qu. Thal. 55, 541 B: les passions mauvaises et contre nature οὐκ ἐχόντων ἄλλην ἀρχὴν ἐν ἡμῖν πλην τῆς κινήσεως τῶν κατὰ φύσιν παθῶν.

La recherche a, depuis VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Einsiedeln 1961², 191–194, relevé ce caractère essentiellement bon des πάθη: L. THUNBERG, 166; I. HAUSHERR, 61; W. VÖLKER, 111.

¹⁶ Qu. Thal. 55, 541 A (LAGA-STEEL 487, 127–489, 134); cf. ibid., l'identification d'ὄρεξις et de plaisir: ... αἱ κατὰ φύσιν ὀρέξεις καὶ ἡδοναί, μὴ φέρουσαι τοῖς κεκτημένοις διαβολήν (LAGA-STEEL 487, 125 sv.).

Maxime insiste sur l'importance de cet élan de plaisir pour la vie vertueuse; cf. Qu. Thal. 1, 269 BC (LAGA-STEEL 47, 18–33).

¹⁷ Qu. Thal. 61, 628 B.

¹⁸ Λύπη γάρ ἐστι, κατ' ἐμὲ φάναι, διάθεσις ἡδονῶν ἐστερημένη; Qu. Thal. 58, 593 A. L'emploi de λύπη au lieu de ὀδύνη n'est pas tant conditionné par le quaternaire stoïcien des passions, mais par le λυπηθέντας de 1 P 1, 6 de la question de Thalassius. Par ailleurs, Maxime préfère le couple ἡδονή – ὀδύνη.

cherche le plaisir là où, essentiellement, il ne peut le trouver qu'amalgamé avec l'expérience de la douleur : dans le monde sensible et corruptible. Mais le fait même que l'homme puisse engager sa capacité de plaisir dans une orientation fausse présuppose que cette capacité soit en elle-même conforme à sa nature ¹⁹. Ceci est encore la condition pour que, dans la vie spirituelle, le plaisir puisse jouer un rôle salutaire ²⁰.

Cependant, il ne fait pas de doute que le plaisir, dans sa forme habituelle, est bien loin d'être salutaire. S'il peut le devenir ²¹, ce n'est qu'au prix d'une profonde transformation. Tel qu'il apparaît dans la «généalogie du mal», il est le *γέννημα* et le *τέλος* de la *philautie*, racine de tout mal ²². C'est cette origine du plaisir qu'il nous faut envisager de plus près.

Ce qui frappe, je pense, bien des lecteurs contemporains, dans cette analyse de S. Maxime, c'est la grande sévérité avec laquelle est jugé tout le domaine de l'*αἴσθησις*, de la connaissance sensible et du monde sensible. La chute causée par la désobéissance d'Adam est comprise comme une conversion totale de l'homme vers le *sensible*. N'est-ce pas là l'indice d'une «hellénisation» du message biblique, ce lien étroit entre la désobéissance et la conversion au sensible, entre des motifs bibliques et des motifs grecs ²³? De telles coupures entre «biblique» et «hellénistique» risquent de voiler la pertinence de l'approche du phénomène même dont parle Maxime et que nous essayons de mieux entrevoir.

Au début de sa réponse à la question 61 de Thalassius, Maxime résume dans une formule très concise le lien entre chute et conversion au sensible :

¹⁹ Cf. n. 15.

²⁰ Qu. Thal. 58, 600 A (texte repris dans la compilation des 500 chapitres : IV, 10, 1308 BC ; IV, 11 sont les scholies 22–24 à qu. Thal. 58, 604 A) parle de la *σωτηριος ἡδονή*.

²¹ Qu. Thal. 1, 269 B : *καλὰ γίνεται καὶ τὰ πάθη ἐν τοῖς σπουδαίοις*.

²² La présentation à la fois historique et spirituelle du thème de la Philautie chez S. Maxime par le regretté P. Hausherr nous semble exemplaire pour une lecture soucieuse de la *réalité* que le Confesseur envisage.

²³ Nous ne pensons pas, comme VÖLKER, que la conversion vers le sensible explique la chute «auf eine andere Art» que l'explication par la désobéissance, en celle-ci étant «unverkennbar der biblische Einfluß, der hier an beherrschender Stelle steht», alors que l'explication par «die durch die *αἴσθησις* vermittelte Hinwendung zu den *αἰσθητά*» dénoterait «Klänge, die uns von der stoischen Pathoslehre her vertraut sind» (103). Certes, une analyse des influences constate une «Verschlingung verschiedenster geistiger Strömungen» (104), mais l'important est la configuration de ses courants dans une approche d'une *réalité* perçue d'une façon vivante et irréductible aux influences qui ont aidé à la formuler.

Dieu a créé la nature humaine sans créer avec elle ni le plaisir ni la douleur en tant qu'ils affectent sa dimension sensible, son αἴσθησις. Mais Dieu a mis en lui une puissance (δύναμιν) capable de plaisir spirituel; en vertu de cette puissance il pourrait jouir (ἀπολαύειν) indiciblement de Lui. Or, cette puissance (que Maxime qualifie d'ἔφεσις, de désir de Dieu, naturel à l'esprit humain), le premier homme l'a à l'instant même de sa venue à l'existence (ἄμα τῷ γενέσθαι)²⁴, investit entièrement dans le sensible, dans l'αἴσθησις. En faisant cela, il a actualisé en lui-même le plaisir (dont il a reçu la δύναμις), contre sa propre nature, dans le sensible, en y portant, moyennant ses sens (et non pas son esprit!), tout son premier mouvement²⁵.

Pour S. Maxime, cet investissement complet de sa puissance et de son désir de jouissance de Dieu dans le sensible est proprement la chute. Loin d'y voir – de façon hâtive et superficielle – le seul écho littéraire de topoi classiques, l'emphase de S. Maxime nous invite plutôt à y découvrir le reflet d'une expérience poignante, vécue et méditée.

Ce qui frappe d'abord, c'est le caractère total de cet investissement: c'est l'ἔφεσις, l'ὄρεξις fondamentale, l'homme entier qui s'y engage «à fond perdu». La conséquence immédiate est une modification radicale du rapport de l'homme à son propre corps et au monde sensible et matériel. Le sensible devient le lieu d'une attente d'accomplissement, de jouissance, qu'il ne pourra jamais assouvir. D'où l'affirmation de Maxime que le plaisir trouvé dans le sensible sera ἀνυπόστατος, inconsistant, inexistant même²⁶, puisque contre nature, contre l'ἔφεσις naturelle de l'homme. Celle-ci étant destinée à s'actualiser en jouissance de Dieu, elle doit, de par sa δύναμις propre, attribuer au sensible en lequel elle a voulu s'actualiser, des qualités proprement divines. L'homme doit *diviniser* la créature et traduire son élan vers Dieu en un culte divin (λατρεία) rendu à elle²⁷.

Or, cette divinisation de la création au lieu du Créateur, loin de conduire à une attitude révérencielle et humble à l'égard du monde sensible, pervertit paradoxalement le rapport à elle. Car si l'homme doit chercher

²⁴ Sur cette immédiateté de la chute cf. BALTHASAR, 184s., VÖLKER 103, J. BOOJAMRA, Original Sin According to S. Maximus the Confessor, in: St. Vladimir's Theol. Qu. 20 (1976), 19–30.

²⁵ 628 AB.

²⁶ Cf. qu. Thal. 58, 596C; certes, Maxime peut dire qu'Adam a donné «hypostase» au plaisir (qu. Thal. 61, 633 B7), mais c'est une existence trompeuse, vaine, comme celle du mal et du péché (qu. Thal. Prol., 253 AB; LAGA-STEEL 29, 209–219.)

²⁷ Cf. qu. Thal. Prol., 257 B (LAGA-STEEL 35, 312–318); cf. 260 A (LAGA-STEEL 37, 355).

dans le sensible l'accomplissement de son désir de Dieu, il doit le chercher d'abord en cette partie du monde sensible qui porte sa propre existence: son corps. Et dès lors, il défie avant tout son propre corps ²⁸. Tout est désormais référé à la permanence et à la subsistance (σύστασις) de son corps ²⁹, qu'il doit préserver de toutes ses forces, en tant que suppôt et support du plaisir sensible ³⁰. Son amour, sa capacité d'aimer, ne se porte donc pas vraiment vers le monde sensible comme tel: en dernière analyse il n'y cherche rien d'autre que lui-même: il est *philautos*, s'aimant passionnément lui-même.

Or, c'est ici qu'intervient l'enchaînement dramatique du plaisir et de la douleur: cherchant le plaisir qui devrait accomplir son ἔφεσις naturelle, il fait l'expérience que le plaisir sensible est toujours suivi de la douleur. Or, la douleur lui apparaît comme une menace pour sa subsistance matérielle, elle est le signal de la corruptibilité du monde: la recherche du plaisir et la fuite de la douleur sont, dans leur essence, la tentative vaine et désespérée de donner stabilité et permanence à sa propre nature et de se la donner soi-même.

Puisque toute la nature des êtres corporels est corruptible et se dissipe, plus quelqu'un cherche de toutes les façons à lui donner consistance et durée, plus il renforce encore sa corruption. Il craint toujours, même sans le vouloir, ce qu'il aime passionnément (τὸ στεργόμενον); et à travers ce qu'il aime, il entoure de soins, même sans le choisir et sans se rendre compte, ce qu'il n'aime pas et qui dépend de ce qui, par nature, ne peut avoir de consistance et de durée. Et par là il change,

²⁸ Οὐ γὰρ ἄλλως δύνανται τις λατρεύειν τῇ κτίσει, μὴ τὸ σῶμα περιποιούμενος: *ibid.*, 257 B (LAGA-STEEL 35, 318s.).

²⁹ Qu. Thal. Prol., 257 AB (LAGA-STEEL 35, 310); cf. qu. Thal. 43, 412 D–413 A (LAGA-STEEL 295, 48–53); cf. aussi qu. Thal. Prol., 261 C: ... ἀγνοήσαντες τὸν θεὸν, τὴν ἀπολαυστικῶς τῇ αἰσθήσει γνωσθεῖσαν κτίσιν διὰ τὴν ἐξ αὐτῆς τοῦ σώματος σύστασιν θεὸν ἐποίησάμεν ... (LAGA-STEEL 43, 427–429).

Remarquons ici, que ce n'est pas la connaissance du monde sensible qui est mauvaise, mais – comme dira souvent Maxime – son τρόπος, son mode: ἀπολαυστικῶς τῇ αἰσθήσει!

³⁰ Cette compréhension de la quête de l'autosubsistance comme étant suite du péché originel, jette une lumière vive sur cette vision du jeune Marx: «Ein *Wesen* gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht auf eigenen Füßen, wenn es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines anderen, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben *geschaffen* hat; wenn er der Quell meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung», dans: «Nationalökonomie und Philosophie», Frühschriften, Stuttgart 1953, 246.

avec ce qui est passager, aussi la fermeté de son âme qui est emportée, sans trouver fond, avec le fleuve des choses qui passent; et il ignore encore sa propre perdition à cause de l'aveuglement complet de son âme pour la vérité ³¹.

Craignant pour son corps, il se soucie de ce qui le menace: il se préoccupe de la mort, et l'angoisse de la mort le domine ³², mais cette domination de la mort a sa base, son appui (ὑπόθεσιν) dans le plaisir ³³. C'est la recherche du plaisir qui engendre, selon Maxime, la dialectique de naissance et de mort, caractéristique de notre vie terrestre: le devenir est investi de plaisir, le mode du devenir paradisiaque se change en un devenir issu du plaisir ³⁴: la génération sexuelle devient «la mère qui engendre la mort» ³⁵. Génération et mort sont implacablement liées sous un même joug ³⁶.

Cette vision pathétique d'une vie qui est, dès son origine, recherche de plaisir et qui ne fait que renforcer le règne de la mort ³⁷, n'est-elle pas d'un tragique peu chrétien? N'y a-t-il pas, dans cette analyse, une coupure trop forte entre le monde sensible, essentiellement corruptible, et le monde intelligible, seul incorruptible et immuable? N'est-ce pas constamment mettre en danger la bonté essentielle de la création, invisible *et* visible? Cette impression est renforcée lorsqu'on lit, comme chez tant d'autres auteurs anciens, qu'il faut se séparer du sensible et du corporel.

En effet, dès les premiers mots du Prologue des qu. Thal. nous rencontrons ce thème: «Toi (Thalassius), tu as séparé ton âme raisonnablement (λογικῶς) de l'affection (σχέσις) pour la chair et tu as entièrement arraché des sens ton esprit par l'Esprit Saint» ³⁸. Seule une radicale séparation de l'âme par rapport au corps et à ἀίσθησις peut libérer de la mortelle dialectique de naissance et de mort.

Cette doctrine ascétique qui ne flatte pas notre sensibilité a pourtant un but positif. La séparation du sensible n'est pas le dernier mot: la fin est l'intégration du spirituel et du sensible. Mais cette intégration n'est pas à atteindre au niveau du sensible.

³¹ Qu. Thal. Prol., 260 C (LAGA-STEEL 39, 372–381).

³² Qu. Thal. 61, 633 D.

³³ Ibid., 633 C.

³⁴ Ibid., 636 B.

³⁵ Ibid., 632 C.

³⁶ Ibid., 636 B.

³⁷ Voir les admirables pages que BALTHASAR, 176–203, a consacré à cette vision.

³⁸ Qu. Thal. Prol., 244 D (LAGA-STEEL 17, 1–3).

Il est pernicieux de se détourner de l'exigence de cette doctrine spirituelle en la réduisant à une curiosité historique: ce que Maxime veut nous dire, et c'est d'une brûlante actualité, c'est qu'il n'y a pas d'ἁλσθη-τον naïf, innocent et «primitif». Le mythe de la sensibilité (et, pourquoi pas, de la sensualité) pure, non pas «déformée» par la culture, la religion, la raison – mythe bien vivant et prospère – ne tient pas devant l'analyse de Maxime: non pas, parce que ces moines anciens en auraient voulu à ceux qui jouissent de plaisirs dont ils se sont privés, ou qu'ils auraient été des «crypto-manichéens» (cela est bien plus le cas du mythe de la sensibilité naïve), mais parce qu'ils voyaient qu'il n'y a pas de sensibilité pleinement *humaine* au seul niveau des sens, qu'il n'y a pas de plaisir *humain* qui ne soit *que* plaisir des sens. Pour être humain, le plaisir doit être spirituel pour pouvoir être *humainement* sensible: Ce n'est pas la connaissance sensible que rejettent ces moines, mais bien qu'elle demeure seulement sensible.

Dans un très beau passage du prologue des qu. Thal. Maxime explique pourquoi Grégoire de Nysse a pu identifier l'arbre de la connaissance du bien et du mal avec le monde sensible: le monde sensible donne la connaissance du bien s'il est contemplé de façon pneumatique, mais s'il est connu seulement somatiquement il pervertit l'esprit, même s'il procure du plaisir aux sens. Et il poursuit d'une façon qui rappelle le IV^e livre de l'Adversus Haereses de S. Irénée:

Pour cette raison, Dieu a défendu à l'homme de manger de cet arbre, en renvoyant à plus tard le temps de manger son fruit, afin que, comme l'exigeait la justice, il apprenne d'abord à connaître – par la participation dans la grâce, sa propre cause (αἰτίαν). Par cette connaissance (de sa cause) il pourra stabiliser l'immortalité reçue par la grâce dans un état libre de passions et de changements. Devenu alors comme Dieu par la déification, il pourra commencer à se pencher avec Dieu sur les créatures de Dieu sans encourir de dommage, dans une liberté sans crainte. Il accueillera alors leur connaissance comme Dieu, et non pas comme un homme, ayant par la grâce, la même sagesse d'intelligence des êtres que Dieu lui-même, par la transformation de l'esprit et de l'ἁλσθησις vers la divinisation ³⁹.

Le «temps de latence» dont parle Freud, où l'accomplissement du désir est différé pour un temps d'attente et d'identification positive au père afin de devenir capable de devenir comme lui, sans vouloir se substituer

³⁹ Ibid., 257 C–260 A (LAGA-STEEL 37, 338–349). Ce n'est qu'en trouvant en Dieu sa propre σύστασις que l'ἁλσθησις ne devra plus la chercher dans le sensible.

à lui ⁴⁰ – voilà ce que pourrait évoquer ce texte admirable. Ce n'est que l'apprentissage patient, où l'homme se met au diapason de la patience de Dieu qui permettra cette transformation (μεταποίησης) de tout l'homme, esprit et αἴσθησις, transformation dont avait aussi besoin Adam ⁴¹, qui permet d'approcher le monde sensible sans le pervertir en une carrière d'où une connaissance en quête de plaisir ne cherche qu'à extraire du matériau pour sa jouissance (ἀπολαυστικῶς κατ' αἴσθησιν) ⁴². Quelle interpellation pour notre monde caractérisé par un esprit de domination vorace sur le monde visible! Voir le monde avec la sagesse même de Dieu – et la connaissance sensible sera vraiment intégrée!

Ce regard de sagesse, il ne nous est plus accessible sinon par une patiente pédagogie de Dieu où l'*expérience de la douleur* devient un élément majeur. La douleur, le πόνος et la λύπη peuvent nous dissocier de la quête philautique du plaisir. C'est dans le Christ que cette voie s'est ouverte. Le Christ, dont l'existence humaine n'est pas le fruit d'un devenir sous la loi de la ἡδονή (de par sa conception virginale) a fait de sa mort volontaire (qui n'est donc pas la suite du plaisir, «mère de la mort») «le père de la vie» ⁴³.

En ceux qui suivent le Christ, l'usage (χρῆσις) de la souffrance et de la mort peut être transformé «et de cette arme (ὄπλον) (= la mort) qui servait à la destruction de la vie, ils en font, à l'exemple de leur Sauveur, une arme pour la destruction du péché» ⁴⁴. Inversion paradoxale de la dialectique du plaisir et de la douleur: ce que la recherche «philautique» du plaisir doit fuir et nier le plus, cela même peut devenir, par le Christ, «la libération du plaisir et de la douleur» ⁴⁵.

Dès lors, il n'est plus étonnant qu'au début du prologue des Qu. Thal., après avoir loué chez Thalassius la séparation radicale du sensible et du corps, Maxime puisse montrer comment cette inversion lui permet

⁴⁰ Pour une lecture chrétienne de cette «latence» cf. A. BESANÇON, Du modèle chrétien de résolution du complexe d'Oedipe, dans: Contrepoint, Cahier 6, 1972, 79-94.

⁴¹ La «nature», le κατὰ φύσιν, le λόγος τῆς φύσεως est, même avant la chute, tendu vers une perfection qui le dépasse et qui est l'œuvre de la grâce: vers la *déification*. Mais d'autre part, le κατὰ φύσιν ne peut être connu vraiment qu'à la lumière de la grâce qui permet de voir la réalité dans son vrai λόγος.

⁴² Cf. n. 30.

⁴³ «Sa mort, n'ayant pas, pour lui donner naissance, le plaisir pour mère, (ce plaisir dont la mort est la punition), est le père de la vie éternelle»; qu. Thal. 61, 632CD.

⁴⁴ Qu. Thal. 61, 636D-637A.

⁴⁵ Ibid., 629A.

d'intégrer positivement et la *σάρξ*, «devenue la mère des vertus», et l'*ἀϊσθησις*, «rendue source intarissable de connaissance divine»⁴⁶: fertilité inouïe de la chair et du sensible, affirmation osée, placée tout au début d'une œuvre dont le but principal est le chemin de la libération de cette faute originelle qui tient l'homme esclave de la quête du plaisir sensible et de la crainte de la douleur et de la mort.

Postscriptum

Trois mois après le Symposium a paru le premier volume de l'édition critique des *Quaestiones ad Thalassium*, édité par C. Laga et C. Steel. En contrôlant nos citations de cette œuvre nous avons dû faire l'expérience de ce qu'un texte amélioré peut apporter comme corrections aux interprétations spéculatives du théologien. La conclusion de notre communication croyait découvrir une «fertilité inouïe de la chair et du sensible», grâce à la lecture *τὴν μὲν ... τὴν δὲ* que donnait le texte du P. Combefis, paru en 1675 et que confirmait explicitement la traduction du même P. Combefis, en ajoutant entre parenthèse: *id est, carnem ... sensum scilicet*. Le *τὴν μὲν ... τὸν δὲ* que nous lisons dans l'édition critique nous desillusionna: ce sont, de façon bien grecque, l'âme et le νοῦς qui deviennent mère des vertus et source de connaissance. Nous n'avons pas voulu changer pour autant notre texte pour deux raisons: d'abord pour garder le souvenir d'une lecture assez ancienne qui a déjà dû frapper le P. Combefis puisqu'il l'a souligné explicitement; ensuite pour rendre hommage à cette nouvelle édition qui rendra de grands services aux théologiens sans les induire en des erreurs d'interprétations, si profondes puissent-elles paraître au lecteur d'aujourd'hui.

⁴⁶ Qu. Thal. Prol., 244 D.

LARS THUNBERG

SYMBOL AND MYSTERY
IN ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

With particular reference to the doctrine of eucharistic presence

The subject of my paper looks far more ambitious than it really is. I do not intend to present a survey of the use of the terms σύμβολον or μυστήριον in the writings of our Saint, nor a thorough analysis of it. My time of preparation was too short for such an enterprise. To my own comfort, though, I must admit that I doubt that such a survey would contribute very much to the general picture of Maximus – a picture which, by the way, begins to be more and more complete. What I propose to discuss in this paper – and it is certainly just another contribution to a discussion – is a limited, but important, problem – especially in the perspective of the later iconoclastic disputes: *To what extent is Maximus' conception of the Eucharist (and particularly of the oblation and the communion of believers) a realistic or a purely symbolistic one?* It is in attempting to answer that question, that I propose that his understanding of μυστήριον and σύμβολον, of course, should be more closely considered.

I should perhaps start by indicating how I became more acutely aware of this problem. Being for some years now involved in the international dialogue between Lutherans and Catholics, not least about the Eucharist, and being a member of the international commission responsible for this dialogue, I have become more actively aware of the fact that between Catholics and Lutherans there is a basic agreement on the real presence in the Eucharist of the very body and blood of our Lord Jesus Christ and on the mode of that presence as directly linked to the elements of bread and wine, and also on the fact that this realistic understanding is of basic importance for our notion of what happens in the communion

of the believers. We may disagree to some extent on the way in which this presence is come about, and also on the role and function of the faith of the believers in regard to their communion and the efficacy of the sacrament (though these disagreements can be reduced to a minimum), but on what is communicated there is consensus. We have expressed the degree of this consensus in the recent document of the Commission, called *Das Herrenmahl* (or *The Eucharist*)¹.

Historically there has existed far more of a dissensus between Lutherans and Reformed, but since the Leuenberg Agreement of 1973 also between these two positions a considerable amount of *rapprochement* has been reached, precisely because one has been able to agree on a more realistic understanding of the real presence. Now, both Roman Catholics and Lutherans are in an initial phase of dialogue with the Orthodox, and it is thus of great importance to know more exactly, where the positions are in Eastern and Western tradition in regard to the understanding of the Real Presence. The issue of realistic *versus* symbolistic understanding is certainly differently conceived between Eastern and Latin tradition than between, say, Lutheran and Reformed traditions, but there are certainly some similarities between the symbolistic traditions nevertheless, and it seems in precisely this situation to be particularly relevant to analyse the position of such a great figure of the East as St. Maximus the Confessor.

Beside this modern ecumenical impetus for my interest, however, I should like to point also to a more local and personal kind of discussion. My colleague at the Theological Faculty of the University of Aarhus, Dr. Anna Marie Aagaard has for some time been deeply engaged in a study of the later Eastern tradition, and particularly of St. Symeon the New Theologian. And although her focus of interest was more on the theology of icons, she was the one who, having learned that I should deliver a lecture at this symposium, pointed out to me that John Meyendorff in his *Byzantine Theology*, not only stressed, that the symbolistic understanding of Ps.-Denis the Areopagite, of which Maximus is basically dependent (though having a more «realistic» concept of symbol), became a problem to the Eastern church of the 8th century, when the defenders of the images, such as Theodore the Studite had to reject it, but also that Symeon the New Theologian represents a «realistic sacra-

¹ I refer here to *Das Herrenmahl*, 7th ed. Frankfurt am Main-Paderborn, 1979 and the English version *The Eucharist*, Geneva 1980.

mentalism»². Since she herself doubted the last statement, she felt that the whole problem had to be revised, and that the similarities and differences between the Areopagite and Maximus was part of such a revision. Thus, I was prompted to deal with this problem anew, and I found that it was a wise proposal to let this subject coincide with my contribution to this symposium. I am very grateful to Dr. Aagaard for this suggestion, but I am sorry to say that I have not arrived at any final conclusions.

What I propose, therefore, is that we take the discussion up again and look for ways to a possible solution to the problem of Maximus' understanding of the Eucharist, particularly of the character and role of the Holy Communion in the life and development of Christians. In so doing we must start by stating the facts of the problem.

1. Basic aspects of the problem

All Maximus scholars know that a basic problem in regard to Maximus' understanding of the Eucharist proper is the scarcity of source texts. Although scholars like Georg Eduard Steitz³ and W. Lampen⁴ have regarded it possible to construct a Maximian eucharistic doctrine (the one with a negative and the other with a positive result from the traditional point of view), it remains a fact, I think, that – in the words of Walther Völker⁵ – «Maximus never expressed himself succinctly about the Eucharist», but «*sich mit spärlichen, nicht immer eindeutigen Bemerkungen begnügt, die wegen ihres schwebenden allegorischen Charakters und ihrer fragmentarischen Kürze dem Verständnis fast unübersteigbare Schwierigkeiten bereiten*».

Against this fact, it is a bit strange, that Polycarp Sherwood (a very accurate student of Maximus) is able to recognize no less than 12 texts dealing with the Eucharist, out of which 6 are supposed to deal with the problem of communion⁶. For my own part, I have not been able to find

² See John MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London-Oxford 1974, 203 and 75.

³ G. E. STEITZ, *Die Abendmahlslehre des Maximus Confessor*, *Jahrbuch für deutsche Theologie* 11 (1886) 229–238.

⁴ *De Eucharistie-leer van S. Maximus Confessor*, *Studia Catholica* 2 (1926) 35–54.

⁵ W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965, 472.

⁶ See St. Maximus the Confessor, *The Ascetic Life; The Four Centuries on Charity*. Translated and Annotated by Polycarp SHERWOOD, London 1955, 234, n. 336. As a matter of fact Sherwood seems simply to have reproduced this list from Steitz.

more than 4 passages (possibly 5) which deal with the Eucharist proper in its communion aspect, and they are all of the character that a succinct «doctrine of the Eucharist» cannot be constructed on their basis⁷. Thus, indeed, the source basis for our discussion is very meagre. Nevertheless, I will propose later an analysis of these texts, which may indicate some basic Maximian understanding of the Eucharist (and one not necessarily identical with that of the Areopagite!).

Another basic problem is that Maximus in his *Mystagogia* (which is supposed to be his commentary to the Liturgy of the Holy Eucharist) leaves out a proper commentary to the Anaphora itself. He indicates a reason for this, in that he refers to the interpretation of the Areopagite in the *De ecclesiastica hierarchia* of the latter⁸, which he does not want to repeat or compete with (although he actually does comment upon things which the Areopagite also treats at length), but several scholars have not felt content with this explanation; they have rather referred to a *discipline of silence* (relevant both for the Eucharist itself and particularly for Maximus as a lay monk) as the reason for his reluctance. This is the case of e. g. Alain Riou, while Hans Urs von Balthasar is hesitant and René Bornert discusses more openly this possibility. As a matter of fact, such reluctance on behalf of a layman may also be supported by the position of the Areopagite⁹.

Whatever the reason may be, it is a fact that we have no explicit indication of how Maximus interprets the Holy Communion, or how he looks upon the Eucharistic Presence. Of course, one may argue, that precisions at this point were not yet necessary, and that therefore, Maximus' situation is much more free than that of the 8th century; but on the other hand, problems immanent in the theology of Maximus itself should indicate a necessary position-taking. For my own part, I

⁷ Qu. dub. 41; PG 90, 820 A; Myst. 21; PG 91, 696 D–697 A; 24, 704 D–705 A; Epilogue, 709 C and (possibly) Or. Dom., PG 90, 877 C.

⁸ See PG 91, 660 D–661 A.

⁹ See Alain RIOU, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, 165, n. 37; Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2. Auflage, Einsiedeln 1961, 365 (von Balthasar suggests in a parallel consideration that it might be «vielmehr theologische Reflexion, die dem Ausleger verbietet, das, was nur als pure Realität von Christus gestiftet wurde und keineswegs als 'symbolisch bedeutend' aufgefaßt werden kann, in einer Reihe mit dem um des Bedeuten willen von der Kirche Angeordneten anzuführen»); he adds: «Dies letztere wird man annehmen müssen»); René BORNERT, *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris 1966, 105 f.

do think that Maximus has taken a position already, and that, although he may not be explicit about it, he indicates it in his very attitude to the Eucharistic communion. His actual *discipline of silence* points, at least, to a respect for this moment of the Liturgy (from Consecration to Communion) which sorts it out as of another value and relevance than the rest of all the symbolic acts of the Liturgy. But we shall return to that suggestion later, after having analyzed more in detail the few texts we have.

Two things have certainly favoured the ranking of Maximus among those of the «symbolistic» school of interpretation: 1. his reference to the Areopagite as authoritative interpreter of the Mystery of the Eucharist¹⁰; 2. his own symbolistic interpretation of the parts of the Liturgy which he comments upon¹¹. However, for a more precise understanding, we are then bound to discuss, both what the influence of the Areopagite really implies, and the exact interpretation of the few passages where Maximus actually deals with the Eucharistic presence and the character and implications of the Communion. And it is quite clear – also from the delicate way in which Maximus both uses and modifies his predecessors in other aspects of his theology¹² – that only a minute analysis of what Maximus actually says will give sufficient evidence of his own exact position. As to the Eucharist, this work has not yet been done. What I propose here, therefore, is only a small beginning. Some of the frames of reference for such an analysis, however, are obvious. One of these frames of reference is certainly Maximus' theology of the Incarnation of the Logos. Another – linked to it through his understanding of the Incarnation as being three-fold¹³ – is his idea

¹⁰ Maximus' reference is verbally definite, see *Myst. Prooem.*; PG 91, 660 D–661 A and *Epilogue*; PG 91, 716 BC.

¹¹ Here is not the place to discuss the structure of the Liturgy which Maximus has in mind. For this problem, see e. g. BORNERT, *op. cit.*, 106 ff. and Hans Joachim SCHULZ, *Die Byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg/Br. 1964, 69–81 and 85 ff.

¹² Of this delicate procedure of modified acceptance and correction Hans Urs VON BALTHASAR, *op. cit.* and Polycarp SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Rome 1955 have given ample examples, which have been confirmed by later research such as: Lars THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, Walther VÖLKER, *op. cit.*, Alain Riou, *op. cit.*, Juan-Miguel GARRIGUES, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976, etc.

¹³ See Amb. Io. 33; PG 91, 1285 C–1288 A and the comments upon this passage

of the three laws and the synthesis that they imply¹⁴, since Christ incarnated holds it all together, and incarnation, understood in the terms of the council of Chalcedon, implies for man an access to divinity through the modes of this incarnation and, therefore, the world, the Scripture and the Church altogether and in mutual relationship may be interpreted in anthropological terms, according to the *Mystagogia*: all of the world is subsumed under the Logos as differentiated in the *logoi* of things¹⁵; all of Scripture is subsumed under the Logos as differentiated in the *logoi* of the divine economy; the whole of mankind, though differentiated socially and ontologically, and together with the rest of creation separated from the divine world, is subsumed under Christ as its head, who leads it on the way to perfection and deification¹⁶. Consequently, Maximus' understanding of the Cosmos, since the liturgy necessarily takes place within the context of the Cosmos, but particularly his understanding of the Scripture and of the interpretation of Scripture is of importance for our problem, since there the function of images, types and symbols, and their relationship to salvation are at stake in a way, that has to be parallel to that of the Liturgy and the function of the sacraments. This parallellism, however, must be worked out precisely. Finally, there is the frame of reference that is represented by Maximus' understanding of spiritual development. To which stage of this development is the Eucharist and particularly the Eucharistic communion to be related? In other words, is the bodily eating and drinking an expression of the earlier and lower stages of the process of spiritual perfection or do they pertain to all or even to the last stage, and to what extent has communion thus even to do with deification?

Within these contexts or frames of reference in Maximus' theology, we can easily see a number of questions appear in regard to the problem of Eucharistic presence and the importance of the oral communion of the believers. Let me mention some of them (we cannot deal with them all), and at the same time try to indicate the basic structure of my presentation.

in VON BALTHASAR, *op. cit.*, 289f.; I.-H. DALMAIS, *La théorie des 'Logoi' des créatures chez S. Maxime le Confesseur*, RSPPhTh 36 (1952) 249; L. THUNBERG, *op. cit.*, 82 and A. RIOU, *op. cit.*, 62f.

¹⁴ See further VON BALTHASAR, *op. cit.*, 288–312.

¹⁵ See DALMAIS, *art. cit.*, and THUNBERG, *op. cit.*, 81 ff., and RIOU, *op. cit.*, 88 ff.

¹⁶ See e. g. THUNBERG, *op. cit.*, 396–454 and I.-H. DALMAIS in the Introduction to *Saint Maxime le Confesseur, Le Mystère de salut. Textes traduits et présentés par A. ARGYRIOU*, Namur 1964, 44 ff.

1. We started with a somewhat square distinction between a «symbolic» and a «realistic» understanding of the Eucharist. A preliminary question, then, would be *how Maximus' position has been judged by the scholars until now.*

2. A second preliminary question, since Maximus obviously refers to and depends on *Ps.-Denis the Areopagite*, is *how* the position of the latter in regard to our distinction *is to be evaluated.*

3. A third question relates to Maximus' *understanding of Scripture*, seen in the perspective of his view of the incarnation, and in regard to the possible *parallelism* between man's access to the Logos through Scriptural revelation and his access to him through the Eucharist. Since incarnational language is equally valid in relation to Scripture as in relation to the Eucharist, and since a purely symbolistic interpretation of the latter seems to imply, that the Eucharistic symbols are equal to symbolistic language in Scripture, this opens the question, to what extent similar distinctions can be made in regard to different parts of Scripture as should be expected within the Liturgy, e. g. between rites that come before the consecration on the one hand and the Eucharistic sacrifice (as far as that is presupposed) and the Eucharistic communion on the other. Maximus' general use of the terms *μυστήριον* and *σύμβολον* must be observed at this point.

4. A fourth question is closely related to this: Is there a difference in Maximus between what we might call «gnostic» *communion* with the λόγος through the interpretation of Scripture, and the *sacramental communion* with Christ? And what is the implication of *experience* (πειρα) in this context?

5. Fifthly, we cannot come to a proper view of Maximus' understanding of Eucharistic communion, unless we analyse *the four texts*, where he explicitly deals with it. Therefore, I suggest that such an analysis be made with a particular stress on the *terminology* used. Here again we must observe the terms *μυστήριον* and *σύμβολον*, but certainly not only them.

6. In addition to this, we should notice another problem. In regard to communion with the Logos through Scripture, Maximus underlines – as a successor of the Alexandrian tradition, etc. – the *analogy* that exists between what is received and the preparedness of the receiver. For a symbolistic understanding of the Eucharist, this idea – the idea of what is usually called the «dignity» (ἀξιότης) – may be equally applicable to the Eucharist. For a realistic understanding, however,

again a distinction must be introduced, namely between the full presence of Christ in the sacrament on the one hand, and the personal adaptivity of the communicant on the other. Linked to this is the question, how *the terminology of Eucharistic transformation* is used by Maximus. Is the aspect of sacramental efficacy or the aspect of receptivity predominant?

As you see, as much as all these questions seem to be relevant to our subject, it is impossible to deal with them at length in a short paper. What I have to say from now on, therefore, can only be indications for further study and discussion, so much more so as I have not at all been able to penetrate them in depth. I shall try, however, to deal with the six points one by one.

2. Symbolist or realist according to the scholars?

At the outset, two extreme positions seem to be represented. On the one side Steitz considers Maximus as a clear representative of what he calls «the Alexandrine symbolism», even as «die duftigste Blüte des ganzen Alexandrinismus»¹⁷, on the other side Lampen recognizes all the traditional Eucharistic doctrine in Maximus, though without an appropriate analysis¹⁸. The judgments of more recent scholars have been more carefully phrased. Sherwood tends to side with Lampen, in the sense that he both finds Maximus' position relatively explicit, and states that we are permitted to say, that for Maximus «the Eucharist is at the heart of the Christian life»¹⁹, a conclusion which Völker finds «not quite surprising»²⁰. von Balthasar on the other hand seems to side with Steitz, since he says, that the conclusion of the latter is «wohl richtig»²¹, but later, in a discussion of the problem of Maximus' silence, he says that one must presume that Maximus was not in the position to regard what Christ had instituted as «pure Realität» as just symbolic²². Völker regards the oscillating positions as due to the meagreness of the textual witnesses, and refrains from a definite position²³.

¹⁷ STEITZ, op. cit., 238.

¹⁸ LAMPEN, art. cit.

¹⁹ SHERWOOD, in ACW 21, 79 ff.

²⁰ See VÖLKER, op. cit., 472, n. 2.

²¹ VON BALTHASAR, op. cit., 316.

²² VON BALTHASAR, op. cit., 364 f.

²³ VÖLKER, loc. cit.

A well worked out position I have found only in Bornert, who first of all distinguishes between two groups of texts, one indicating the «symbolic» character of the Eucharist, and one which presents the Eucharist as the sacrament of union with God and deification. Based on the latter, and referring also to Maximus' more explicit statements about baptism, Bornert feels entitled to conclude that Maximus' development of Eucharistic symbolism is not anti-realist. Realism and symbolism are mutually related. However, Bornert also underlines that Maximus does not make the important distinction between «le symbolisme sacramentel efficace» and «le symbolisme liturgique purement représentatif», where the former «réalise ce qu'il signifie», while the latter is «une simple aide pour la contemplation»²⁴. However helpful these precisions are, I should like to add already now, that the qualifications «purement» and «simple» seem to me to go beyond what Maximus could actually agree to. It is not only a lack of distinction on his part, but perhaps a somewhat different view of the problem which prevents him from making that kind of precisions.

3. The position of the Areopagite

Since the source material, which explicitly expresses Maximus' understanding of the Eucharist is so limited, his admitted dependence on the Areopagite necessarily attracts more attention. But could his views supposedly coincide with those of the latter? Detailed analyses by von Balthasar (especially in his study on the Gnostic centuries) and by Völker (in regard to spiritual development) and others, have shown a considerable but qualified dependence of Ps.-Denis in general on Maximus' part, even if e. g. von Balthasar has shown that in the Gnostic centuries Areopagite motifs belong to a category of counter-motifs to the Origenist tendencies, this does not exclude the fact, that Maximus is always selective and independent in his interpretation. Therefore, one must not derive from Maximus' reference to Ps.-Denis in the *Mystagogia*, that he does not have an opinion of his own. As to the lack of an explication of the Anaphora, the reason cannot possibly only be the one, that this was treated by the Areopagite already, since he does comment upon other moments of the Liturgy, in spite of the fact that Ps.-Denis has done so as well.

²⁴ BORNERT, *op. cit.*, 117f.

However, his reference to Denis, must be taken seriously, and it is only if differences can be demonstrated that we can conclude that Maximus' opinion on the communion for example is different from that of Denis.

But how shall we then characterize the Areopagite's own understanding of the Eucharist? Any superficial glance at what Denis says in his Ecclesiastical Hierarchy about the Eucharist will confirm the suspicion, that here the perspective is almost totally «symbolistic». This, however, not in a superficial sence. The purpose of the Eucharist is unification by illumination, but its instrumentality is basically of a demonstrative character, and thus all the parts of the Liturgy have in essence the same function, although there may be differences of degree. It is the Church as an illuminating agent which performs the Eucharist within its own community and vis à vis the individual believer. The communion represents a culmination, but the participation in the body and blood of Jesus Christ as such seems to have little or no particular relevance. Bornert summarizes correctly, that to the Areopagite the Eucharist is above all an (illuminating) means of union with God the One ²⁵.

In regard to the moment of communion, certain elements are particularly notable. First of all, the Anaphora itself is called *συμβολικὴ ἱερουργία* and this is precisely the perspective which dominates. The whole act is seen, as it were, from above. It is the way in which the hierarch acts which is significant, not the particular presence of Christ, nor the actualisation of his sacrifice, nor the communion as reception of him. The *anamnesis* referred to seems to be of the Last Supper of Jesus, and the model character of that meal lies in the way the gifts are distributed. The optic is certainly that of the incarnation, but the incarnation seen as an act through which the one and single divine nature of the Logos enters the complex and manifold sphere of the world. Therefore, *the symbolism of the communion lies in the fact that the gifts are multiplied*. Denis himself says it explicitly: symbolically the hierarch multiplies the unity and thereby performs the most holy service. This certainly indicates the coming to us of the Lord, but its function is primarily demonstrative, and only secondarily, also communicating a sacramental reality ²⁶.

²⁵ BORNERT, op. cit., 71.

²⁶ See De hier. eccles. 12; PG 3, 444 AB.

One could, of course, insist that such illumination for Ps.-Denis is sacramental, and correctly so, but this does not eliminate the fact that it is not the content of the Eucharistic gifts that is of main importance to him but *the demonstrative quality of their distribution*. And on the part of the communicants, what is added is mostly a moral appeal, implied, of course, in the fact that through the distribution the communicants are united among themselves. One is, therefore, inclined to agree with René Rocques, when he underlines that nothing reminds of the body and blood of Christ, and that the Eucharistic communion for Denis more relates to God in his unity (though Trinitarian, of course), than to participation in Christ's humanity²⁷. But if this is the basic view of the Areopagite, we may at least ask ourselves, when we come to Maximus' own texts, how far he shares this view.

4. «Communion» through the Scriptures

It is Maximus' conviction that the Logos always and in all «wants to effect the mystery of his embodiment» (ἐνσωμάτωσις)²⁸. Both the Origenian myth and the Dionysian vision have been influential on the way in which he conceives of this constant process of incarnation, but his final and total understanding of it is certainly also his own. Things hang together in Maximus' theological universe, and the key to it is the doctrine of incarnation, the binding formula of which is that of the Council of Chalcedon²⁹. It is the Logos becoming man in Jesus Christ (the third and final incarnation) which is the model and paradigm of the whole process of incarnation, and this process is certainly interpreted in that perspective and from that starting-point, but this fact does not exclude a high degree of parallelism between the three basic incarnations, of which Maximus is talking: in the λόγοι of things, the λόγοι of Scripture, and in man. The Origenian-Evagrian double concept of Providence and Judgment (πρόνοια καὶ κρίσις), reinterpreted and stripped of heresies inherent in the Origenist myth, helps Maximus to demonstrate, how the structure of the Cosmos and the Economy of salvation hang together within a basically anthropo-cosmical perspective of christ-

²⁷ René Rocques, *L'univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, 268 f.

²⁸ See Amb. Io. 7; PG 91, 1084 CD.

²⁹ On Maximus' attitude to the Council of Chalcedon, but also to the Neo-Chalcedonian trend, see e. g. THUNBERG, *op. cit.*, 21–50 et passim.

ological dignity ³⁰. This total system now contains an important element of motion ³¹. Cosmologically it may be characterized through the double concept of διαστολή-συστολή, expansion and concentration ³², and christologically it is expressed through an equivalent vision of the «becoming thick» (παχύνεσθαι) and «becoming thin», which corresponds to Christ's coming into the world and his return to the Father (though from then on also as a man and a representative of all believers and mankind). In Amb. Io. 33 this is most clearly linked to the idea of the three-fold incarnation, and also to the three general laws of the world: the natural law, the written law and the law of grace ³³.

This shows clearly, how incarnational terminology could be naturally used about Scripture. In all three cases the principle of incarnation (ἐνσωμάτωσις) is the same, although there is a difference of degree and, as it were, an historical culmination. This lack of difference in essence on the one hand and difference of degree and development in an economic perspective on the other, now seems logically to lead to certain consequences for Maximus' understanding of the sacraments and particularly of the Eucharist. For on the one hand, there can be perfect parallelism of terminology in the description of both, but there should on the other hand be a difference of intensity. Let us very shortly try to illustrate this.

First of all, we have in Maximus statements, where communion terminology is actually used in regard to the first two types of incarnation, and – by implication – not least to Scripture, I think of *Qu. Thal.* 35, where the question is about the eating of the flesh and blood of the Logos, but not crushing his bones. Here Maximus says that when the Logos wanted to come to being, he put down into the world the natural λόγοι of the νοήματα of his divinity, and the distinction was then, that the λόγοι of intelligible things should serve as his blood and the λόγοι of sensible things as his flesh. His unbroken bones, however, are the λόγοι that concern the insight into Divinity. To eat his flesh, then, is to know the visible things and to drink his blood to know the intelli-

³⁰ For Maximus' refutation of Origenism generally, see Polycarp SHERWOOD, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Rome 1955 and for the concept of providence and judgment VON BALTHASAR, *op. cit.*, 531 f.

³¹ For the refutation of the negative Origenist concept of motion, see SHERWOOD, *The Earlier Ambigua*, 92–100.

³² For this, see VON BALTHASAR, *op. cit.*, 278; cf. THUNBERG, *op. cit.*, 63 f.

³³ Amb. Io. 33; PG 91, 1285–1288 A.

gible things³⁴. In this eating, of course, also the relationship to scriptural revelation is implied, even more so since later in the alternative interpretations of *Qu. Thal.* 35 the whole process of spiritual development is involved. Thus flesh is interpreted as virtue, blood as knowledge (through θεωρία) and bones as the mystical union (θεολογία), or flesh and blood are seen as the λόγοι of judgement and providence (i. e. οἰκονομία), while the bones are the hidden λόγοι of divinity, etc.³⁵. Another reference to communion terminology we have in *Qu. Thal.* 36, although only indirectly, since the question deals with the law of the Israelites to eat the flesh but not to consume the blood of the slaughtered animals. Here it is said among other things, that Christ as sacrifice is different, for he gives the blood together with the flesh, and this is said to refer to the relationship between the inner sense of the commandments (in Scripture) and the outward realisation of them in προᾶξις. Drinking the blood is taking the commandments into the mind, and eating the flesh is to put them into practice³⁶. We have here, as we see, at the same time an indirect reference to the motif of becoming thick and thin: through the praxis of virtue the Logos becomes thick, and through the understanding of the commandments, he becomes, as it were, thinner, more spiritual (although virtue and understanding in themselves are equally important!).

This now leads to a number of texts, where this incarnation/elevation dynamism is directly related to the way in which man deals with Scripture. In *Quaestiones et Dubia* 61 it is most clearly expressed: The Logos which is hidden in the ten commandments «takes body» in us, going down with us through προᾶξις and bringing us upwards again through γνῶσις, elevating us until we reach the highest of all the commandments, that which says: «The Lord, thy God, the Lord is one»³⁷. A number of texts from the Gnostic centuries could also be quoted³⁸. This pertains as well to the basic difference between the literal reading of Holy Scripture and the spiritual/anagogical understanding of them, a matter which we have no time to deal with here at any length (nor with a number of other aspects of Maximus' understanding of Scripture). Völker and others

³⁴ PG 90, 377 CD (LAGA-STEEL, 239, 17–24).

³⁵ 377 D–380 A (LAGA-STEEL, 239, 25–241, 50).

³⁶ PG 90, 381 BC (LAGA-STEEL, 243, 30–245, 44).

³⁷ PG 90, 833 BC.

³⁸ See II 37; PG 90, 1141 C; 41, 1144 AB; 47, 1145 B; 58, 1149 B; 59, 1149 C; 60, 1149 CD.

have presented us with good summaries of these ³⁹. For our own purpose it may be sufficient to refer precisely to the *Mystagogia*, Chap. 6, which depicts Scripture as a man and does it as a clear parallel to the church building, where the Liturgy is celebrated. There we learn, that both man and Scripture can be said to consist of body, soul, mind and spirit. The body is both the OT (while the NT is the rest) and in the whole of Scripture that which is letter in a historical sense, while the meaning and scope of what is written is soul. One may also distinguish between letter as the body and the hidden truth as spirit ⁴⁰. This shows clearly again the anthropological/christological optic of Maximus' vision: When the Logos becomes incarnate in the Scriptures, he becomes as it were already a man, and thus his continued life as man on earth in the Church is a parallel to this presence in Scripture (where, I think, the stones of the building are like the letters, and what these stones contain is like the meaning and mind and spirit of scriptural revelation).

In regard to Maximus' parallelism here and his understanding of Scripture, there are, however, two more details, that we need to observe, in order to get further: one is the function of the terminology of *symbol* and *mystery*, the other is the question if there is in Scripture clear indications of differences of degree.

As to *symbol and mystery* we must be very summary. Σύμβολον for Maximus does not seem to have a special position. In most cases it may be substituted by other terms like τύπος and εἰκόν. This is basically also the opinion of Riou and Völker ⁴¹. Yet, the term τύπος is more often linked to people and it is used in the perspective of the οἰκονομία. Τύπος has also a fixed counterpart: ἀρχέτυπος. Other synonyms are also relevant, e. g. σκιά and riddle (αἰνιγμα), with their counterpart truth (ἀλήθεια), and in a more general sense plurality with its counterpart simplicity (ποικιλία – ἀπλότης), which, as Völker points out, is a sign that Maximus adopts the Dionysian perspective of the world ⁴². A special problem is represented by the term εἰκόν, and this leads us over to the problem of differences of degree. Bornert – who most helpfully tried to work out the parallelism of terminology and interpretation between Scripture and Liturgy in Maximus (having its predecessor already in

³⁹ See VÖLKER, op. cit., 271–286 with very valuable terminological surveys. On the relationship between Scripture and the incarnation, see op. cit. 277.

⁴⁰ PG 91, 684 A–C.

⁴¹ See RIOU, op. cit., 111 and VÖLKER, op. cit. 272 f.

⁴² VÖLKER, op. cit., 273.

Ps.-Denis) in relation to the problem of symbolism⁴³ – claims to have established a decisive difference between εἰκὼν and τύπος in Maximus' understanding of Scripture. Types are mostly found in the OT, while the Gospel contains the εἰκὼν of the true things (σύμβολα here being more an equivalent to τύπος). In his interpretation of the rites of Liturgy, however, σύμβολον takes the place of εἰκὼν. There it is the symbol which contains the mysteries of our salvation⁴⁴. Bornert presupposes that this shift is due to the influence of Denis. This contention may seem a little formalistic, but some of its implications must be discussed. We shall return later to the question of differences of degree⁴⁵.

What interests us here in particular, however, is the relationship between σύμβολον (with its synonyms) and μυστήριον. The symbol is always to Maximus a vessel, in which a truth is hidden (and it can as such be seen as an expression of the salvific incarnation of the Logos), a vessel the function of which is to become transparent for its content⁴⁶, but the same truth remains nevertheless a μυστήριον. It is its character of μυστήριον (a divine truth which is not available to man naturally) which necessitates its symbolic representation. And in order that this mystery be communicated, it must be revealed. I. e. it is not enough that the Logos is hidden in the mysterious λόγοι of Scripture; the Logos himself must actively work for their revelation. This happens through the economy of salvation, and therefore there is a difference of degree both between the second and the third of the three incarnations and between the OT and the Gospel. In Cap. theol. II, 46 Maximus expresses most wonderfully the activity of Christ as link between the symbols and their mystery. As the Apostles out of fear for the Jews sat behind doors shut after the death of Christ, but received the risen Lord in their midst, so is the Logos secretly active behind the doors of the senses, greets them with the kiss of peace which is ἀπάθεια, breathes his spirit upon them and shows them «the symbols of his own mysteries»⁴⁷.

⁴³ This he does both in op. cit., 113–123 and in a short communication to the Patristic congress of 1975, see *Studia Patristica* 10 (1976), 323–327.

⁴⁴ BORNERT, op. cit., 115f. References are primarily in the first case to Amb. Io. 21; PG 91, 1253CD and in the second case Myst. 24; 712.

⁴⁵ An indication that Maximus is not quite consequent is given in Cap. theol. I 93; PG 90, 1121 AB, where the Law is called σκιά, and the Prophets εἰκὼν, while the Gospel is determined as ἀλήθεια.

⁴⁶ This aspect is very strongly pointed out by RŪOU, op. cit., 112.

⁴⁷ PG 90, 1145 B; cf. the parallel idea in Amb. Io. 10; PG 91, 1132D. For the commentary to this text, see VON BALTHASAR, op. cit., 554f.

Christ thus must himself open up the secrets of Scripture and its symbols. They are symbols of his mysteries, and the link between them is made effective only by the spiritual activity of the Lord himself. It is the historical incarnation and its fulfilment in Christ's glorification (and then also in the activities of the Spirit in the Church), which makes the truth and reality of the symbols alive. For this reason Maximus also underlines, that Christ is his own τύπος or his own forerunner ⁴⁸.

This leads to some basic considerations on Maximus' use of term μυστήριον. It is a very widely used term, indeed ⁴⁹, but there is nevertheless, I think, a basic sense of this word, which is decisive for all the ways in which it is used. Maximus indicates this in several places. In Qu. Thal. 61 he calls the incarnation in man (the third incarnation, thus) «*the great mystery*» ⁵⁰, and in Qu. Thal. 60 he describes the «mystery of Christ» in a most central text and in the Chalcedonian terms of hypostatic union ⁵¹. Qu. Thal. 64, again a central text, depicts the whole of Christianity as «the new mystery» ⁵². The incarnation is the centre of this great mystery, and therefore we may also with Maximus talk of «the whole of the mystery of the divine economy» ⁵³ and with Fr. Dalmais regard this, including its implications for the Church, as the very centre of Maximus' understanding of mystery, pertaining both to Scripture and Liturgy ⁵⁴.

Thus *symbol and mystery belong together*, and it is Christ the Lord himself, who through his historical incarnation and glorification, and his further acts in the Church and the believers, establishes the living link between them to the salvific effects which they serve as part of the divine economy, the summary of all mysteries.

But what then about the difference of degree, in Scripture and elsewhere? If there is according to Maximus an economically/historically based difference of degree, then this will affect the parallelism of the

⁴⁸ See Amb. Io. 10; PG 91, 1165D, Amb. Io. 21; 1256C and Cap. theol. II 29; PG 90, 1137CD. On this idea, see further RÍOU, op. cit., 108f. and VON BALTHASAR, op. cit., 522.

⁴⁹ See VÖLKER, op. cit., 283, n. 5.

⁵⁰ PG 90, 636D.

⁵¹ PG 90, 620Cff.

⁵² PG 90, 713B; cf. VÖLKER, op. cit., 247.

⁵³ Qu. dub. 16; PG 90, 797B; cf. Cap. theol. II 23; PG 90, 1136A; II 36; 1141C.

⁵⁴ See I.-H. DALMAIS, *Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 56f.

symbolisms of Scripture and of the Liturgy. As a matter of fact, it is not only logical that the difference between the preliminary τύπος and the fulfilling εἰκὼν, which Bornert claimed to have discovered in Maximus' scriptural understanding, has a counterpart in his interpretation of the Liturgy, but precisely that the Gospel proper (and particularly the words spoken by Jesus himself, before and particularly after his resurrection) should have a counterpart of quality in the epikletic presence and the communion of the Eucharist. I do not pretend to be able to prove this perfect parallelism in regard to the degrees of difference, but let us at least look at what is said about the difference in relation to Scripture, including some of the attached problems indicated earlier, and from that go on to a more rigorous analysis of the communion texts proper.

That Maximus distinguishes qualitatively within Scripture, I have already mentioned in connection with the suggestions of Bornert. But let us see, how it is done. Maximus certainly makes the traditional distinction between interpretations κατὰ γράμματα and κατὰ θεωρίαν but he also distinguishes between different kinds of γράμματα, and he distinguishes between the relationship to these γράμματα before and after the bodily incarnation. The OT is usually equalled with the Law, and Maximus underlines that God became man in order to fulfill the Law spiritually, and thereby to destroy the dominance of the γράμματα⁵⁵. On the background of this, the Prophets of the OT are of a higher significance than the Law itself⁵⁶. There is thus a basic difference between the OT and the NT (and the quality of the Prophets depends on the fact that they point to the truths of the NT revelation), but this does not prevent Maximus from regarding the grace of the New Dispensation as being mystically contained already in the Old. The Law as such is not disposed of either, but if it is «becoming old» through the letters, it is renewed through grace⁵⁷. It is thus impossible to absolutize the difference (obviously primarily because the λόγοι of the commandments already contain the Λόγος), but it remains a fact that the Law is only a shadow of the Gospel, while the Gospel is the very image (εἰκὼν) of the good things to come⁵⁸. Therefore, the shining clothes of the scene of the

⁵⁵ See Qu. Thal. 50; PG 90, 468 A (LAGA-STEEL, 381, 46–54).

⁵⁶ See e. g. Qu. Thal. 63; PG 90, 677 B.

⁵⁷ See Cap. theol. I 89; PG 90, 1120 C.

⁵⁸ See Cap. theol. I 90; PG 90, 1120 C; cf. Amb. Io. 21; PG 91, 1244 D and 1253 CD.

Transfiguration represent the expressions of the Gospels (which are «more thin») ⁵⁹.

What is striking here is that it is «the Gospels», and «the Gospel», that is pointed out, not the NT as such. What value of proof this fact may have, I do not dare to judge, but is it not an indication that the bodily incarnation of the Logos in a man Jesus, is seen as decisive also for the letters and symbols, which are used as vehicles of a higher insight? And in addition to that, it seems self-evident, that the very fact, that there is available within the Church for the believers an interpretation of higher quality (such as Maximus himself represents it through tradition), is due to the presence in the Christian community of Christ himself through his Spirit, precisely as it was indicated in Cap. theol. II, 46. It is thus within the community of the Church, and its tradition of insight, that the deeper meaning of Scripture can be communicated. To what extent this fact is also related to the *ipsissima verba* Christi, as having a special quality even though still being letters, I do not dare to say. One might make a special investigation precisely at this point.

5. «Gnostic» and sacramental communion

As a fourth question for closer consideration I have mentioned the problem, to what extent there is a difference in Maximus' understanding between the «gnostic» communion with the Logos through Scripture and the sacramental communion with the Logos-Christ. Here, too, I feel that a further investigation is needed. It seems as if to Maximus the «gnostic» communion is only a part of the total possibility of communion, and that since the *vita practica* for him is not just a stage to be passed (which it might have been to Evagrius) ⁶⁰, at least one should say, that sacramental communion with Christ must mean something which is relevant to the whole of man and his performance as a Christian, and thus e. g. Eucharistic communion should at least pertain to all the levels of man's composition. Further, there is also the aspect of experience (πεῖρα) to be underlined. Experience, however, is an ambiguous phenomenon in Maximus' understanding ⁶¹, and it is only through the expe-

⁵⁹ See Cap. theol. II 14; PG 90, 1132 A.

⁶⁰ To this problem, see e. g. THUNBERG, op. cit., 260–363.

⁶¹ See all the negative references to πεῖρα in an Origenist sense in VON BALTHASAR, op. cit., 124, 125, 178, 264, 274 and 622.

rience of Christ ⁶² that the experience of Christian believers gets a decisive positive importance, since that experience as true experience is one of pure presence beyond all sensible affection ⁶³. Thus, when experience is prepared by Christ and communicated by Him, it is essential to the quality of the Christian life ⁶⁴. Therefore, the sacramental *πεῖρα* could not be ruled out from the context of effective salvation. Besides, if «gnostic» participation and practical life are parallel, one can never exclude that even the most sensible experience of the sacraments may imply a connection with the more subtle dimensions of spiritual progress. Maximus never, as we know, reduces the *vita practica* to just a preliminary stage, but keeps its importance at all stages of spiritual perfection ⁶⁵. A special study could quite well be devoted to the function and role of experience in all the stages of the life of man (experience of blessedness before the fall, experience of the realities of fallen life as they present themselves to the senses, experience of Jesus Christ in regard to death and destruction, experience of the Christian through Christ of the new possibilities of life in Him, experiences of the mystical union with God, which, intellectually and morally bring him back to revealed qualities of God in Law and Gospel, etc.).

6. *Analysis of the key texts*

In order to get further in our understanding of Maximus' view of the Eucharist, however, we must now come to the detailed analysis of those texts in Maximus' production, which refer explicitly to the Eucharist in its aspect of real presence and communion.

As I said before, these texts are, to my understanding, not more than four. One of them is to be found in the Quaestiones et Dubia and the other three in the Mystagogia (other texts are only a supplement to this, and cannot be properly interpreted in their possible Eucharistic implementations, unless one has already the key to their interpretation through an analysis of the four proper texts).

⁶² Cf. Cap. theol. I 55; PG 90, 1104 C.

⁶³ See Qu. Thal. 60; PG 90, 624 A.

⁶⁴ On *πεῖρα*, see further P. MIQUEL, Peira. Contribution à l'étude du vocabulaire de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Maxime le Confesseur, *Studia Patristica* 7 (1966), 355–361.

⁶⁵ See e. g. THUNBERG, op. cit., 361 f.

Let us, then, start with Qu. dub. 41. It is on the background of the interpretation of the Areopagite of the Holy Communion, that this very short passage gets its interest. For there the question is why in the distribution of bread and wine, the number is unequal. We remember that to Ps.-Denis precisely the distribution as multiplication of something quite united into multiplicity was the symbolic (and also the sacramentally mysterious) point of the Holy Communion. But here, in Maximus, the interpretation goes in another direction. The unevenness of bread and chalice is said to point to (χαρακτηρίζουσα) the Divinity itself as being a single and non-composite Trinity⁶⁶. Thus, to Maximus, the symbolic quality of the distribution of the gifts of the Eucharist is not only «incarnational» as in Ps.-Denis (where God distributes his gifts to «the many» of creation) but illuminative of God Himself, in that it points to mystery of the Trinity (being one and three at the same time). This indicates, that to Maximus the Eucharist, and the Holy Communion particularly, is linked to the communion with the God-Three-in-One and not only, as in Ps.-Denis, to the Divine One-ness, dividing itself communicatively to multiple creation thanks to the incarnation. If to Denis the Communion refers to the κατάβασις of Divinity only, to Maximus, then, it also refers to the ἀνάβασις in that it points to the Trinitarian mystery itself of One-ness in-Multiplicity (ontologically united). I. e. it points to the fact that a certain multiplicity is of divine essence.

The text we have now discussed may, of course, be isolated, but a closer analysis of the remaining texts (from the *Mystagogia*) seems to confirm the tendency since they too link the Eucharistic communion with *deification*.

A terminological study of these texts, together with the one just discussed, indicates certain very interesting coincidences. First of all, the discipline of silence, which Maximus feels obliged to, implies that Maximus takes his starting-point at the liturgical moment immediately preceding communion (the latter moments then indicated only by the words καὶ τὰ ἐξῆς). Thus, we must not hesitate to look very carefully to what he says about the whole context, since it also pertains to the τὰ ἐξῆς. Secondly, the elements of communion are called σύμβολα, and these σύμβολα are directly related to what is communicated as μυστήρια⁶⁷. In Qu. dub. 41 the breads and the chalice are further called

⁶⁶ PG 90, 820 A.

⁶⁷ In Qu. Dub. 41; PG 90, 820 A as well as in Myst. 24; PG 91, 705 A the elements are called σύμβολα (in the latter case precised as τὰ ἐνταῦθα αἰσθητὰ σύμβολα).

ἀπεικονίσματα of the divine essence⁶⁸, and Myst. 21 and 24 the content of what is communicated is called μυστήριον⁶⁹, yes even μυστήρια καὶ ἀρχέτυπα⁷⁰. Thus a connection is established between the symbolical representations and the mysteries themselves.

In Myst. 21 Maximus affirms that the μετάδοσις of the mystery transforms (μεταποιοῦσα) to itself and demonstrates as, by grace and participation, similar to its good Cause those who take part properly (τοὺς ἄξίως μεταλαμβάνοντας) and that thus nothing is missing in the divine presence with them⁷¹. We can see, already here, then, that the communion by Maximus is related to the fulfilment of spiritual life, and to man's deification, and that the terminology of Eucharistic transformation (μεταποιεῖν) is not used about the elements but about the believers. Thus, the demonstrative power of the Eucharist, which to Ps.-Denis was linked to the distribution, is in Maximus transferred to the receiving part, and the reception of the gifts. The Presence (παρουσία) is further related to this effect: It is a presence which needs not be further fulfilled, because it is demonstrated on the receivers, in preparing them for their deification.

This is now further developed in the other texts of the Mystagogia. In Chap. 24 Maximus describes the communion, participation in the mysteries (ἄγια μετέλεψις τῶν ... μυστηρίων), as having the power to effect the fellowship (κοινωνία) and identity (ταυτότης) which is realised through the likeness (ὁμοιότης), i. e. to God, a likeness through which man is made worthy to become god⁷². This is to say, that Maximus here indicates that the Eucharistic communion makes men, if they take part in it in a worthy way, into people who can receive the grace of deification thanks to their established likeness to God. This is again something different from what we found in Ps.-Denis. The sacrament has not only a demonstrative and appealing quality, but *it is effective to the cause which is its final purpose: deification*. The effect is even further developed at the end of the same chapter, in that it is said there, that Christ transforms (μεταποιεῖν) us, in that he conveys to us the *mysteries* contained in the sensible symbols and archetypes here present⁷³. Thus

⁶⁸ PG 90, 820 A.

⁶⁹ PG 91, 697 A and 704 D.

⁷⁰ PG 91, 705 A.

⁷¹ PG 91, 697 A.

⁷² PG 91, 704 D.

⁷³ PG 91, 705 A.

we see, that in the sacrament *Christ himself is active* according to Maximus, again a motif absent in the interpretation of the Areopagite.

Finally, in the epilogue of the *Mystagogia*, Maximus again refers to the *communio*, and affirms that it demonstrates the application of our sonship (υἰοθεσία) with God (already established through baptism, as we know from Maximus' more explicit interpretations of that sacrament) and our union, affinity, and likeness (ὁμοιότης), and deification (θέωσις), through which God may be one in all ⁷⁴. Thus, we see that Maximus, through his careful and humble indications in the margin of his elaborations on other moments of the Liturgy, neighbouring the act of Communion, is able to develop quite a theology of Eucharistic communion, which links this definitely to deification (the latest stage of Christian development, entirely dependent on divine grace), and which in its optic is surprisingly different from that of the Areopagite, although it is to him that he refers all through his *Mystagogia*. But, after all, perhaps this is not so surprising for those who have learned to know Maximus and his method of selection and modification in regard to his venerated forerunners!

6. Thus, we have only one of the questions left, which were indicated before: To what extent is in Maximus' understanding of Eucharistic communion *the principle of analogy* implied, so that what is given is measured after the capacity of the receiver to receive? ⁷⁵. My presupposition is that according to a «realistic» understanding of the Eucharist, a distinction must be made between an objective and a subjective factor, i. e. between the objective presence of the fullness of Christ in the Eucharistic elements and the subjectively determined mode of reception of the receiver. For a «symbolistic» understanding this problem presents itself otherwise. From the texts of Maximus we have analysed it seems clear, that the principle of analogy is involved.

Now, the formula of that principle in Maximus is, as we know, the famous *tantum-quantum* formula, which has found its most expressive representation in Amb. Io. 10, where it is clearly based on the distinctive presupposition of Maximus, that God and man are exemplars (παράδειγμα) one of another. This means that the deification of man is dependent

⁷⁴ PG 91, 709C.

⁷⁵ On the principle of analogy, see VÖLKER, op. cit., 259f., and for the weight and interpretation of the Dionysian concept of dignity, so important for Maximus as well, see Idem, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958, 47f. and n. 6.

on the incarnation of the Logos, but also that the degree of enfleshment *in* man is decisive for the degree of deification *of* man ⁷⁶. What Maximus speaks about in the Mystagogia is a decisive likeness (ὁμοιότης), but the character of this likeness is not quite clear. Is it a «katabatic» likeness to us, inherent in the bodily form of the sacrament, or is it a produced likeness of man which makes him receptive to the divine gifts of the sacrament? In Myst. 21 Maximus clearly talks about a divine sharing (μετάδοσις) which transforms the receivers to itself (i. e. to likeness unto itself) and through grace and participation shows those who worthily take part as similar (ὅμοιοι) to the Good Cause. But the character of that worthiness is not precisely defined. And in Myst. 24 it is said, that community and identity are received *through likeness* (δι' ὁμοιότητος) without further clarification of where this likeness lies. But in the epilogue of the Mystagogia the central text says, that the participation (= communion) makes clear our sonship, union and affinity, as well as our divine likeness (ὁμοιότης) and deification, because of the Goodness of God, and in a passage of Myst. 23 the forthcoming communion seems to be referred to as the reception by grace into sonship through similarity (ὁμοιότης) ⁷⁷. Thus I feel entitled to conclude, that the *likeness* which is referred to here, is in the first place that of the sacrament to the divine reality, and secondarily that of the receiver in relation to what is received, thanks to his degree of receptiveness. If that is correct, what Maximus wants to say, is that *the incarnational likeness of the sacrament receives the responsive likeness of the communicant into itself and transforms it into the likeness of human deification*.

The famous distinction of the Areopagite in the Coel. Hierarchia II between similar and unsimilar symbols ⁷⁸ might have had an influence on Maximus at this point. But then the difference between certain scriptural symbols and those of the sacrament must be such, that if unsimilar symbols in the Scripture can be more helpful, since they remind us of the incomprehensibility of God, nevertheless (and that is Maximus' own evaluation) the incarnational similarity of the symbols of Eucharistic presence and communion are effective to establish that similarity

⁷⁶ PG 91, 1113BC. Parallel texts of the formula and examples of what Sherwood calls an «antistrophic arrangement» on the part of Maximus (see SHERWOOD, in ACW 21, 72) we find in Qu. Thal. 64; PG 90, 725C, Amb. Io. 33; PG 91, 1288A; Amb. Io. 60; PG 91, 1385BC and in Ep. 2; PG 91, 404B.

⁷⁷ PG 91, 701B.

⁷⁸ See PG 3, 140C–141A.

of man with God, which is the realization of his character of *imago Dei*, and thus that *through the communion man*, worthily demonstrating by virtuous preparation his receptiveness, *is brought by grace through the sacrament into that sphere of human spiritual development, where deification is being realized.*

If my contention is correct, Maximus wants to say that Eucharistic communion, through being in the perfect likeness with the Logos made man, effects in man, properly prepared, the likeness of man with God which goes beyond his natural qualities and deifies him according to the *tantum quantum* principle. But then also, the perspective of Maximus is another than that of the Areopagite. If the latter is primarily interested in the reflecting quality of symbols, Maximus insists on an *incarnational* perspective, where the elevation of man is the direct fruit of the descension of the Logos, of his «becoming thick», in successive stages of the economy of divine salvation.

Maximus deals in his Mystagogia, first of all, with the effect of the Eucharistic communion ⁷⁹, i. e. with the subjective and receiving side of it (it may be due to his position as layman); but he presupposes also an objective and effective side of Christ's own action (of established similarity, *ὁμοιότης* with the divine/human reality of the Incarnate Logos) as the necessary cause of the fruits of communion. And it is in regard to that side that he keeps the discipline of silence (*Arkandisziplin*). Maximus thus definitely indicates a theology of the Eucharist, and it does not necessarily coincide with that of the Areopagite, although he depends on the latter's way of presentation.

This is clearly in accord with his own incarnational vision, according to which the movements of descent and ascent are in a constant dialectical relationship, and an Origenist monism as well as a Dionysian modified Neo-Platonism, are basically transcended.

It remains to be seen, what his other authority on the matter, the mysterious «Old Man» (probably Sophronius), has in fact contributed to this Eucharistic theology ⁸⁰.

⁷⁹ See on this also VÖLKER, op. cit., 473.

⁸⁰ See on Sophronius of Jerusalem generally Christoph von SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris 1972.

BRIAN E. DALEY SJ

APOKATASTASIS
AND «HONORABLE SILENCE»
IN THE ESCHATOLOGY
OF MAXIMUS THE CONFESSOR

Although the eschatology of St. Maximus the Confessor has not been the most deeply studied aspect of his difficult theology, it has been at least the subject of some reflection over the years, and of an occasional gentle controversy. The focus of such disagreement has been mainly the question of whether Maximus cherishes – openly or secretly – a hope for the salvation of all spiritual creatures and for their restoration to union with God and to eternal bliss at the end of history: a doctrine usually known by the Greek word *apokatastasis* and usually associated with Origen and his followers, but one which has retained its attraction for speculative Christian thinkers down to our own day ¹.

Long before the Christian era, ancient thought had been fascinated by the idea that history would eventually return to its starting-point. Some dreamed that this return would bring the souls of all who ever existed to blessedness, even to the status of the gods. While the Stoics envisaged an endless cycle of ages, each repeating exactly the same history and each ending in the destruction of the world by fire ², Cicero hoped that all human beings – first statesmen and eminent public figures, but ultimately everyone – would be revealed after death in their true, divine identity and would live eternally in the Milky Way ³. Various

¹ For a bibliography of literature on the history and on modern theological treatments of the subject, see G. MÜLLER, 'Αποκατάστασις πάντων: a Bibliography (Basel 1969).

² So Origen, Cels. 4, 68; 5, 20.

³ In the «Somnum Scipionis»: De Re Publ. 6, 13. 16. 25f. 29; cf. De Nat. Deor. 2, 62; De Leg. 2, 19 (both on the deification of mortals).

groups of Christian Gnostics, according to their orthodox critics, also looked forward to a reintegration of all spirits into an endless unity that would correspond to the primeval state of spiritual existence⁴, while the rabbis speculated that at least all the circumcised would be saved from final annihilation⁵. Clement of Alexandria was the first Christian theologian to put this hope for universal salvation clearly into Christian terms. Stressing the unfailing love of God for all people, pagan as well as Jewish and Christian, Clement insisted that the Father «saves from age to age, through the Son»⁶ and held out the hope that the «original» unity of the Body of Christ, experienced dimly now in the Church's unity of faith, will be fully realized and perfected in the age to come⁷. Clement argued in a number of passages that the fire of judgment mentioned in the Bible should not be understood as an instrument of destruction or penal retribution, but that it stands for the «wise» fire of inner purification, which cleanses and saves the sinner⁸.

It was Origen, however, who first attempted to reconcile the Church's traditional eschatology with this ancient optimism in a systematic way. Starting from the double conviction of the triumphant, saving love of God and the inviolability of human freedom, Origen believed that all spiritual beings – probably even Satan and his demons⁹ – will ulti-

⁴ Irenaeus, *Haer.* 1, 14, 1; 1, 25, 4; 1, 30, 14 (Marcosians and Valentinus); Hippolytus, *Haer.* 6, 42, 7; 7, 27, 4f. (Basilides); Clement of Alexandria, *Str.*, 2, 37, 6 (Valentinus and Basilides).

⁵ Cf. G. MÜLLER, *Origenes und die Apokatastasis*, in: *ThZ* 14 (1958) 177 and nn. 17–18.

⁶ *Str.* 7, 12, 1.

⁷ *Ecl.* 56, 3–6.

⁸ *Ecl.* 25; *Prot.* 53, 1–3; *Paed.* 3, 44, 2–3; *Str.* 7, 34, 4. Clement seems to envisage a permanent punishment of separation, however, for those not found worthy to share the lot of the righteous, in *Str.* 6, 109, 2–6. On Clement's conception of divine punishment, see G. ANRICH, *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, in: *Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann* (Tübingen-Leipzig, 1902) 95–120; K. SCHMÖLE, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien* (Münster, 1974).

⁹ This is suggested by Origen in several places: *Comm. in Rom.* 5, 10 (PG 14, 1053 A13–B7); 9, 41 (*ibid.* 1243 C4–1244 A15); *Jo.* 1, 16 (GCS 4, 20, 11–14); 32, 3 (*ibid.* 429, 13–430, 1); *Comm. in Matt.* 13, 17 (GCS 10, 226, 5–17). At times he speaks simply of the ultimate «subjection» of all God's enemies through Christ (e. g., *Princ.* 1, 6, 1–2), but this very subjection «indicates» not the destruction but «the salvation of those who are subjected by Christ» (*ibid.* 1, 6, 1: ed. H. GÖRGEMANN and H. KARPP [Darmstadt, 1976] 216, 15ff.; cf. 3, 5, 7; 3, 6, 5). In other places, however, Origen is apparently careful to exclude the demons from final salvation (e. g., *Hom. in Jos.* 8, 5: GCS 7, 340, 20–341, 5; cf. below, p. 320 and nn. 55–56), or

mately be redeemed by Christ's death and will willingly submit, along with Christ, to the Father's rule in love and unity¹⁰. Taking the already-familiar term *apokatastasis*, «restoration,» as his guiding category¹¹, he conceived this final state of unity as a clue to the original state of spiritual creation, following the principle that «the end is like the beginning»¹²; so he developed his own peculiarly circular view of salvation-history, in which the promised goal of existence, for rational creatures, is the same unity-in-multiplicity of minds rapt in contemplation that existed at the start of their being, before the «fall» necessitated the creation of matter¹³. Two further implications of this conception of the Christian hope stand out as particularly important. First, Origen never states clearly at what point, if any, he expects the salvation of souls to become permanent and final, so that the possibility of an endless series of future falls and future divine acts of redemption apparently remains open within his theological system¹⁴. Secondly, Origen follows Plato

seems to argue that they will be unwilling to accept it (Princ. 1, 8, 4: ed. GÖRGE-MANN-S-KARPP 260, 25–27). See also Origen's letter to friends in Alexandria and other controversial documents quoted by Jerome, *Apol. adv. Ruf.* 2, 18–19 (PL 23, 441 C10–442 A2; 442 B8–C2; 443 A9–B3), and by Rufinus, *De Adulteratione Librorum Origenis* (PG 17, 624 A2–625 A2). In Princ. 1, 6, 3 Origen expressly leaves both possibilities open. In any case, the doctrine of the salvation of the devil was one of the theses for which he was most sharply attacked in the sixth century: cf. the Replies of Barsanuphius and John 600 (tr. L. Regnault and P. Lemaire [Solesmes, 1971] 391–394); Justinian, *Anathema 9* against Origen (543): ACO III, 214. Cf. also C. C. RICHARDSON, *The Condemnation of Origen*, in: *Church History* 6 (1937) 53f.

¹⁰ See esp. Princ. 3, 5, 6–8; Hom. in Lev. 7, 2. Cf. P. NÉMESHÉGYI, *La Paternité de Dieu chez Origène* (Paris 1960) 206–210; E. SCHENDEL, *Herrschaft und Unterwerfung Christi* (Tübingen 1971) 81–110.

¹¹ Origen defines his understanding of the word, by examples, in Hom. in Jer. 14, 18 (SC 238, 108, 15–110, 6), and suggests elsewhere (Jo 1, 16: GCS 4, 20, 11f.) that it is already a well-known concept. A MÉHAT has argued persuasively that Christian writers before Origen used the term simply in the sense of «attainment» or «realization», without suggesting by it the restoration of a state that had been lost, and that it was Origen who first used it with this «retrospective» coloring: 'Apocatastase': Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3, 21, in: VC 10 (1956) 196–214. But see the qualifying comments of P. SINISCALCO, 'Αποκατάστασις, ἀποκαθίστημι nella tradizione della Grande Chiesa fine ad Ireneo, in: SP 3 (= TU 78, Berlin 1961) 380–396.

¹² Princ. 1, 6, 2. On the origins and development of this principle, see I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie*, in: SP 11 (= TU 108, Berlin 1972) 42–51.

¹³ Princ. 2, 9, 2–3. The final state of the human composite will be either completely immaterial, or its material component will be «purified» to a degree yet unknown to us: Princ. 1, 6, 4.

¹⁴ Although Rufinus's translation of the *De Principiis* is usually careful to play

in seeing punishment after death as corrective or medicinal in purpose; so the «eternal fire» mentioned in Scripture, however one chooses to interpret it, must finally be understood as only «relatively» eternal – of enormous duration, but not without end¹⁵ – and its justification within God's providential scheme is only to purify spirits sufficiently to allow them to recognize and freely embrace their true good¹⁶.

Origen's eschatology, like many other aspects of his speculative theology and exegesis, became the center of strong interest – favorable and unfavorable – at the end of the fourth century. Evagrius of Pontus, in his characteristic tendency both to systematize and to radicalize Origen's thought, reaffirmed with new clarity both Origen's cyclic view of history and his conviction that all spiritual beings will ultimately be purged of matter and will be united to God in contemplation, as they were before matter came to be¹⁷. His contemporary Gregory of Nyssa, – surely the most subtle and the most influential fourth-century

down this possibility (e. g., 1, 3, 8; 2, 3, 3; 3, 6, 6), other ancient sources offer passages apparently from the same work which speculate more affirmatively on the subject: Jerome, Ep. 124, 10 (CSEL 56, 111, 9–112, 12; cf. GÖRGEMANNS-KARPP 650–652); Justinian, Ep. ad Menam, Fr. 19 (ACO III, 211, 24–27; cf. GÖRGEMANNS-KARPP 310); *ibid.*, Fr. 40 (ACO III, 212, 15–19; cf. GÖRGEMANNS-KARPP 812); Maximus, Scholion on De Eccl. Hier. 6, 6 (PG 4, 173 A2–11; cf. GÖRGEMANNS-KARPP 228). Cels. 4, 69 leaves the question open, but the Commentary on John 10, 42 (GCS 4, 219, 14–220, 34) and the Commentary on Romans 5, 10 (PG 14, 1052 B7–1053 C2 – also in a translation by Rufinus) take a position against an endless series of historical cycles. Cf. NÉMESHÉGYI 217–224; SCHENDEL 109.

¹⁵ Comm. in Rom. 5, 7 (PG 14, 1036 C15–1037 A8); *ibid.* 6, 5 (1066 C10–1067 B1); cf. Origen's reference to «what are called by the Bible everlasting punishments», Cels. 3, 78.

¹⁶ Princ. 1, 1, 2; 2, 10, 4–8; Cels. 4, 69; 5, 15; 8, 72; Hom. in Lc. 14 (GCS 9, 99, 4 ff.); Hom. in Num. 25, 6 (GCS 7, 241, 4–242, 4); Hom. in Jer. 2, 3 (GCS 3, 19, 1 ff.). Cf. G. ANRICH, *op. cit.*; C. M. EDMAN, *Le Baptême de feu* (Uppsala, 1940) 1–15; H.-J. HORN, *Ignis aeternus: une interprétation morale du feu éternel chez Origène*, in: REG 82 (1969) 76–88. Plato, in fact, foresees an endless punishment in Tartarus for a few incorrigible sinners: cf. Gorg. 524E–525C; Phaed. 113D–114C; Rep. 615A–616A.

¹⁷ Kephalaia Gnostica (ed. A. GUILLAUMONT, PO 28, 1 [1958]) 2, 85 (cyclic view of history); 1, 56; 3, 18. 39 (purgative punishment); 2, 77; 3, 40. 51. 66. 68; 6, 58 (end to bodily existence); 2, 84; 5, 20; 6, 27 (ultimate salvation for all spiritual creatures). See especially the «second» Syriac version (S₂) of these passages, which Guillaumont considers the more authentic. In Keph. Gn. 4, 34, on the other hand, Evagrius seems to envisage eternal punishment for sinners. Cf. Ep. 59 (ed. W. FRANKENBERG: *Abh. der kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. NF 13, 2* [1912] 608 f.): «... there was a time when evil was not, and there will be a time when it will not be, but there was no time when virtue was not, nor will there be a time when it will not be» – a sentiment which mirrors Origen, Jo. 2, 13 (GCS 4, 68, 26 f.).

representative of the Origenist tradition – rejects explicitly, on the other hand, the theory of a pre-existence of souls and insists on the full and simultaneous creation of the human composite *ex nihilo*¹⁸. Gregory clearly does believe in the ultimate salvation of all spiritual beings, even the devils¹⁹, and bases his hope on the anti-Manichaean argument that evil, being rooted in the acts of created wills and not a substance, cannot exist permanently²⁰. But the «restoration» involved in this salvation, for human beings, is a restoration not to a bodiless state but to that «angelic» state of integrity which Adam and Eve first knew in Paradise²¹. Punishment for sin, in Gregory's writings, is also paedagogical in purpose and can only be «relatively» eternal, lasting until God has purged away the «mud» of sin and passion from the soul, letting its original innocence and beauty again become apparent²².

¹⁸ De Anima et Resurrectione (PG 46, 113 B1–D2); De Hominis Opificio 28 (PG 44, 229 B1–232 C10).

¹⁹ So Vita Moysis 2, 82 (ed. J. DANÉLOU, SC 1, 154; JAEGER VII, 1: 57, 8–15); Anim et Res. (PG 46, 69 C1–72 B10; 101 A5–8; 104 B12–105 A2). A few passages of Gregory, generally in a hortatory context, speak of eternal punishment for sinners: e. g., Sermo de Beneficentia = De Pauperibus Amandis 1: JAEGER IX: 99, 12–100, 5) and the strange reference to the damned wandering around the heavenly city to come like hungry dogs at evening» in In Inscriptiones Psalmorum 2, 16 (JAEGER V.: 175, 9–19). For a discussion of the question, see J. DANÉLOU, L'Apokatastase chez saint Grégoire de Nysse, in: RSR 30 (1940) 328–347 (with very inexact references); J. GAITH, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse (Paris 1953) 187–195.

Gregory's assimilation of the Origenist theory remained a scandal for his Orthodox admirers as late as the eighth century, when Patriarch Germanos I (715–730) composed a treatise, the Antapodotikos, to prove that the passages where Gregory seems to teach universal salvation are forgeries. Cf. W. LACKNER, Ein hagiographisches Zeugnis für den Antapodotikos des Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel, in: Byzantion 38 (1968) 42–104, for a reconstruction of Germanos's argument and a full study of late Patristic and Byzantine discussion of the *apokatastasis* doctrine (I am very grateful to Fr. Christoph Schönborn, OP, for this reference).

²⁰ Hom. in I Cor. 15, 28 (PG 44, 1313 A7–B1; 1316 C9–15); In Inscr. Psalm. 2, 8 (JAEGER V.: 100, 20–101, 21); ibid. 2, 14 (155, 2–14); Anim. et Res. (PG 46, 101 A2–8; 104 B13–105 A2).

²¹ De Virginitate 12 (JAEGER VIII, 1: 302, 5–20); Hom. in Eccl. 1 (JAEGER V.: 296, 12–18); Hom. Opif. 17 (PG 44, 188 D1–189 B3); ibid. 21 (204 A1–9). This «angelic» state did not include bodies in their present «earthly» form, however: ibid. 22 (204 C11–205 A11).

²² Virg. 12 (JAEGER VIII, 1: 299, 14–300, 12); Anim. et Res. (PG 46, 100 A1–101 A8; 152 A14–B8; 157 B7–160 A2); De Mortuis (JAEGER IX: 54, 11–56, 7: education by bitter experience in this life and by purgation after death); Oratio Catechetica 35 (PG 45, 92 B4–C7).

The Emperor Justinian, in 543, issued an edict against Origen and his doctrines in which he anathematized, among other things, the thesis that «the punishment of the demons and wicked human beings is temporally limited and will have an end at some time, or that there will be a restoration (*apokatastasis*) of demons or wicked human beings»²³. This condemnation of the theory of *apokatastasis* was repeated in the fifteen anathemas against Origenist doctrines issued by the members of the Council of 553²⁴; there, however, the emphasis was on the link with a primal, pre-corporeal state implied in the Origenist theory. By the time Maximus was writing, three-quarters of a century later, these two aspects of the Origenist-Evagrian eschatology were clearly as notorious as the Origenist «divisive» Christology²⁵, and it could hardly be expected that a theologian who cherished his orthodox reputation would dare to espouse either Origenist terminology or Origenist ideas on the subject of the Christian hope. One of the most interesting questions about Maximus's theology, in general, is the precise relationship of his thinking, open and covert, to the Origenist tradition which he clearly both knew and respected. Understandably, the question has arisen of whether his eschatology conceals within itself the essentials of Origen's hope for a universal restoration.

In an article published in a Swiss journal in 1902, E. Michaud argued from a number of passages in Maximus's works – not all of them authentic or even particularly relevant to the case – that he *did* hold a doctrine of ultimate universal salvation²⁶. Michaud suggested that the passages where Maximus seems to limit this hope for salvation, or speaks of the eternal punishment of sinners, are generally in a hortatory rather than a theological context; even there, Michaud contended, «il n'a jamais dit qu'il fallait entendre le mot 'éternel' dans un sens absolu ...»²⁷. Venance Grumel, in his summary of Maximus's theology in the *Dictionnaire de*

²³ ACO III, 214, 4–6 (Anathema 9).

²⁴ ACO IV, 1, 248, 3f. (Anathema 1); 249, 26–42 (Anathemas 12–15). For the dating of these anathemas and the history of the sixth-century controversies which led up to them, see F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil (Münster 1899)*.

²⁵ See the Replies of Barsanuphius and John 600 (above, n. 9), and Barsanuphius's long and embarrassed attempt to explain how Gregory of Nyssa could have held a doctrine of apokatatasis. Ibid. 604 (tr. REGNAULT and LEMAIRE 397 f.).

²⁶ S. Maxime le confesseur et l'apocatataste, in: *Revue internationale de théologie* 10 (1902) 257–272.

²⁷ Ibid., 271.

théologie catholique some twenty years later, also suggested, on the basis of Quaestiones et Dubia 13 (a passage to which we shall return), that Maximus held «une sorte d'apocatastase mitigée»: that he was basically in agreement with the position of Gregory of Nyssa, but that he tried to add enough distinctions and reservations to reassure suspicious seventh-century readers of his own orthodoxy²⁸. Marcel Viller, on the other hand, who insisted that Maximus depended on Evagrius Ponticus for most of his ascetical doctrine, argued that he was careful to distinguish between orthodox and heretical elements in his master's work, and consequently denied that there is any trace in Maximus's writings of the Origenist-Evagrian theories of the pre-existence of souls, a «fall» into materiality, or *apokatastasis*²⁹.

The most influential interpretation of Maximus's eschatology in recent years has doubtless been that put forward by Hans Urs von Balthasar in his great synthetic study of Maximus, *Kosmische Liturgie*³⁰. Von Balthasar recognizes, like Michaud, that Maximus speaks quite often of Hell and eternal punishment in very traditional terms; equally often, he stresses the universal saving will of God and seems to foresee the salvation of all human nature, even of all creation, as a unified whole. Much as one might question, with Michaud, how far Maximus intended his references to Hell fire to be taken as serious doctrinal statements, von Balthasar concedes that the second, universalist group of texts is also not so unambiguous as to prove conclusively that Maximus held a simple doctrine of universal salvation, as Michaud had hoped to do. Von Balthasar suggests that the decisive clue to Maximus's real position on *apokatastasis* can be found in three passages in the *Quaestiones ad Thalassium*, which scholars had not previously examined in this context. In two of them, Maximus discusses the meaning of the two trees in the Garden of Eden – a Biblical *locus* which Origen, in his *Homilies on Joshua*³¹, had connected with the saving effect of the cross of Christ and which, von Balthasar asserts, were also connected in Origen's mind with «die Wiedereinbringung aller Dinge»³². In both of *his* discussions

²⁸ Dictionnaire de théologie catholique 10, 1, 457.

²⁹ Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: les œuvres d'Évagre le Pontique, in: RAM 11 (1930) 259f.

³⁰ Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners (Einsiedeln, 1961), esp. 355–359 (hereafter abbreviated as KL).

³¹ Hom. in Jos. 8, 3–6 (GCS 7, 338–342).

³² KL 356.

of the two trees ³³, Maximus contents himself with fairly harmless moral or anthropological interpretations, but he refers to «a hidden and better» spiritual interpretation of their meaning which one might give, but which he omits in order to «honor» the passage «by silence» ³⁴. In the third text cited by von Balthasar ³⁵, Maximus discusses Col 2, 15 – «He (Christ) despoiled the principalities and powers» – and explains how Christ deluded and defeated the evil spirits by his death on the cross. Here again, Maximus concludes by saying that he *could* give «another, more secret and higher interpretation of the passage,» but will not do so «since, as you know, one should not spread abroad in books the more ineffable aspects of divine teaching» ³⁶. Connecting all three of these texts with Origen's interpretation of the trees of Paradise and the cross in the Homilies on Joshua, as well as with Origen's doctrine of a final restoration that will include apparently even the evil spirits, von Balthasar concludes that Maximus – the cautious heir and adapter of Origenism – did indeed tend towards an Origenist theory of *apokatastasis* in his eschatology, but that he used much greater caution than his forbears did in formulating it, for pastoral as well as for strictly theological reasons. «Maximus will nicht,» writes von Balthasar, «daß man die Wiederbringung so ungescheut verkündige, wie Gregor von Nyssa, ja Origenes selbst es taten, trotz ihrer gegenteiligen Versicherungen. Die Geschichte des Origenismus hatte die schlimmen Wirkungen dieser Unvorsichtigkeit erwiesen. Der Esoterismus, den Origenes gepflegt hatte, war eine halbe Maßnahme gewesen. Wirklicher Esoterismus hieß: 'in Schweigen ehren'» ³⁷.

Von Balthasar then goes on to offer an interpretation of Maximus's reticence: «Mit Paulus dürfen wir sagen, daß die Gnade übermächtiger ist als die Schuld, daß zwar alle in Adam sterben, alle aber auch in Christus wiedererweckt werden, der dem Vater die vollkommene Schöpfung zu Füßen legen wird. Aber ebenso müssen wir mit Christus selbst

³³ Qu. Thal., Prol. (PG 90, 257 C6–260 A10); *ibid.* 43 (412 A4–413 B10). For the corresponding references to the edition LAGA-STEEL see the index «citations patristiques».

³⁴ Τοῦ μυστικωτέρου λόγου καὶ κρείττονος φυλαττομένου τοῖς μυστικοῖς τὴν διάνοιαν, καὶ παρ' ἡμῶν διὰ τῆς σιωπῆς τιμωμένου (PG 90, 260 A7–10); πολλὰ μὲν εἰπεῖν δυνάμενοι περὶ τοῦ προκειμένου ζητήματος ... οἱ τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι, σιωπῇ μᾶλλον τιμήσαντες τὸν τόπον ἡγήσαντο κρείττον (ibid., 412 A4–7).

³⁵ Qu. Thal. 21 (PG 90, 312 B1–316 D10).

³⁶ Ibid., 316 D3–8.

³⁷ KL 357f.

und dem Evangelium am Rand des ewigen Verderbens stehen und den Blick hinuntersenken. Diese letzte Antinomie durch eine vorgreifende 'Synthese' überwinden zu wollen, ist nicht Sache einer irdischen Theologie»³⁸. In other words, von Balthasar sees Maximus confronting here two fundamental truths of faith: the freedom of God to save as he wills, the overwhelming power of his grace, on the one hand, and the utter precariousness of the human condition, its utter lack of a rightful claim to grace, on the other. Like Karl Barth³⁹, in von Balthasar's view, Maximus realizes that theology, faced with these two truths, has reached the limits of its synthetic, speculative powers, and must pay its homage to the infinitely just, infinitely loving mystery of God by falling into silence.

However much one may sympathize with von Balthasar's underlying point, his interpretation of Maximus's eschatological intentions has not gone uncontested. In 1955, Dom Polycarp Sherwood devoted a whole chapter of his book, *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*⁴⁰, to refuting the suggestion that Maximus sympathized with the Origenist doctrine of *apokatastasis*. Despite a certain lack of clarity and a certain tendency to protect Maximus from what Sherwood sees as the suggestion of heresy, I believe his argument there is fundamentally sound, and his criticism of von Balthasar's view well taken. Even so, the notion that Maximus was a crypto-Origenist in his eschatology, who reserved his true beliefs on the subject for an inner circle of initiates, remains alive. The latest edition of Altaner's *Patrologie*, for instance, declares that Maximus «verrät deutlich seine Sympathie für die früher von Origenes und Gregor

³⁸ Ibid., 358. A note in the first edition of his work – omitted in the second – makes clearer still both Balthasar's original interpretation of Maximus's eschatology and his criticism of it. I cite the French translation (*Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur* [Paris 1947] 278, n. 1): «Maxime veut maintenir à la fois le succès du plan divin de salut et la menace de damnation éternelle qui pèse sur le pécheur. Sa solution tendrait à faire croire que celle-ci n'est qu'une menace qui pourrait n'être pas suivie d'effet. A cet égard, elle n'est pas acceptable. L'auteur se sera laissé entraîner par sa conception idéaliste du monde, selon laquelle le mal est une imperfection provisoire, toutes les antinomies finissent par se dissoudre dans l'unité, mais le christianisme affirme, contre l'idéalisme grec, le caractère positif du mal moral et, par suite, la possibilité réelle de la damnation du pécheur.»

³⁹ *Kirchliche Dogmatik* II, 2, § 35, 3–4 (Eng. trans. 417f., 422, 476f.). For an illuminating comparison of Barth with Origen, centered on their theologies of history, see H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Universalismus*, in: *Antwort* (= *Festschr. K. Barth*: Zürich 1956) 241–245.

⁴⁰ *Studia Anselmiana* 36 (Rome 1955) 205–222 (hereafter abbreviated as EA).

von Nyssa vorgetragene Anschauung (der ἀποκατάστασις πάντων). Er will jedoch nicht, daß man diese Ansicht offen und ungescheut vertrete. Anfänger und Unvollkommene sollen nicht allein durch freundliche Blicke in den Abgrund der Barmherzigkeit Gottes geführt, sie müssen auch von der Furcht gelenkt werden. Diese Lehre ist für jene vorbehalten, die ein mystisch-tiefes Verständnis besitzen; 'wir wollen sie durch Schweigen ehren'»⁴¹. Expressed in this bald way, the theory of Maximus's secret sympathy for the classical Origenist eschatology seems to me to be simply wrong. So I propose to examine briefly the main passages in Maximus's work that express his theological articulation of the Christian hope. Most of them have been considered before by the authors I have mentioned, but a fresh look will, I think, enable us both to refine and reaffirm Sherwood's position – to say, in other words, that there seems to be no evidence that Maximus sympathized with the Origenist theory of *apokatastasis* in its classical form – and to give a somewhat more accurate picture of Maximus's eschatology.

I

Before considering Maximus's eschatology in general, however, let us look more closely at the three passages cited by von Balthasar from the *Quaestiones ad Thalassium*, in which Maximus urges on his readers an «honorable silence». It would be difficult to conclude from them, as from the handful of other passages where Maximus refers to the virtue of reticence in theology, that he cherished a whole range of esoteric doctrines alongside the positions he considered it safe to put in writing. Sometimes Maximus seems to choose silence out of simple modesty, as in the passage in the *Ambigua ad Joannem* where he declines to expound in detail the number-symbolism suggested in several of Jesus's parables, simply because he prefers to wait until he is able to do it more competently⁴². Other passages have a more elitist ring. At one point in the

⁴¹ B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologie* (Freiburg 1978) 523. Cf. J. GAITH, op. cit., 189, who, after quoting Maximus's explanation of Gregory's doctrine of *apokatastasis* in Qu. Dub. 13, adds that Maximus «adoptait lui-même cette doctrine. Il reprochait toutefois à son maître de l'avoir enseignée ouvertement.» Unfortunately M. Gaith does not tell us where Maximus makes such a reproach against Gregory. W. LACKNER, art. cit., 43, also echoes Balthasar's thesis.

⁴² Amb Io. 31, PG 91, 1277 C13–D2.

Ambigua, for instance, he decides not to indulge in «loftier speculations» about a text from Gregory Nazianzen's Second Oration on Easter⁴³, because only they can properly understand the passage who have «purified their intellectual eyes from the mud of passion and materiality» and have entered upon pure contemplation⁴⁴. Even here, though, there is no suggestion that Maximus is distinguishing an esoteric body of doctrine from a more public one, or is reserving his deepest beliefs for a more intimate circle.

The same holds true, as far as I can see, for the three passages from the *Quaestiones ad Thalassium* cited by von Balthasar. Here Maximus speaks approvingly of reticence in theology, borrowing perhaps from the Pseudo-Dionysius both the phrase «to honor by silence» (σιωπῇ or σιγῇ τιμᾶσθαι)⁴⁵ and the notion that too much public discussion of the mysteries of God can be a kind of irreverence⁴⁶. In all three passages, Maximus distinguishes between practical, generally understandable interpretations of two difficult scriptural references (the two trees of Paradise and the «triumphal procession» around the cross of Col 2, 14–15) and more «lofty» or «mystical» interpretations that may be «better» in themselves⁴⁷, comprehensible for the great «teachers of the Church»⁴⁸ or for «those with a mystic turn of mind»⁴⁹, but which for most people would only gratify idle curiosity⁵⁰ and could lead to misconceptions. There is no hint in any of these texts that Maximus is trying to urge any particular theory by his «honorable silence», or that he means to imply any direct connection between the passages on the two trees, in the

⁴³ Or. 45, 8 (PG 36, 632C6–9).

⁴⁴ Amb. Io. 45: PG 91, 1356B13–C1 and 1352B6–C2.

⁴⁵ Cf. Pseudo-Dionysius, C. H. 15, 9 (PG 3, 340B15; SC 58^{bis}, 191, 30); D. N. 1, 3 (PG 3, 589A11–B3). Cf. also C. H. 2, 5 (PG 3, 145A10–13; SC 58^{bis}, 85, 10–13), where negation (ἀπόφασις) is seen as a way of venerating (τιμᾶσθαι) divine realities. The phrase goes back at least to the Cappadotian Fathers, however: cf. Basil, Spir. 18, 44 (PG 32, 149 A 10 f.; SC 17, 192, 11 f.) and Gregory Nazianzen, Or. 29, 8 (PG 36, 84 C6; SC 250, 192, 25). It also is used, later in the sixth century, by Patriarch Anastasius I of Antioch in his «Dialogue with a Tritheist»: cf. the forthcoming edition of this work by K.-H. UTHEMANN in: *Traditio* 37 (1981), line 800.

⁴⁶ Cf. C. H. 2, 3 (PG 3, 141A7–11; SC 58^{bis}, 79, 7–11); E. H. 1, 1 (PG 3, 372A4–7); *ibid.*, 2, 3, 1 (PG 3, 397A13–B6), where an initiate in the divine truth is encouraged to proclaim his faith by symbols and by his way of life, provided he «guards the more divine doctrine of the initiates by silence.»

⁴⁷ So PG 90, 260A8.

⁴⁸ PG 90, 412A5–6.

⁴⁹ PG 90, 260A9.

⁵⁰ φιλοπράγμονοῦσαν ἐννοιαν: PG 90, 316D6–7.

Prologue to the Quaestiones and in Quaestio 43, and the discussion of the Pauline passage in Quaestio 21.

For von Balthasar, the one connecting link among these three passages, and between them and the doctrine of *apokatastasis*, is the passage in Origen's Homilies on Joshua to which he believes Maximus is secretly referring in each case ⁵¹. There Origen sets out to interpret the «double tree» on which the king of 'Ai is said to have been hanged in the LXX version of Joshua 8, 29. In characteristic fashion, he takes this tree to be an anticipatory symbol of the cross of Christ; one of the reasons it is called «double», he says, is that the tree of Calvary was also twofold in function: not only Jesus, but also «the devil and his armies» were crucified on it. In this connection, Origen cites Col 2, 14–15, as well as Gal 6, 14 ⁵². In the next paragraph, Origen moves to a consideration of Jesus's second coming, when the devil's defeat will be fully revealed; the human race will then be divided into the «first» and the «last» by Christ the judge ⁵³, and the latter group will be consigned to Hell for purifying punishment, «until the Lord gives a thought to the healing of every soul whom he knew, and 'all of Israel will be saved' (Rom 11, 26)» ⁵⁴. For the devil and his accompanying evil spirits, however, Origen here rules out a parallel restoration; eternal fire will be their lot ⁵⁵, and they will ultimately be annihilated there as embodiments of «the final enemy, death» ⁵⁶. After this eschatological excursus, Origen returns to the «double tree» of 'Ai, connecting it now to the two trees of Paradise, in that the «double cross» of Calvary both offers us knowledge of good and evil, and is the source of our life ⁵⁷.

It is a rich and complicated passage, characteristic both of Origen's ideas and of his exegetical method. But to see it, as von Balthasar would like us to do, as the key to the «lofty» and «mystical» doctrine Maximus alludes to so cryptically in the three passages of the Quaestiones ad Thalassium we have mentioned – as showing that that doctrine is, in fact, the Origenist theory of *apokatastasis* – seems to me to be more than a little far-fetched. Two of the three passages in Maximus, it is

⁵¹ Cf. n. 31.

⁵² Hom. in Jos. 8, 3 (GCS 7, 338, 11–13).

⁵³ Ibid., 4 (340, 4–7).

⁵⁴ Ibid., 5 (341, 3–5).

⁵⁵ Ibid., 5 (340, 20–341, 4).

⁵⁶ Ibid., 4 (340, 6–7).

⁵⁷ Ibid., 6 (342, 13–20).

true, deal with the trees of Paradise, and the third deals with Col 2, 14–15: both texts (among several others) which Origen here connects with the cross of Christ and the «double tree» of 'Ai. But Origen does not bring those two Biblical passages into any explicit relationship with each other, nor does he say that either of them, by itself, asserts the ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Rather, his own reflections on the ultimate salvation of all but the devils intrudes as a digression into his treatment of the *crux gemina*, separating the passage where he speaks of Joshua 8, 29, Col 2, 14–15 and Gal 6, 14 from that in which he discusses the trees of Genesis 2. The connection there, in other words, between the trees, Col 2, 14–15, and *apokatastasis* is at best an extrinsic one, and it hardly seems likely that either Maximus or his readers would have been so closely acquainted with the passage that the mere mention of one of these three elements was likely to summon up thoughts of the other two. Further, the very aspect of the Origenist theory which seems most to have offended later orthodox minds – the expectation that the devils themselves would in the end be restored to communion with God in the Logos – is, in fact, explicitly *denied* by Origen here, at least in Rufinus's translation of the text. If Maximus did indeed have this passage in mind and is alluding to an esoteric version of its eschatological hope as *the* doctrine to be «honored by silence», his caution seems a trifle misplaced⁵⁸.

If we look for other passages in Maximus's works that hint at an Origenist doctrine of *apokatastasis*, esoteric or exoteric, the results are equally disappointing. Only two passages that I know of express the hope for a universal salvation and transformation of rational creatures

⁵⁸ One ancient passage that might provide a better parallel in support of Balhasar's thesis than the one we have been discussing is in Clement of Alexandria, Str. 7, 12, 3–13, 1. There Clement, in speaking about God's «work of saving righteousness» among the human race, sees it as essentially a matter of improving each person according to his own needs; the virtuous person «changes to better habitations» through an increasing knowledge of God, while «those who are more hardened» are led to repentance by God's temporary punishments. «As to the rest I keep silent, giving glory to God,» Clement continues – alluding tactfully, perhaps, to a hoped-for future where all will be Gnostics but which is beyond the power of the Christian mind to predict exactly. Here a hope for universal salvation does seem to be wrapped in «honorable silence»; but while there is evidence that Maximus knew at least some of the works of Clement, including the *Stromateis*, he does not seem to have been influenced by him in any important way. Cf. E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957) 187–191, for a discussion of Maximus's use of Clement.

with an unqualified optimism. One is the opening section of Maximus's early essay in interpretation of Ps 59, where, commenting briefly on the Greek version of the Psalm's inscription (εἰς τὸ τέλος· τοῖς ἀλλοιω-
θησόμενοις), he applies both these phrases to the transformation of the human powers of deliberation and choice (γνωμικὴν καὶ προαιρετικὴν μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσιν) which will be one of the fruits of Christ's second coming. This change will happen, he adds,

because of the general change and renewal which will take place in the future, at the end of the ages, through God our Savior: a universal renewal of the whole human race, natural but by grace; a renewal leading from death and decay to immortal and incorruptible life, through the resurrection which we await ⁵⁹.

The other passage is part of chapter 7 of the *Mystagogia*, where Maximus is explaining the relation of the intelligible realm to the world of sense as a relationship of macrocosm to microcosm and as an analogue to the relationship of soul to body:

Like spirit in matter, the intelligible world remains invisibly yet dynamically present in the sensible, until, at the end of time, it occurs to him who joined them together to dissolve them, for the sake of a greater and more mysterious plan (οἰκονομία), at the time of the hoped-for universal consummation (συντέλεια), when the world, like the person, will die to appearances and rise again, a new being from an old, in the instantaneous resurrection which we wait for. Then the person such as we – as a part with its whole, and as the small with the great – will rise with the world, receiving the power never to be corruptible again ...⁶⁰.

Both of these passages speak of a future renewal of the whole human race, or indeed of the whole of creation, in which the resurrection and renewal of each individual will simply be included as part of the process. No exceptions or qualifications are mentioned. Taken by themselves, they might well lead us to believe that Maximus's eschatology *was* centered around a hope in the ultimate salvation of all, as Origen's was. In fact, however, the undiluted optimism of these passages is not typical, and probably is due to the fact that Maximus is not primarily concerned in either of them to make a careful statement of his eschatology. In the first, eschatology is incidental to a brief, pastoral exposition of scripture;

⁵⁹ *Expositio* in Ps. 59 (PG 90, 857 A4–15).

⁶⁰ *Myst.* 7 (PG 91, 685 B12–C6).

in the second, it is incidental to a reflection on the continued relationship, if one may put it this way, of the noumenal to the phenomenal.

On the other hand, one would be hard pressed to find in Maximus's writings any direct *attack* on the Origenist doctrine of *apokatastasis*. Perhaps the most famous passage in which he deals directly with the problem is no. 13 of the *Quaestiones et Dubia* ⁶¹. Asked here to comment on Gregory of Nyssa's espousal of the controversial theory, Maximus distinguishes three meanings of *apokatastasis* which he says the Church «knows» (οἶδεν). One is the sense of a kind of moral regeneration, in which an individual «is restored by fulfilling the program for virtuous behavior (τὸν λόγον τῆς ἀρετῆς) which applies to him.» A second sense is the physical restoration and transformation of «the whole nature at the resurrection, a restoration to incorruptibility and immortality»: the reintegration of each whole human individual, in other words, after the dissolution of death. The third sense, which Maximus says is «the kind Gregory of Nyssa used (καταχέχρηται) most frequently in his writings» ⁶², is «the restoration of the powers of the soul, which had fallen under the influence of sin, to the state in which they were created». When the body is restored at the time of the resurrection, Maximus explains,

so too the perverted powers of the soul will, in the course of the ages, cast off the memories of evil ingrained in it, and coming to the limit (πέρας) of all the ages without finding a place of rest (στάσις), it will come to God, who has no limit; and so – by knowledge (τῇ ἐπιγνώσει), not by a sharing in created goods (οὐ τῇ μετέξει τῶν ἀγαθῶν) ⁶³ – it will receive its powers back and be restored (ἀποκαταστήναι) to its ancient state, and the creator will be shown not to have been responsible for sin.

⁶¹ PG 90, 796A7–C1.

⁶² SHERWOOD, EA 215, understands καταχέχρηται here in its negative sense: «abused» rather than «used». The context, however, does not suggest that Maximus is making any criticism of Gregory at all; on the contrary, he includes this third sense, along with two other perfectly innocent ones, among those which the Church «knows,» implying that there may be other senses which are not «known» – i. e., recognized – in the same way.

⁶³ This phrase is usually translated: «by knowledge, not by a participation in the (divine) goods»: cf. SHERWOOD, EA 215f; GRUMEL, loc. cit. Taken that way, it would suggest that Maximus is making a subtle refinement in Gregory's understanding of *apokatastasis*, in order to make it doctrinally acceptable: presenting it no longer as the restoration of every fallen soul to full union with God, but simply as the restoration of every soul's «original» power to *know* God. Such an *apokatastasis* could conceivably be compatible with a doctrine of final damnation for unrepentant sinners. This interpretation does not seem warranted by the Greek text, however,

It seems clear that Maximus has a specific passage in Gregory's writings in mind when he explains this third sense of *apokatastasis*: chapter 21 of *De Hominis Opificio* ⁶⁴. Although he does not use the word in this passage himself, Gregory describes the path by which the human person will ultimately be restored to Paradise: moving through the evil which it has chosen for itself and finding no place of rest there, it will come eventually to the «outer limits» of evil – since evil is of its nature limited! – and so necessarily come back to the good, which knows no limit ⁶⁵. There it will be taught prudence by the memory of its former misadventures, so that it will never again be convicted of like errors ⁶⁶; and coming to the divine goodness as if from shadows into light, it will rediscover Paradise, with all its blessings, and find there not the material good things of this life, but «another kind of kingdom, whose description remains among the ineffable things» ⁶⁷. Although *Quaestiones et Dubia* 13 has usually been thought of as either an explicit correction ⁶⁸ or a

which simply contrasts «knowledge» with «the sharing of goods» (τῇ μετέξει τῶν ἀγαθῶν). As far as I know, the neuter plural substantive ἀγαθά is never used by Greek Christian writers to refer to the uncreated goodness of God, but rather precisely for *created* «goods,» whether earthly or heavenly. A glance at the parallel passage in Gregory of Nyssa, *Hom. Opif.* 21 (see below), seems to bear out this interpretation. Maximus here interprets Gregory's «ineffable Kingdom,» rather typically for both his own cast of mind and Gregory's, as ἐπίγνωσις. Could the two trees of Paradise – one a tree of ἐπίγνωσις, the other of life – also be in the back of his mind here, as he paraphrases and interprets the passage from *De Hominis Opificio*?

⁶⁴ PG 44, 201 A12–204 A9.

⁶⁵ It might be worth translating a portion of Gregory's text here, to bring out the parallels between it and Maximus's exposition: «For what is always in motion will, surely, never cease from its forward path, provided it is making progress towards the good: because that through which it is moving is unlimited. For it will find no limit (πέρας) to what it seeks, which might, if it once gained it, put a stop to its motion. But if its tendency is in the opposite direction, when it has finished its course of wickedness and has reached the ultimate degree of evil, then, driven ever onwards by its inner urge and finding no natural place of rest (στάσις), since it has run through the whole range of evil it will necessarily turn its motion towards the good. For since evil does not reach out into infinitude, but is bound by necessary limits, it follows that the point at which it turns to good (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχή) sets the limit (πέρας) of evil. And so, as we have said, the ever-moving part of our nature turns again, at last, towards the way of good, made wise by the memory of its previous wretched state so that it will never again be trapped in such things. So our course will again be among good things, because the nature of evil is limited by the bounds of necessity» (PG 44, 201 B9–C14).

⁶⁶ Ibid., 201 C10–12.

⁶⁷ Ibid., 204 A8 f.

⁶⁸ So SHERWOOD, EA 215 ff., 222; G. FLOROVSKY, remarks in *Diskussionsbeiträge zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongreß* (Munich, 1959) 40.

subtle «laundering»⁶⁹ of Gregory's doctrine of universal salvation, it seems more accurate to say that Maximus here simply presents three of Gregory's ways of using the concept of *apokatastasis* which he considers acceptable – a moral sense, a corporeal one and a psychological or spiritual one – leaving the more controversial substance of the Origenist doctrine, as well as the question of how far Gregory of Nyssa subscribed to it, undiscussed.

At issue in Origen's hope for a universal restoration of spiritual creatures, after all, are both a prospective and a retrospective dimension: the expectation that *all* souls *will* be saved (and here it is the universality, the «all», which is controversial), and the assumption that this salvation will be a *return* to the state in which souls existed before history began (for Origen, an incorporeal, contemplative union with God and with each other). Gregory of Nyssa kept the prospective element of Origen's eschatology more or less intact, but rejected the more extreme nuances of Origen's conception of the beginning; for him, the end would be a return to Paradise, and would therefore necessarily involve some kind of body.

In the passages where Maximus is clearly taking issue with Origenist theology, it is also less on ends or goals than on beginnings that he centers his attention: not *apokatastasis* itself that he attacks, so much as the idea of an original static, contemplative *henad* of souls from which they fell into the world of sense and matter. This is clearly the case in that long section of the *Ambigua ad Joannem*⁷⁰ which Endre von Ivánka has called «the *locus classicus* of Maximus's disagreement with Origen»⁷¹, and Maximus emphasized the point elsewhere as well⁷². It is one of

⁶⁹ GRUMEL, loc. cit.; DANIÉLOU, op. cit., 347, n. 1. Cf. the letter of Bishop Maximus Margunios to «those who study sacred philosophy,» in which he lists among St. Maximus's chief theological achievements his «cure» (θεραπεύειν) – presumably in this present passage – of Gregory of Nyssa's doctrine of *apokatastasis*: PG 91, 656A14.

⁷⁰ Amb. Io. 7: PG 91, 1069A4–1102C4; see esp. the opening sentences, 1069A4–B2. On this section, see also P. SHERWOOD, Maximus and Origenism: Ἀρχὴ καὶ τέλος, in: Berichte zum XI. internationalen Byzantinisten-Kongreß (Munich, 1958) III, 1, esp. 5–8.

⁷¹ Der philosophische Beitrag der Auseinandersetzung Maximus' des Bekenners mit dem Origenismus, in: Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft 7 (1958) 28, n. 1.

⁷² See esp. Amb. Io. 42: PG 91, 1325D1–1336B12, where Maximus begins his refutation by pointing out (1328A1–11) that the Origenist theory of the origin of the sensible world implies God created it not freely, or as part of an eternal plan of grace, but only in response to the evil done by creatures.

Maximus's great achievements, as Ivánka observed, that he altered the Origenistic scheme of cosmic history in such a way as to preserve its homogeneity and its grasp of the continuity between source and goal, while allowing for newness and growth and the historical uniqueness of human lives. He did this, above all, by positing as the origin of creatures not a pre-incarnate state of contemplation, but a divine conception, a λόγος or scheme, which the creature – coming into existence in God's good time and living it through in his own – would be called to fulfil. The «fall» of the spiritual creature, then, is not a fall from a pre-existent state of grace into the compromise of time, so much as a fall from the path to God's grace-given ideal, towards which the creature's whole temporal existence is aimed by its creator from the start⁷³. In the context of this «revised Origenism», in which only God's «conception» of a spiritual creature's potential end can be said to exist «before» the creature's life in time, Maximus, too, can speak occasionally – if cautiously – of that goal, of the realization of that divine conception, as an *apokatastasis* or restoration. So he applies the term as a synonym for the soul's «way up» (ἄνοδος) to God, which it travels by «holy deeds and right beliefs»⁷⁴, or for the «assumption» (ἀνάληψις) of the soul, «in grace, to him from whom and through whom and towards whom all things are, as to the limit (πέρας) of all things»⁷⁵.

⁷³ Ivánka writes: «Im zeitlichen Dasein vorhanden ist aber von vornherein nur die natürliche Wesenheit, die sich, mit der Hilfe Gottes und dank der Mitteilung seiner Gnade, erst in der Zeit zu der Vollkommenheit des Endzustandes zu entfalten hat, der, als ihre heilsgeschichtliche Bestimmung, im Sinne des göttlichen Schöpfungsratschlusses ihr eigentliches vollentfaltetes Wesen ist, um dessentwillen, besser noch: auf das hin sie geschaffen ist, von dem sie aber auch abfallen kann, nicht, als ob sie es vorher schon in seiner Vollkommenheit besessen hätte, sondern insofern sie von der Höhe des Zieles 'abfällt,' das ihr im Schöpfungsratschluß Gottes von Ewigkeit her zugewiesen ist.» (op. cit., 24). On the notion that the λόγοι of creatures exist eternally in God, cf. I.-H. DALMAIS, La Théorie des 'logoi' des créatures chez S. Maxime le Confesseur, in: RSPPhTh 36 (1952) 244–249.

⁷⁴ Opusc. 7 (PG 91, 72B7f.). This is one of Maximus's last works: cf. P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor (= Studia Anselmiana 30: Rome, 1952), 55.

⁷⁵ Amb. Io. 20: PG 91, 1240A10f. On Maximus's metamorphosis of the conception of *apokatastasis*, Ivánka writes: «Diese Formulierung des *Apokatastasisgedankens* (wenn wir schon die Idee der Einigung aller Wesen in dem Logos, der ihrer aller geistiger Ursprung ist, mit diesem etwas belasteten Namen bezeichnen wollen) lebt ganz aus der für das Denken des Maximus charakteristischen Dynamik des Aufstiegs von der Unvollkommenheit der natürlichen Anfänge zur gnadenhaften Verwirklichung der ewigen Bestimmung, die nur als zielsetzender Ratschluß Gottes, nicht als präexistenter Urzustand vorherbestand.» (op. cit., 30f.).

In one passage in the *Ambigua*, especially, Maximus borrows the language of Origen and Gregory of Nyssa to recast it with striking subtlety into a statement which is both a repudiation of the Origenist conception of a spiritual existence before the fall and a realization of the kind of meta-historical vision Origen and Gregory had striven for:

Every intellectual and rational being, angel or human, by reason of the concept (λόγος), in God and in relation to God, according to which it has been created, is called and is a «part of God»: because of the concept of it which, as we have said, pre-exists in God. Surely, then, if it is moved towards that concept it comes to be *in* God, in whom the concept of its being pre-existed as origin and cause; and if it wishes and yearns to participate in nothing else in preference to its own origin, it does not fall away (ἀπορρέει) from God, but rather, in its own straining towards him, becomes God and is said to be *part* of God by sharing in the appropriate way in God: participating with natural wisdom and reason in its own origin and cause by a suitable movement, no longer having another place to which it can be moved besides its own origin and the *ascent* (ἄνοδον) and *restoration* (ἀποκατάστασιν) to the concept according to which it was made, nor any other way of being moved, since its movement towards the divine goal clearly takes as its final limit the divine goal itself ⁷⁶.

II

Maximus, then, was no closet Origenist, secretly cherishing a hope for the universal restoration of eternal spirits to their primordial union with God, but masking his hope behind traditional eschatological phrases and obscure allusions to a «deeper», esoteric teaching. His criticism of Origen on other points has its implications for his attitude to Origen's eschatology; yet we find in his works no polemics against the concept of *apokatastasis*, but rather a cautious tendency to recast and reintegrate it on his own theological grounds. To understand just what the implications of this change are – to compare Maximus's conception of the scope and nature of the Christian eschatological hope with Origen's and Gregory of Nyssa's – we must consider Maximus's eschatology somewhat more broadly: the poles between which it moves, and the doctrinal synthesis which it offers.

⁷⁶ Amb. Io. 7: PG 91, 1080 B11–C15. Here and in subsequent quotations from Maximus, the italics are, of course, mine.

One of those poles, clearly, is Maximus's strong belief in the universal saving will of God, already revealed triumphant in the Incarnation of the Word and in his death on the cross. Quoting I Tim 2, 3, Maximus reminds the readers of his Centuries on Charity that God «loves *all people* equally, and 'wants them to be saved and to come to the knowledge of the truth'»⁷⁷ – that he «wants, in his goodness, beings always to exist and always to receive his benefits»⁷⁸. Christ is «he who accomplished in himself, divinely, the salvation of all»⁷⁹. He «associated himself with human nature, so that he might save *the whole race* from the ancient sin and free it from the resulting judgment»⁸⁰, and that, «drawing it up by his resurrection, he might lead *the whole of conquered nature* to heaven and become in truth our rest, our healing and our grace»⁸¹. Though, as God, the Logos is utterly beyond the knowledge of creatures, he has revealed himself «symbolically» in our form, so that «through his own appearing he might, in an imperceptible way, lead *all of creation* to himself, the wholly hidden one ...»⁸². Although obedience and submission are not attributes proper to his nature as Logos, «he fulfilled the commandment for us who had transgressed it, and worked the *complete salvation of the race* by making what was ours his own»⁸³. So those who now belong to «the faithful and spiritual Israel» look forward in hope to an everlasting Kingdom, «because the Lord has fulfilled the promises to the Fathers, and has blessed and made children of *all nations* in the spiritual Abraham, and in the Spirit, through faith, has made Abraham himself father of all nations ...»⁸⁴.

These are familiar, traditional Christian formulations, of course, and are focussed on the role and work of Christ more than on the details of the Christian hope for the future: they express soteriology rather than eschatology. They also show us the underpinnings of a conception of

⁷⁷ Carit. 1, 61: PG 90, 973A9–11.

⁷⁸ Ibid. 3, 29: PG 90, 1025C11 ff.

⁷⁹ Amb. Io. 31: PG 91, 1280A1 f.

⁸⁰ Opusc. 8: PG 91, 93C2 ff.

⁸¹ Qu. Thal. 64: PG 90, 700A14–B3.

⁸² Amb. Io. 10: PG 91, 1165D10 ff.

⁸³ Amb. Th. 4: PG 91, 1044B6–10.

⁸⁴ Qu. Thal. 23: PG 90, 328C2–5; cf. B8–C7. Cf. also Qu. Thal. 64 (PG 90, 712A1–15), where Maximus interprets God's mercy on the city of Nineveh, in the book of Jonah, as referring to his «sparing the whole world» by calling members of every nation to belong to the Church of Christ. In the decidedly ecclesiological context of this *responsio*, the universality of God's salvation is contrasted with narrow nationalism, not with the possibility of human resistance.

Christ as unitive center of a whole universe of variety and change and individuality, which Maximus expresses more dramatically in still another passage in the *Ambigua*. As risen and glorified Lord, revealed now as God yet fully human still, Christ «proceeds in order through all the divine and intelligent ranks of heaven, and unites all perceptible and intelligible things with the soul and the body – in other words, with our complete nature – showing that the convergence of all creation, by its own primal and universal law, on a single point is in him completely indivisible and stable.» So all human differences, even the differences between the sexes, will in the end be abolished by the union of all with Christ. In the world to come, human beings

will be completely formed after him, bearing his image completely safe and sound; no mark of decay shall touch it in any way, and with us and through us he will encompass all creation at its midpoint, as if it were the ends of his own limbs, and bind indissolubly around himself paradise and world, heaven and earth, perceptible and intelligible things, because he himself has body and sense and soul and mind as we do; and accommodating to each extremity, as to the members of a body, what is generally related to it, in the way we have described before, he divinely sums up (*ἀνεκεφαλαιώσατο*) all things in himself, revealing that all creation exists as one, like an individual person ... ⁸⁵.

Maximus's cosmic conception of Christ, and of the divine plan for creation realized in him, stops short, however, of Origen's and Gregory's conviction that the salvation achieved by Christ will necessarily be realized in every individual. For Maximus, too, as for Paul, Christ is the savior of the universe; but Maximus – unlike Origen and Gregory – is normally very careful to nuance his picture of salvation in such a way as to make clear that the overall success of the divine plan does not exclude the possibility of individual failures: that salvation is for those who accept grace and cooperate with it. In a crucial passage, for instance, of the long anti-Origenist section of the *Ambigua* we have already referred to ⁸⁶, Maximus describes at some length the «divinization» of the human individual which is for him the central content of Christian hope. There he carefully underlines the interplay between the intentional universality of God's saving activity and the individualizing, discriminating effect of human acceptance: when the human race has reached its God-given goal of contemplative union,

⁸⁵ Amb. Io. 41: PG 91, 1309C4–1312A15.

⁸⁶ Ibid., 7: PG 91, 1069A11–1102C4: note esp. 1085C9–1089D3.

all rational creatures, angelic and human, will rejoice and delight in joy – *whoever have not corrupted* through carelessness any of the divine conceptions (λόγοι) naturally vested in them by the Creator, as part of their motion towards the goal. Rather, they will have prudently saved themselves, whole and unchangeable; they know that they are and will be instruments of the divine nature, and that God will surround them wholly like a soul, since they will have become for the Lord, in a way, the suitable and useful limbs of his body ...⁸⁷.

Maximus seems to be fully prepared, in other words, to qualify the promise of universal future salvation with the reminder that the individual remains free to refuse it. At times this even leads him to add a note of conscious restriction to the words of Scripture. There is an implied limitation of Jesus's saying, «I am the way» (John 14, 6), for instance, in a passing reference in *Quaestiones ad Thalassium* 63, where Christ is said to have «become *for all* the way of salvation, leading to the Father, through virtue and knowledge, *those who wish to follow him* as the way of righteousness by means of the divine commands ...»⁸⁸. And Maximus is more explicitly restrictive in another response to Thalassius, devoted to interpreting Is 40, 3–5, «The voice of one crying in the desert ...» After an elaborate ascetical application of the passage's references to «raising valleys» and «levelling hills», Maximus comes to the final phrase, «And all flesh shall see the salvation of our God.» «All flesh – that is, all *faithful* flesh,» he comments,

as in the verse, «I shall pour out my Spirit on all flesh» (Joel 2, 28) – namely, *believing* flesh. Not *all* flesh, simply speaking, will see the salvation of God: not the flesh of sinners, surely, if the verse is true which says, «Let the wicked man be taken away, lest he see the glory of the Lord» (Is 26, 10 LXX). No, one must make the further specification: all *faithful* flesh ...⁸⁹.

So in a number of passages dealing with the deification or union with the Logos towards which he sees the whole progress of created history tending, Maximus tempers the seeming universality of his hope by adding

⁸⁷ Ibid.: PG 91, 1088 A14–B9.

⁸⁸ Qu. Thal. 63 (PG 90, 668 C6–9).

⁸⁹ Ibid., 47 (PG 90, 428 C12–D4). It is interesting to note that this response ends, shortly afterwards, with a reference to «his (the Logos's) supernatural and loving purposes for each individual, by which he 'becomes all things to all, in order to save all' (I Cor 9, 22) through the riches of his goodness» (429 C1–5). Taken by itself, this passage might again suggest that Maximus's eschatological hopes were indiscriminately universal.

– often by way of simple paradox – some form of the phrase, «for those who are found worthy». God's present «work» is to bring the manifold potential of creatures into an intelligible and existential unity, «so that God, who exists in Trinity, may be one through and in *all creatures*, proportionately recognizable by grace in each and all of *those found worthy*»⁹⁰ «What can be more delightful to the *elect* (τοῖς ἁγίοις) than divinization», he asks, «in which God is united with those who have become gods, and makes *everything* (το πᾶν) his by his goodness?»⁹¹. As the last part of his symbolic interpretation of the Old Testament institutions of Sabbath, circumcision and harvest, in Book I of the «Gnostic Centuries», Maximus shows how all three can symbolize the soul's final union with God⁹²:

God's Sabbath rest is the complete return (κατάνησις) of creatures to him ... For God, it seems, stops his natural operations in each being, according to which each being is naturally made to move, when each receives a share, proportionately, in the divine operation ...⁹³.

Taken by itself, this «chapter» seems to promise a universal scope for God's absorbing eschatological embrace; yet a few lines earlier, when explaining the parallel image of the harvest, Maximus has again narrowed the focus of this hope: «God's harvest is the complete abiding and establishment of the *worthy* (τῶν ἁγίων) in himself, which will take place at the termination of the ages»⁹⁴. The final subjection of all creation to the Father in Christ, he writes in Ambigua ad Joannem 7, will comprise such a thorough identification of free creatures with their creator that they will no longer be aware of any distinct will or operation within themselves. The creature then

will show that it has only one agent (in itself): God; as a result, there will be one and only one operation in *all creatures*, that of God and *those worthy of God* – or rather, that of God alone, interpenetrating in his totality the totality of *the worthy ones* in a way that suits his goodness ...⁹⁵.

⁹⁰ Qu. Thal. 2 (PG 90, 272B13–C2).

⁹¹ Amb. Io. 7: PG 91, 1088C13 ff.

⁹² Cap. Theol. 1, 45–47 (PG 90, 1100B3–C7).

⁹³ Ibid. 47 (1100B12–C4).

⁹⁴ Ibid. 45 (1100B3 ff.).

⁹⁵ Amb. Io. 7: PG 91, 1076C10–14. For a similar conception of eschatological unification with God, with a similar restriction of it to the «worthy», cf. Qu. Thal. 22 (PG 90, 317B2–321C6, esp. 317D12f., 320C2, 321B7f., 321B12f.).

These passages, especially the one last quoted, still leave it somewhat unclear, however, just how much Maximus intends to restrict the scope of God's ultimate deification of his creatures. Will *all* spiritual creatures, in the end, be included among the «worthy»? Is their «worthiness» itself the penultimate stage of their restoration? In a number of other places, Maximus makes it clear that this solution is not what he has in mind. «God, who is good and dispassionate by nature, loves all people equally, as his creatures,» he writes in the Centuries on Charity; «but he glorifies the virtuous person ..., while he has mercy on the wicked person, in his goodness, and tries to convert (ἐπιστρέφει) him in this age by training him» ⁹⁶. Taking up the same thought a little further on, Maximus adds; «So our Lord and God, Jesus Christ, revealing his love for us, suffered for the whole human race and granted all an equal hope in the resurrection, even though each person establishes himself as worthy of glory or punishment» ⁹⁷. The offer of salvation, grounded in the love of God and the work of Christ, is universal; but the realization of the offer, the acceptance of God's gracious gift, is also genuinely dependent on the freedom of the human creature's response to love:

God loves the good as friends; but the wicked he loves as enemies, doing them good and showing them patience, enduring what is committed by them, not reckoning up the evil but even suffering on their account, when the occasion calls for it, in order to make them friends, if possible ... ⁹⁸.

In one of the Quaestiones ad Thalassium, Maximus makes the same distinction between the gift and its acceptance in slightly different terms. The Holy Spirit, he says, is present to every creature, and especially to every rational creature, «stirring up the natural reason of each» and making each person aware of right and wrong ⁹⁹. So we find even «barbarians and nomads» laying a claim to moral excellence (καλοκαγαθία) and shaking off earlier, wilder ways, as proof that the Spirit is with them ¹⁰⁰. Through the same Spirit we find the people of the Old Testament keeping God's revealed law and looking forward to its fulfilment in the Messiah ¹⁰¹. Only to Christians, however, is the Spirit given as

⁹⁶ Carit. 1, 25 (PG 90, 965B4–9).

⁹⁷ Ibid. 1, 71 (976C1–6).

⁹⁸ Ibid. (976B7–15).

⁹⁹ Qu. Thal. 15 (PG 90, 297B2–11).

¹⁰⁰ Ibid., B11–C1.

¹⁰¹ Ibid., C2–10.

creator of the Sonship given them by grace through faith. For as worker of wisdom he dwells in those alone, who are purified in body and soul through the exact observance of the commandments; he mingles with them as his own, by simple and immaterial knowledge, and stamps their minds with the undefiled grasp of ineffable things, which leads to divinization ¹⁰².

In fact, not even all Christians, children of God though they are, can lay claim to this transforming and unifying divine gift; they must realize their Christianity in a holy and ascetical life, for

as worker of wisdom he (the Spirit) is not in any of the aforementioned groups purely and simply: he is only in those who have understanding (τῶν συνιέντων), and who have made themselves worthy of his divine indwelling by their godly way of life (διὰ τῆς ἐνθέου πολιτείας) ¹⁰³.

For Maximus, in other words, the universal saving will of God, and even his universal loving and gracious presence, is not simply a guarantee of the universal success of his plan in history. To the same degree that he clarifies and intensifies the understanding of eschatological salvation he has received from the Origenist tradition and from the Pseudo-Dionysius – a notion of the transforming elevation of the human person, of divinization, of union of heart and will and operation so complete that it stops only just short of actual identity ¹⁰⁴ – to that same degree Maximus constantly reminds his readers of their need to show themselves «worthy» of grace, to realize through the labor of self-discipline the beginnings, at least, of a transformation which in itself is wholly gift. And because of this paradoxical insistence on the importance of the human part, Maximus is ready to allow even for the failure of the divine plan in the history of particular individuals: for their turning from the «conception» or λόγος God had in creating them, and embracing destructive self-centeredness or non-being instead ¹⁰⁵.

So Maximus's eschatology is drawn also towards the less optimistic pole which the Origenist tradition had tried to neutralize or to avoid: the prospect of irrevocable eternal punishment. Maximus's writings carry many references to the final judgment of Christ at his «second *parou-*

¹⁰² Ibid., D2–10.

¹⁰³ Ibid., 300 A5–8.

¹⁰⁴ Cf. Qu. Thal. 22 (PG 90, 317 D9–320 A12).

¹⁰⁵ For these categories used as a general description of the failure of the divine plan in an individual, see Amb. Io. 20: PG 91, 1237 B13–C2.

sia»¹⁰⁶, and to the torments inflicted on human and angelic souls in Hell, not just in hortatory or ascetical contexts, as Michaud contended, but in strictly theological passages as well. Hell is often described by Maximus in the traditional vivid terms of Jewish and Christian apocalyptic literature:

they will live in deep gloom and oppressive silence, with bitter groans and tears for food, and an even deeper sadness; ... they will receive eternal fire and the outer darkness and the worm that never sleeps, gnashing of teeth and ceaseless tears and limitless shame, over which each one condemned to eternal, endless torture will lament more than over all the other forms of punishment put together¹⁰⁷.

More serious still are the moral and psychological dimensions of the punishment of the damned, their bitter remorse of conscience when they remember their past deeds¹⁰⁸, their complete and continual inability to choose the good¹⁰⁹, their sense of alienation and hopelessness¹¹⁰, the darkness and blindness of minds permanently deprived of an awareness of God's grace¹¹¹. As sin is always a personal choice, so the punishments of Hell are highly personal, each tailored to fit the crime¹¹². Common to all of them, however, is the central and devastating fact that the sinner has broken off his relationship to God¹¹³. In his letter to George, eparch of Africa, at the end of what is probably his most elaborate and moving description of what life eternally without God might be like, Maximus summarizes the effect of such a break:

What is more wretched and oppressive than anything else, to speak truly – and if it makes me grieve just to mention it, then how much worse to suffer it (have mercy, O Christ, and save us from this pain!) –

¹⁰⁶ E. g., *Myst.* 14 (PG 91, 692D3–693B7) which takes the dismissal of the catechumens after the Gospel as a liturgical symbol of Christ's dividing the «goats» from the «sheep»; also *Liber Asceticus* 27–31 (PG 90, 932C1–936D8); *Ep.* 4: PG 91, 416A6–417A8.

¹⁰⁷ *Ep.* 4: PG 91, 416B11ff.; 416D9–417A2. Cf. *Ep.* 1: PG 91, 381B13 (eternal fire); 380D10; 385C14; 388A2 (sleepless worm); 381D5 (eternal shame); *Ep.* 24: PG 91, 612C7–11 (outer darkness, sleepless worm, unquenchable fire, shame of conscience).

¹⁰⁸ *Ep.* 24: PG 91, 612B1–4; cf. Gregory of Nyssa, *In Sextum Psalmum* (JAEGER V: 190, 18f.); *Hom. Opif.* 21 (PG 44, 201Cff.).

¹⁰⁹ *Qu. Thal.* 11 (PG 90, 293A3f.).

¹¹⁰ Like that of the «bad thief»: *Amb. Io.* 53: PG 91, 1373B3–5; cf. *Ep.* 1: PG 91, 381D11–384A1; *Ep.* 4: PG 91, 416B13–C1 (no hope of release).

¹¹¹ *Qu. Thal.* 11 (PG 90, 293A9–12).

¹¹² *Ibid.*, 293A14–B6; *Ep.* 4: PG 91, 385D11–388A9.

¹¹³ *Amb. Io.* 21: PG 91, 1252B10ff. Cf. Gregory of Nyssa, *Anim. et Res.* (PG 46, 100A–C).

is separation from God and his holy powers, and belonging to the devil and the evil demons, a state which lasts forever, without any prospect of our ever being liberated from this dire situation ... And more punishing, more severe than any penalty is to be joined forever with those who hate and are hated – even apart from torture, and all the more with it – and to be separated from the one who loves and is loved ¹¹⁴.

In some passages, it is true, Maximus seems to present the suffering of sinners after death in a quite different light: as a temporary process of re-education, a painful purgatory designed to free the sinner of the corrupting effects which a life of sin and voluntary ignorance have left behind. In one of the early *Quaestiones et Dubia*, for instance, he replies to a question about the doctrine of purgative suffering by identifying it with the judgement itself:

Those who have reached perfection in the love of God, who have risen on the wings of their souls by virtue, will, as the Apostle says, «be caught up in the clouds» (II Thes. 4, 16), and will not come to judgment. But those who have not completely attained perfection, but who have deeds of both sin and virtue to their name, will come to the court of judgment, and there, cauterized, as it were, by the examination of their good and evil actions, they will – if the «good» side of the scale weighs heavier – be purified of punishment ¹¹⁵.

Later in the same work, Maximus offers an interpretation of I Cor 2, 13–15, where Paul speaks of a cleansing, saving «fire» to come. The day of judgment will reveal the good deeds of the just, says Maximus, by the «fire» of the Spirit; «in sinners,» he continues, «their works will be burned, and full knowledge (διὰ γνωσις) will set fire to their consciences, lessening their sins and saving their persons, punishing their idleness in virtue in former times» ¹¹⁶. In fact, Maximus seems to understand the whole traditional expectation of a final cosmic conflagration as a cleansing process, with apocalyptic fire «purifying the creation which we have soiled by the onset of what is pure» ¹¹⁷. In all of these passages, however, Maximus seems to be identifying eschatological purgation not with an immensely long process of growth and training, as Origen and Gregory

¹¹⁴ Ep. 1: PG 91, 389A8–B9. This letter comes late in Maximus's theological work, dating from early in 642: see SHERWOOD, *Date-List*, 49.

¹¹⁵ Qu. Dub. 10 (PG 90, 792C1–793A2).

¹¹⁶ Qu. Dub. 73 (PG 90, 815C7–818A3). Cf. Origen's «moral» interpretation of God's purging fire in *Princ.* 2, 10, 4–8.

¹¹⁷ Ep. 4: PG 91, 416C7–10.

of Nyssa had done, but with the subjective side of the judgment itself, and to be interpreting the traditional image of purgatorial fire as a painful but instantaneous arrival of the sinner at knowledge of himself and God. For Maximus, «purgatory» is not so much a state or a temporal process as it is an experience.

When he speaks of the condition of the sinner *after* Christ's judgment, on the other hand, Maximus stresses in a number of places that change, repentance and forgiveness will then no longer be possible. In contrast to this present life, the coming age is one «in which one may not expect any forgiveness of sins, but only the recompense of a fitting reward for the way one has lived, appropriate for each person»¹¹⁸. The reason is not merely that God has fixed an arbitrary time-limit to his mercy, but something much more profoundly anthropological: the end of this human history, its transformation at the moment of resurrection and judgment, will necessarily put an end both to human action and to human change by removing the conditions which made them possible:

The ages of the flesh, in which we now live ... are characterized by *doing* (τῆς τοῦ ποιεῖν εἰς ἰδιότητος); but the ages which will belong to the Spirit, after this present life, will be transformed into ages of undergoing (τῆς τοῦ πάσχειν εἰς ἡ μεταποιήσεως)¹¹⁹.

Being (τὸ εἶναι) itself, the most elementary mode (τρόπος) of existence for rational creatures, is essentially «a matter of potency», which free actualization, by means of conscious choice of the good, seeks to change into the higher existential mode of *well-being* (τὸ εὖ εἶναι)¹²⁰. Both of these modes of existence are limited by time and finitude, however, and the creature can only be raised to the third and highest mode, that of *ever-being* (τὸ ἀεὶ εἶναι) by God's gift. The gift, then, involves self-transcendence on the part of the creature: a movement beyond the limits of both potency and conscious, determinate act into a timeless, changeless state of rest:

As, then, voluntary activity makes use of the potentiality of nature, either in accord with nature or against nature it reaches nature's limit (τὸ πέρας αὐτῇ ἐχουσάν ὑποδέξεται) of well-being or ill-being¹²¹; this is ever-being, in which the souls have their Sabbath, receiving

¹¹⁸ Amb. Io. 53: PG 91, 1376B10–13. Cf. Ep. 1: PG 91, 381D11–384A7.

¹¹⁹ Qu. Thal. 22: PG 90, 320C7–13.

¹²⁰ Amb. Io. 65: PG 91, 1392A4–B4.

¹²¹ Reading τοῦ ... τοῦ for τὸ ... τὸ.

rest from all motion. The eighth and first, or better the one and endless day is the unadulterated, wholly radiant presence of God, which comes after things in motion have come to rest. It abides totally, in the appropriate way, for the total being of those who have freely used the structure (λόγος) of their being in accord with nature, and bestows on them ever-well-being, by giving a share in itself, because it alone, properly speaking, is and is forever and is good; but for those who freely have used the structure of their being contrary to nature, it properly bestows not well-being but ever-ill-being, since well-being is no longer accessible to them who have taken up an opposing stand to it, who have no power at all to move after the revelation of what has been sought – the revelation to seekers of the goal of their seeking¹²².

III

Universal salvation or individual damnation; the totally transcendent self-gift of God, satisfying the natural longing of every creature, or the final self-destruction of the creature through his own free refusal of the fulfilling gift: these are the two poles that define the complex but ordered field of Maximus's eschatology. Far from being an unresolved paradox, caused by the conflicting desires to preserve both the systematic optimism of Origen and the salutary fear instilled by traditional teaching, Maximus's Christian vision of the future is, in my opinion, consistent both in itself and with the rest of his theology. Here, as in his Christology or his theology of creation, he is primarily concerned to keep the central paradox of Christianity intact: faith in a totally transcendent God who is both source and goal of a dynamically developing nature, who is himself the only adequate fulfilment of nature's needs and desires, and yet who is wholly beyond nature's right or ability to claim for itself; and at the same time, faith in a world of distinct, independent creatures whose metaphysical and existential integrity may never be compromised by pantheism or determinism, faith in a human world where freedom and moral goodness are indispensable steps, on the creature's part, towards receiving the gift that saves. Origen and Gregory of Nyssa, too, had been passionately committed to preserving intact both the sovereign goodness of God and the freedom of the created spirit; but their solution of a universal *apokatastasis* or restoration of fallen spirits to grace, after whatever amount of medicinal suffering may be necessary to bring them

¹²² Ibid., C9–D13.

to accept that grace, must have struck Maximus as not taking seriously enough either the gratuitousness of grace or the seriousness of created freedom. In any case, while he mounts no direct attack on the Origenist conception of *apokatastasis*, he offers – as we have already seen in detail – a rather different eschatological prospect, and uses the word *apokatastasis* – when he does use it – in a very different way.

One passage in the *Ambigua* sums up with particular clarity the eschatological implications of this nicely-measured interplay between what later Western theologians would call the natural and the supernatural, freedom and grace; it shows, in addition, how closely linked with that tension, in Maximus's thinking, a real alternative between divinization and damnation must be:

For all things which exist and will exist according to an essence or which become or will become, or appear or will appear, their concepts (λόγοι) pre-exist immovably in God; in accord with those concepts, all things are and have come to be and remain, always drawing closer to their own predetermined ideas through natural motion, and ever more closely approximated to being by particular kinds and degrees of motion and momentum of the will. They receive well-being through goodness and through their direct progress towards the concept to which they correspond (τὸν λόγον καθ' ὃν ἐστίν); or they receive ill-being through vice and their movement against the concept to which they correspond. To put it concisely, (they move) in accordance with their possession or their lack of the power they have naturally, to share in him who exists completely imparticipable in nature, and who simply offers himself in his totality, by grace, to all – worthy and unworthy – in his unlimited goodness, and who endows each with the permanence of eternal being, corresponding to the way that each disposes himself and is. And for those who share or do not share, proportionately, in him who in the truest sense is and is well and is forever, there is an intensification and increase of punishment for those who cannot share, and of enjoyment for those who can share ¹²³.

One of Maximus's replies in the *Quaestiones ad Thalassium* makes the same point, more briefly and more boldly:

For nature does not contain the characteristics (λόγους) of the supernatural, just as it does not contain the laws of what is against nature. By 'supernatural' I mean the divine and inconceivable joy, which God naturally creates when he is united by grace to those who are

¹²³ Amb. Io. 42: PG 91, 1329A1–B7.

worthy. By 'against nature', I mean the unspeakable anguish which is involved in the deprivation of this (joy), which God naturally creates when he is united with the unworthy against grace (παρὰ τὴν χάριν). For God is united with all, according to the quality of the fundamental state (διάρθεσις) of each person; in a way that he understands, he supplies sensation to each one, corresponding to the way each is made by him to receive the one who is completely united to all, at the end of the ages ¹²⁴.

Just as the human creature, in his freedom, has been given the crucial power to realize or to destroy the plan God had in creating him, the ability to act either «according to nature» or «against nature», so God, who loves all creatures equally – even the damned ¹²⁵ – and offers himself equally and totally to each, will not (perhaps cannot) prevent his love and presence from becoming Hell itself for those who have refused them. It is a paradox – perhaps even a paradox one honors best by a reverential silence – but a paradox at the very heart of the Christian doctrine of creation.

¹²⁴ Qu. Thal. 59 (PG 90, 609B14–C12).

¹²⁵ Ep. 1: PG 91, 389B9–13; Cf. Carit. 1, 25 (PG 90, 965B4–9).

POSTÉRITÉ DE MAXIME

EDOUARD JEAUNEAU

JEAN L'ÉRIGÈNE
ET LES AMBIGUA AD IOHANNEM
DE MAXIME LE CONFESSEUR

Maximum monachum,
diuinum philosophum

Avant de parler de l'intérêt porté par Jean Scot, surnommé l'Erigène, à Maxime le Confesseur, il conviendrait de situer cet intérêt dans le contexte historique qui le supporte et, en partie, l'explique. C'est là, je le dis tout de suite, une tâche au-dessus de mes forces. Je n'hésite cependant pas à poser la question, espérant que de plus compétents que moi trouveront la réponse. Pourquoi, au IX^e siècle et, plus précisément, dans la deuxième moitié du IX^e siècle, les œuvres du Confesseur rencontrent-elles un succès marqué auprès des Latins? Assurément, Maxime avait séjourné dans la Ville éternelle; il était resté inébranlablement fidèle à l'évêque de Rome et à la foi de Chalcédoine; il avait souffert pour cette fidélité et cette foi. Il n'est pas surprenant que son souvenir soit resté vivant en Occident ¹. Mais pourquoi ce regain de fortune deux siècles après sa mort? A défaut d'une explication rigoureuse, je me permets de suggérer quelques hypothèses, tout prêt d'ailleurs à les abandonner ou à les corriger si besoin est.

Le IX^e siècle est une période pendant laquelle les contacts entre Grecs et Latins sont fréquents, contacts avivés par des controverses théologiques dont la plus acerbe est probablement celle du *Filioque*.

¹ Le 28 septembre 865, le pape Nicolas I^{er} (dont Anastase tenait la plume) écrivait à l'empereur de Constantinople, Michel III: «Maximus uenerabilis monachus et illo in tempore apud uos pene solus catholicus» (MGH, Epist. VI, 486, 25-26).

A Rome, Anastase le Bibliothécaire s'applique à faire passer en latin un grand nombre de documents grecs. En 874, il adresse au diacre Jean un riche dossier concernant le monophysisme et le monothélisme. Or les pièces les plus significatives de ce dossier étaient tirées des œuvres de Maxime le Confesseur². Un beau manuscrit d'origine laonnoise, Paris Bibl. nat. Lat. 5095 (fin du IX^e siècle), nous a conservé ces pièces³. Certes, la date à laquelle le dossier fut constitué nous empêche de voir en lui la cause ou l'occasion de l'intérêt porté par l'Erigène aux œuvres de Maxime, puisque à cette date (874) – si les supputations de Dom Cappuyns sont exactes – la traduction érigénienne des *Ambigua ad Iohannem* était en circulation depuis une dizaine d'années environ⁴. Mais ce n'était pas la première fois qu'Anastase cherchait à intéresser les Latins à la cause de Maxime. Vers 860–862, obéissant à un ordre de Charles le Chauve, Jean Scot avait traduit les œuvres complètes du pseudo-Denys. D'une façon ou d'une autre, cette traduction était arrivée à Rome, et Anastase avait eu le loisir de l'examiner. Il avait porté sur elle un jugement féroce : à son avis, la traduction érigénienne avait elle-même besoin d'un traducteur ! Toutefois, il n'estima pas utile de refaire cette traduction : il se contenta de l'annoter. Il expédia donc à Charles le Chauve un exemplaire de la version érigénienne de Denys, enrichi de notes. Ces notes étaient de trois sortes : 1^o des scholies de Maxime le Confesseur, 2^o des scholies de Jean de Scythopolis, 3^o des annotations d'Anastase lui-même. Les scholies de Maxime et celles de Jean de Scythopolis avaient été empruntées à un manuscrit grec des œuvres de Denys, qu'Anastase avait eu l'occasion de consulter au cours d'un voyage à Constantinople. Le Bibliothécaire du Saint-Siège s'était empressé de traduire ces scholies et de les placer dans les marges du manuscrit qui contenait la version érigénienne de Denys. Il avait pris soin de marquer d'une croix les scholies de Maxime, afin que le lecteur pût aisément les distinguer de celles de Jean de Scythopolis⁵. Malheureusement, dans les manuscrits latins qui nous ont conservé l'édition «anastasienne» de Denys, ces croix ont à peu près entièrement disparu⁶. C'est infiniment

² MGH, Epist. VII, 422–426; PL 129, 557–690.

³ J. J. CONTRENI, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930: its Manuscripts and Masters*, Munich 1978, 62–64.

⁴ M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, 163.

⁵ PL 122, 1027–1028; MGH, Epist. VII, 432, 9–22.

⁶ H. DONDAINE, *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Rome 1953, 51.

regrettable: si elles existaient encore, elles nous permettraient peut-être de faire la lumière sur l'irritant problème d'authenticité que posent les scholies dionysiennes de Maxime le Confesseur ⁷.

Essayons d'imaginer l'effet que dut produire sur Jean Scot l'arrivée du courrier d'Anastase. Sa traduction lui revenait, chargée de notes, de corrections, d'éclaircissements. Dans la lettre qui accompagnait cet envoi, le Bibliothécaire du Siège Apostolique parlait de lui comme d'un «barbare vivant aux confins du monde civilisé», un saint homme sans doute, plein de bonne volonté, mais dont le talent n'était pas à la mesure des ambitions ⁸. On lui disait clairement qu'il avait encore beaucoup de choses à apprendre et que, pour mieux entendre Denys, il lui serait expédient de fréquenter Maxime le Confesseur. Mettons-nous à sa place. N'aurions-nous pas, dans de telles conditions, souhaité pouvoir lire les œuvres d'un auteur dont les scholies se révélaient si utiles pour comprendre Denys? C'est probablement ce qui s'est passé pour l'Erigène. En lui retournant sa traduction, corrigée et commentée ainsi qu'on l'a dit, Anastase a dû attiser en lui – peut-être même a-t-il réellement éveillé – un vif intérêt pour les écrits du Confesseur. Anastase a donc droit à une mention honorable: il a été un agent efficace de la pensée maximienne en Occident. Mais il a eu la chance d'avoir pour correspondant un prince aussi lettré que Charles le Chauve ⁹, auquel il pouvait adresser des extraits de la *Mystagogie* ¹⁰. A son tour, le monarque franc a eu la chance d'avoir à son service ce clerc irlandais d'un talent exceptionnel, non moins avide de lire les Pères grecs que d'assimiler leur pensée. Charles demanda donc à Jean Scot de traduire en latin une œuvre de Maxime intitulée *περὶ διαφορῶν ἀπόρων* ¹¹. Pour des raisons que j'exposerai bientôt, je suggère de donner à l'œuvre traduite par l'Erigène le nom d'*Ambigua ad Iohannem*.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, 2^e éd., Einsiedeln 1961, 644–672.

⁸ PL 122, 1027–1028; MGH, *Epist.* VII, 431, 18–432, 9.

⁹ P. RICHÉ, Charles le Chauve et la culture de son temps, dans Jean Scot Erigène et l'Histoire de la philosophie, Laon 7–12 juillet 1975, Paris 1977, 37–46. J. M. WALLACE-HADRILL, A Carolingian Prince: The Emperor Charles the Bald (Raleigh Lecture on History, read 18 May 1978), The British Academy, London, s. d. R. MCKITTERICK, Charles the Bald (823–877) and his Library: the patronage of learning, dans *The English Historical Review* 95 (1980), 28–47.

¹⁰ MGH, *Epist.* VII, 434–435. S. PÉTRIDÈS, *Traité liturgiques de S. Maxime et de S. Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire*, dans *Revue de l'Orient chrétien* 10 (1905) 289–313 et 350–364.

¹¹ MGH, *Epist.* VI, 161–162; PL 122, 1193D–1196C; PG 91, 1061–1062.

Le traducteur ne dut pas tarder à s'apercevoir que si Maxime éclairait les obscurités de Denys, il était loin, lui-même, d'être clair en tout point. Pour traduire Denys, il avait eu à sa disposition, non seulement le manuscrit grec (Paris, Bibl. nat. Gr. 437), qui était entré à l'abbaye de Saint-Denis le 8 octobre 827, mais aussi la traduction d'Hilduin. Un tel mentor n'existait pas pour traduire Maxime. Là, Jean Scot devait se jeter à l'eau seul : plus de bouée pour le soutenir. Or, le grec de Maxime est, en un sens, et même en tout sens, beaucoup plus ardu que celui de Denys. Qu'il suffise de rappeler que le patriarche Photius le trouvait difficile ¹². A combien plus forte raison l'était-il pour un Latin ! Cependant, Charles le Chauve avait ordonné de traduire, et même de traduire vite, comme si le pauvre Jean Scot avait été un helléniste accompli, ce que, de toute évidence, il n'était pas ¹³. Docilement, le clerc avait obtempéré. Il s'était même hâté, malgré qu'il en eût, et était arrivé au terme de sa traduction ¹⁴.

Bien qu'il traduisît Maxime pour obéir à un ordre royal, l'Erigène ne laissait pas que de suivre une inclination personnelle. Maxime l'attirait : il trouvait en lui un appui à ses convictions dionysiennes. C'est ce qu'il dit expressément : « Peut-être n'eussé-je point affronté d'aussi épaisses ténèbres (il parle des *Ambigua ad Iohannem*) si je n'avais remarqué que, très souvent, le bienheureux Maxime cite les passages les plus obscurs du très saint théologien Denys l'Aréopagite ... et qu'il les expose de façon si merveilleusement claire que je ne pouvais douter que la divine clémence – laquelle illumine les secrets des ténèbres (I Cor 4, 5) – n'ait tout disposé de telle sorte que les points qui, dans les écrits du bienheureux Denys, me paraissaient les plus difficiles, presque impénétrables et rebelles à mon entendement, me soient dévoilés par les explications lumineuses du très sage Maxime » ¹⁵. Entre Denys et Maxime, il y avait donc, aux yeux de Jean Scot, une continuité providentielle. Sa dévotion envers l'Aréopagite le portait vers l'Homologète. Qu'y cherchait-il ? Qu'y trouvait-il ? Il nous le dit dans la lettre qu'il a adressée à Charles le Chauve et qui sert de préface à sa traduction des *Ambigua*. Maxime lui apprenait que Dieu, cause de toutes choses, est à la fois

¹² PHOTIUS, Bibliothèque, Cod. 192A ; éd. R. HENRY, t. 3, Paris 1962, 80, 25–30 ; PG 103, 645B.

¹³ MGH, Epist. VI, 162, 2–5 ; PL 122, 1195A 1–6.

¹⁴ MGH, Epist. VI, 162, 5–6 (PL 122, 1195A6–8). MGH, PLAC III, 549, 20–24 (PL 122, 1235B).

¹⁵ MGH, Epist. VI, 162, 6–14 ; PL 122, 1195A8–B7.

simple et multiple. Il lui enseignait comment il faut entendre la procession (ou multiplication) de la divine bonté et aussi son retour (ou réunification). Le premier mouvement est un mouvement de descente de l'Un vers le multiple, à travers les différents degrés d'être; le second est une remontée dont les étapes sont, en sens inverse, celles mêmes de la descente. Le premier mouvement est appelé ἀναλυτική ou *resolutio*, le second θέωσις ou *deificatio*. Maxime l'aidait aussi à définir les rapports qui existent entre les deux approches théologiques distinguées par Denys: la théologie négative (ἀποφατική) et la théologie positive (καταφατική). Il lui permettait de comprendre comment, malgré les apparences, ces deux théologies ne se contredisent pas. Il lui expliquait encore en quel sens on peut dire que Dieu meut et est mû, bien qu'il soit immuable; comment il connaît, bien qu'il ne connaisse ni les sensibles par les sens, ni les intelligibles par l'intellect, ni les sensibles par l'intellect, ni les intelligibles par les sens, car il contemple toutes choses dans leurs raisons éternelles. Enfin, le Confesseur dissertait de l'unité des trois divines hypostases et des trois hypostases de la divine Unité, ainsi que de beaucoup d'autres points que le traducteur laissait au lecteur le soin de découvrir par lui-même ¹⁶. En dehors des Ambigua ad Iohannem, Jean Scot a connu une autre œuvre de Maxime, les Quaestiones ad Thalassium, qu'il cite d'après une traduction latine dont il est très vraisemblablement l'auteur ¹⁷.

J'ai promis de dire pourquoi je parle d'Ambigua ad Iohannem. Le temps est venu de tenir promesse. Certes, je suis bien conscient de n'avoir ni compétence ni autorité pour introduire une révolution, aussi petite soit-elle, dans la liste des œuvres de Maxime. Il me semble possible, néanmoins, d'y apporter, sur un point précis, un peu de clarté. Le latin Ambiguum a été choisi par l'Erigène, au IX^e siècle, pour traduire le grec ἄπορον. A priori, rien n'interdisait d'utiliser le même mot latin pour une autre œuvre de Maxime, intitulée περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θεῆας γραφῆς πρὸς Θαλάσσιον, etc. Cependant, pour des raisons que Dom Cappuyns a exposées, Jean Scot a donné à cette œuvre le titre

¹⁶ MGH, Epist. VI, 162, 14–39; PL 122, 1195 B7–1196 B12.

¹⁷ P. MEYVAERT, The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the Ad Thalassium of Maximus the Confessor, dans *Sacris Erudiri* 14 (1963), 130–148. Cf. *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, vol. I (qu. I–LV), una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaie iuxta posita, ed. LAGA-STEEL, CCG7, Turnhout 1980. L'édition des Ambigua ad Iohannem doit paraître dans la même collection (CCG): l'établissement du texte grec a été confié à M. Raphaël Bracke, celui de la version érigénienne à Edouard Jeuneau.

de Scoliae¹⁸. Huit siècles plus tard, en 1675, François Combefis éditait cette même œuvre sous le nom de Quaestiones ad Thalassium¹⁹. Une telle appellation est commode: il n'y a pas lieu de la modifier, me semble-t-il. Il n'en va pas de même pour les deux séries de textes que l'édition de Franz Oehler (Halle 1857), reproduite par Migne (PG 91), a groupées sous le titre d'Ambiguorum Liber. Malgré une incontestable parenté de style et d'intention, il y a là deux œuvres différentes, qu'il est plus avantageux de distinguer que de confondre. Selon Dom Polycarp Sherwood, la première série d'Ambigua (PG 91, 1032–1060) aurait été composée vers 634, la seconde (PG 91, 1061–1417), la plus longue, daterait des années 628–630²⁰. L'ordre suivant lequel ces deux séries d'Ambigua ont été imprimées dans la Patrologie grecque est donc inverse de l'ordre chronologique de leur production. De là une confusion que le P. Sherwood lui-même n'a pas su éviter. Dans un de ses ouvrages²¹, il appelle Ambigua II ce que, dans un précédent ouvrage²², il avait appelé Ambigua I. Il faut avouer que c'est plutôt gênant. Un moyen d'éviter cette difficulté est de désigner chacune des deux séries d'Ambigua par le nom du personnage auquel elle est dédiée: Ambigua ad Thomam (PG 91, 1032–1060) d'une part, Ambigua ad Iohannem (1061–1417) de l'autre. Jean Scot n'a pas connu la première série: apparemment, il n'en a pas même soupçonné l'existence. Les seuls Ambigua dont il parle sont les Ambigua ad Iohannem: ce sont d'eux, exclusivement, qu'il sera question ici.

Pour apprécier les traductions érigéniennes de Maxime, on peut se placer à deux points de vue différents: celui du philologue, celui de l'historien des idées. Le philologue risque assurément d'être déçu par la traduction des Ambigua ad Iohannem: il y trouvera la plupart des défauts qui ont été mis en évidence, par le P. Théry pour les traductions érigéniennes en général²³, par Raymond Flambard, pour la traduction

¹⁸ M. CAPPUYNS, Jean Scot Erigène et les Scoliae de Maxime le Confesseur, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 31 (1964), 122–124.

¹⁹ S(ancti) Maximi Confessoris, Graecorum Theologi eximii Philosophi operum tomus I, Paris 1675, 1–300; PG 90, 241–786.

²⁰ P. SHERWOOD, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, Rome 1952, 31–32 et 39.

²¹ P. SHERWOOD, The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism, Rome 1955, 3.

²² P. SHERWOOD, An Annotated Date-List ..., 39.

²³ G. THÉRY, Scot Erigène traducteur de Denys, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bulletin Du Cange) 6 (1931), 185–278.

des Ambigua en particulier ²⁴. Je n'ai pas l'intention d'examiner les choses de ce point de vue ²⁵. Je voudrais plutôt insister sur l'autre aspect, à savoir la contribution que Jean Scot, en traduisant Maxime et en se nourrissant de sa doctrine, a apportée à l'histoire des idées. Tel était d'ailleurs le propos de l'Erigène: son intérêt allait à la pensée plus qu'au langage. Aux amateurs de rhétorique, il conseillait de lire Cicéron:

Quisquis rhetorico uerborum symmate gaudet
Quaerat grandiloquos Tullia castra petens ²⁶.

Aux amis de la sagesse (philosophes), il conseillait Maxime:

Quisquis amat formam pulchrae laudare sophiae
Te legat assidue, Maxime Graiugena ²⁷.

En fait, malgré les déficiences de sa traduction, déficiences qu'expliquent une préparation insuffisante, un équipement philologique indigent, la difficulté du texte à traduire, Jean Scot a su discerner les grands axes de la pensée maximienne. Cela pourra sembler un paradoxe, comparable à celui des marchands qui, si on veut bien les croire, subissent des pertes sur chaque article vendu, mais réalisent des bénéfices sur l'ensemble. C'est pourtant, un peu, la situation de l'Erigène. Bien que sa traduction, en maintes circonstances, soit infidèle, il a réussi, pour l'essentiel, à pénétrer la pensée de Maxime. Il a aussi été profondément influencé par elle. Comment? C'est ce qu'il nous faut essayer maintenant d'examiner.

L'influence d'un auteur sur un autre peut s'estimer de deux façons: en termes de quantité, en termes de qualité. Si on examine l'aspect quantitatif, on se demandera quelle est l'importance matérielle des textes empruntés par l'auteur B à l'auteur A. Si on considère l'aspect qualitatif, on cherchera à définir dans quelle mesure l'auteur B a assimilé et fait sienne la pensée de l'auteur A. Bien que la catégorie 'qualité' soit plus élevée dans l'ordre des valeurs que la catégorie 'quantité', il me semble que cette dernière ne doit pas être négligée. J'ai donc essayé d'apprécier la quantité des textes maximiens que Jean Scot cite dans

²⁴ R. FLAMBARD, Jean Scot Erigène traducteur de Maxime le Confesseur, thèse manuscrite inédite, conservée aux Archives nationales (Paris) sous la cote AB. XXVIII¹⁰⁰. Cf. Ecole nationale des chartes. Positions des thèses ... de 1936, 43-47.

²⁵ E. JEAUNEAU, Jean Scot Erigène et le grec, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (Bulletin Du Cange) 41 (1979), 5-50.

²⁶ Jean Scot, *Carmina* VIII, II, 1-2; MGH, PLAC III, 549.

²⁷ Jean Scot, *Carmina* VIII, III, 1-2; MGH, PLAC III, 550.

PARADOSIS

Etudes de littérature et de théologie anciennes

XXVII

MAXIMUS CONFESSOR

Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur
Fribourg, 2–5 septembre 1980

édités par

FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN

1982

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

son œuvre majeure, le *Periphyseon*. La tâche n'est pas aussi aisée qu'on pourrait le croire. Nous ne disposons toujours pas d'une édition critique du *Periphyseon*. L'apparat des sources fait entièrement défaut dans la vieille édition de Floss (PL 122); l'édition de Sheldon-Williams est incomplète. Heureusement nous possédons des travaux d'approche qui peuvent faciliter notre enquête. Le premier en date est celui de Johannes Dräseke, *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De Divisione Naturae Libri V*, Leipzig 1902 (reprint 1972): aux pages 52–63 de cet ouvrage, Dräseke dresse une liste des citations de Maxime qu'il a repérées chez Jean Scot. De son côté, Dom Maïeul Cappuyns, en appendice à sa thèse *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, pp. 391–392, a donné un relevé des citations maximiennes rencontrées par lui chez l'Erigène. Ces deux travaux sont dépassés par une Note, due aux PP. Juan-Miguel Garrigues et Alain Riou, et publiée dans l'Annuaire 1969–1970 de la V^e Section (Sciences religieuses) de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Paris 1969, pp. 312–314. Les PP. Garrigues et Riou nous offrent une liste nettement plus riche que celles de Dräseke et de Cappuyns. Toutefois, ils n'ont pas la prétention d'être exhaustifs: ils se sont strictement limités aux passages que Jean Scot a lui-même présentés comme étant des citations textuelles de Maxime. Or, à côté des citations explicites, généralement signalées par des italiques dans l'édition de Floss, il en est d'autres, moins faciles à repérer, que seule une grande familiarité avec la version érigénienne des *Ambigua* permettrait d'identifier. Je n'ai pas été en mesure d'entreprendre une telle recherche. Le bilan que je présente dépend des listes susdites. Il est approximatif et révisable; j'espère, néanmoins, qu'il n'est pas trop éloigné de la réalité.

Sur les 582 colonnes que comporte le *Periphyseon* dans l'édition de Floss (PL 122, 441–1022), les citations des *Ambigua* occupent un peu plus de 9 colonnes (9, 15), soit 1,57% environ du dialogue érigénien. C'est, en vérité, un faible pourcentage. Si l'on compare ces neuf colonnes de citations au texte entier des *Ambigua ad Iohannem* (178 colonnes de texte grec en PG 91), on constate que 5, 14% du traité de Maxime est passé dans le *Periphyseon*. Il est intéressant de rapprocher ces résultats de ceux que l'on obtient quand, utilisant la même méthode, on cherche à mesurer, en termes de quantité, l'influence exercée sur Jean Scot par deux autres Pères grecs, le pseudo-Denys et Grégoire de Nysse. Les citations du corpus dionysien (10 colonnes) représentent 1,72% du texte complet du *Periphyseon*, celles du *De opificio hominis* de Grégoire de

Nysse (15 colonnes) environ 2,58 %. Par ailleurs, on observe que les citations dionysiennes du *Periphyseon* représentent 6,50 % des œuvres complètes de l'Aréopagite, tandis que les citations nysséennes représentent 25 % du *De opificio hominis*, la seule œuvre de Grégoire de Nysse que Jean Scot ait connue ²⁸. La comparaison est donc incontestablement à l'avantage de Grégoire de Nysse, puisqu'un quart du *De opificio hominis* – ou, pour parler comme l'Erigène, du *De imagine* – est passé mot pour mot dans le *Periphyseon*. De telles estimations, redisons-le, n'ont pas la prétention d'être mathématiquement rigoureuses. Ajoutons qu'elles ne tiennent pas compte des *Quaestiones ad Thalassium*. En réalité, cette dernière œuvre est peu citée dans le *Periphyseon*: sa prise en considération ne modifierait pas profondément les pourcentages.

Au palmarès de la quantité, Maxime se classe donc le dernier. Cependant, si, abandonnant les estimations quantitatives, on se place au point de vue de la qualité, le panorama change du tout ou tout. L'Homologète reprend l'avantage à la fois sur Grégoire et sur Denys. En effet, si Jean Scot cite de longs passages du *De imagine* de Grégoire de Nysse, cela ne signifie pas qu'il a vraiment assimilé sa pensée; en certains cas, cela pourrait même signifier le contraire. De toute façon, c'est Maxime qui l'a orienté vers Grégoire de Nysse, grâce à une méprise il est vrai. Pour des raisons que j'ai essayé de définir par ailleurs, l'Erigène a cru que Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse n'étaient qu'une seule et même personne ²⁹. Maxime, on le sait, tient Grégoire de Nazianze, encore appelé Grégoire le Théologien, en très haute estime: il le cite abondamment dans les *Ambigua ad Iohannem*. On comprend aisément que Jean Scot ait désiré posséder les œuvres de ce Grégoire dont Maxime disait tant de bien. L'œuvre qu'il réussit à se procurer, le *De imagine*,

²⁸ E. JEAUNEAU, *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène*, dans *Eriugena: Studien zu seinen Quellen*, éd. W. BEIERWALTES, Heidelberg 1980, 33–54. On ne connaissait jusqu'ici qu'un seul manuscrit de la traduction érigenienne de Grégoire: Bamberg, Staatsbibliothek, Patr. 78 (B.IV.13), fol. 88r–114r (IX^e s.), qui a servi de base à l'édition de CAPPUYNS, dans *Rech. de théol. anc. et méd.* 32 (1965), 205–262. Un nouveau témoin vient d'entrer à la Bibliothèque nationale sous la cote suivante: Nouvelles acquisitions latines 2664. Ce manuscrit du XI^e siècle est l'ancien n° 24 du catalogue de Cluny (XII^e s.): *Catalogue de livres anciens: Manuscrits du XI^e au XVI^e siècle, incunables, livres à figures ...*, Paris, Librairie Henri Leclerc 1901, 1–2 (n° 1); Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Abbaye de Cluny 2–9 juillet 1972 (*Colloques internationaux du C.N.R.S.*, n° 546), Paris 1975, 703–725.

²⁹ *La division des sexes ...*, 33–34.

était en fait de Grégoire de Nysse. Mais peu importait, puisque Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze ne faisaient qu'un pour lui. D'un autre côté, si notre Irlandais voit en Denys une autorité incomparable, de rang quasi apostolique, il le lit néanmoins avec les yeux de Maxime. Son Denys est un Denys revu et corrigé, interprété et commenté par Maxime. Bref, la quantité ne peut être un critère décisif pour juger de l'influence exercée par le Confesseur sur la pensée de l'Erigène. Le point de vue qualitatif est certainement plus fécond et plus vrai. Mais comment mesurer la qualité? C'est là, évidemment, un problème considérable. Vous seriez en droit d'exiger que je vous dise, avant de continuer mon exposé, comment je l'ai résolu. Dans ce cas, l'exposé tournerait court bien vite. Je vous demande donc la permission de faire comme si ce problème, qui après tout est peut-être insoluble, était résolu. Ces réserves faites, je vais essayer, avec tous les dangers de subjectivisme que comporte une telle entreprise, de dire comment et en quoi la pensée érigénienne a été marquée par les *Ambigua ad Iohannem*.

Nous savons déjà ce que Jean Scot lui-même a cherché dans Maxime. Ce sont ces fameux thèmes néoplatoniciens et dionysiens qu'il énumère dans la Lettre-préface dont j'ai cité des extraits plus haut. Incontestablement, ces thèmes se trouvent dans les *Ambigua*. Mais il y a bien d'autres thèmes dans cette œuvre, bien d'autres richesses dont l'Erigène ne soupçonnait sans doute pas l'ampleur quand il entreprit de la traduire. Au fur et à mesure qu'il traduisait, il découvrait ces richesses, il apercevait des horizons nouveaux dont ses yeux éblouis ne pourraient plus oublier le souvenir. Sa vision du monde se modifiait au contact de ce philosophe divin: *Maximum monachum, divinum philosophum*³⁰. Il est difficile, il est probablement impossible de décrire le processus par lequel une pensée se forme au contact d'une autre pensée: mystère de la création, qu'il serait téméraire de vouloir percer! Aussi bien, ne m'y risquerai-je pas. Je me contenterai de proposer quelques échantillons des richesses que Jean Scot a trouvées chez Maxime. Je les grouperai sous trois rubriques: I. La Bible, II. Le vocabulaire et les thèmes philosophiques, III. Le vocabulaire et les thèmes théologiques, IV. La spiritualité.

³⁰ PL 122, 449A9-10; éd. I. P. SHELDON-WILLIAMS, 1, 52, 22.

I. La Bible

Pendant fort longtemps, Jean Scot n'a pas eu à sa disposition le texte continu de la Septante. Il se peut même qu'il ne l'ait jamais possédé, sauf pour le psautier, qu'il pouvait certainement lire en grec. Aussi était-il soucieux de glaner chez les Pères grecs les citations bibliques de l'Ancien Testament. Il glanait aussi celles du Nouveau, bien qu'il eût accès par ailleurs au texte grec, au moins en ce qui concerne les Évangiles. Comme les autres Pères grecs qu'il lisait, Maxime a été, pour lui, un arsenal où il pouvait puiser pour enrichir sa collection de citations scripturaires empruntées à la Septante. Mais ce n'est pas là l'essentiel. Il est plus important de remarquer que le Confesseur a été, pour notre Irlandais, un maître d'exégèse dont il a su comprendre et retenir les leçons. Il ne l'a pas seulement guidé pour interpréter, d'une façon très originale, telle ou telle page de la Bible, il l'a aussi initié à ses méthodes exégétiques ou, plus exactement, il lui a insufflé un peu de l'esprit avec lequel lui-même lisait et interprétait les textes sacrés.

La lecture maximienne de la Bible ne peut être justement appréciée que si elle est replacée dans un contexte théologique bien défini, envisagée sous un certain éclairage, particulièrement cher à l'Homologète, celui du mystère de l'incarnation. Le Verbe de Dieu s'est rendu palpable de deux façons: dans la nature humaine qu'il a assumée, dans la lettre de l'Écriture qu'il a inspirée. Cette idée est développée par Maxime (PG 91, 1285C–1288A) à propos d'une parole de Grégoire de Nazianze: ὁ Λόγος παχύνεται³¹. Jean Scot a cité ce texte maximien dans le *Periphyseon* (PL 122, 1005B–C) et s'en est inspiré souvent. A vrai dire, le Verbe s'est rendu palpable non seulement dans l'Écriture, mais aussi dans la Nature. Ici et là, nous trouvons ses vestiges: telle est la signification spirituelle de cette courroie que le Précurseur s'est dit indigne de délier³². Tel est aussi le symbolisme des deux vêtements du Christ transfiguré: «La créature visible, en effet, est le vêtement du Verbe, puisqu'elle le fait ouvertement connaître en nous manifestant sa beauté; la Sainte-Ecriture est aussi son vêtement, puisqu'elle contient ses mys-

³¹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* 38: In Theophania, 2; PG 36, 313B10. MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua ad Iohannem*, PG 91, 1285C–1288A.

³² Jean Scot, *Commentaire sur l'évangile de Jean* I, XXIX, 60–71; SC (Sources chrétiennes) 180, 156; PL 122, 307B.

tères»³³. La source de ce thème est très vraisemblablement une contemplation de Maxime sur la transfiguration du Seigneur³⁴. Il y a donc deux mondes à explorer, deux livres à déchiffrer. L'univers visible est un livre dont les créatures sont comme autant de mots, de syllabes et de lettres: l'Erigène trouvait cette idée chez Maxime³⁵. De son côté, la Bible est un univers composé, lui aussi, de quatre éléments, ainsi que Jean Scot le donne à entendre dans son Homélie sur le prologue de Jean³⁶. Sur ce point, il est tributaire d'un passage des Ambigua dans lequel Maxime établit toute une série de correspondances entre les quatre éléments, les quatre vertus, les quatre évangélistes et les quatre espèces de philosophie³⁷. La tétrade maximienne (Fides, Practica, Physica, Theologia) correspond, chez l'Erigène, aux quatre approches fondamentales du texte sacré: Historia, Moralis intelligentia, Physica, Theologia³⁸.

Il serait fastidieux d'énumérer les différents passages de la Bible que Jean Scot lisait et interprétait comme les lisait et interprétait Maxime. Contentons-nous d'en mentionner quelques-uns. Le texte de l'Ecclésiaste (I, 9) – «Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est» – est commenté dans le Periphyseon (PL 122, 561A) à l'aide des Ambigua ad Iohannem (PG 91, 1412C–D). De même l'interprétation érigénienne (PL 122, 640A et 575D) des mots fameux prononcés par saint Paul devant l'Aréopage (Actes 17, 28) – «In ipso enim uiuimus et mouemur et sumus» – s'inspire de celle que propose Maxime (PG 91, 1084B)³⁹. Quant au récit biblique de la création et de la chute, Jean Scot le commente (PL 122, 812C–813C; 835B–C) en utilisant des sources patristiques diverses, parmi lesquelles les Ambigua ad Iohannem (PG 91, 1345D–1348B, 1156C–1157A, 1356A–B) occupent un rang honorable. Concernant la division des sexes (Genèse 1, 27), il cite surtout Grégoire de Nysse, mais c'est Maxime, finalement, qui a le dernier mot⁴⁰. Enfin, quand il expose l'entretien de Jésus avec Nicodème (Jn 3, 1–3), l'Eri-

³³ Jean Scot, Op. cit. I, XXIX, 52–55; SC 180, 154; PL 122, 307A. Cf. PL 122, 723D.

³⁴ PG 91, 1132C. Cf. 1128B–C et 1168.

³⁵ SC 180, 44–45 et 155, n. 11.

³⁶ Jean Scot, Homélie sur le prologue de Jean XIV, 5–17 (SC 151, 270–272); PL 122, 291B–C.

³⁷ PG 91, 1245A–1248A. Cf. P. E. DUTTON, Raoul Glaber's *De diuina quaternitate* ..., dans *Mediaeval Studies* 42 (1980) 431–453.

³⁸ SC 151, 327–328.

³⁹ On retrouve la même interprétation dans Héric d'Auxerre, *Homiliarium* I, 11, 166–169, éd. E. JEAUNEAU dans *Studi medievali*, 3^a Serie, 11 (1970) 948–949.

⁴⁰ E. JEAUNEAU, *La division des sexes* ..., 51–54.

gène semble bien se souvenir des Ambigua (PG 91, 1377C) de Maxime ⁴¹. En revanche, l'interprétation de l'arbre de la science du bien et du mal (PL 122, 842C-843A), celles de la malédiction d'Adam (857A-858A), des tours édifiées par Ozias en II Chroniques 26, 5-10 (895D-896A), du chandelier d'or de Zacharie 4, 2-3 (564B-C) et de la Samaritaine en Jean 4 (333C-D et 337B-D) dérivent, en tout ou en partie, des Quaestiones ad Thalassium ⁴².

II. *Le vocabulaire et les thèmes philosophiques*

La langue philosophique de Jean Scot est d'une grande richesse et d'une incontestable originalité. Elle tire cette richesse et cette originalité des sources grecques que l'auteur du Periphyseon a utilisées et que le monde latin avait à peu près complètement ignorées avant lui, notamment le pseudo-Denys et Maxime. Je serais tenté de dire: surtout Maxime. Car le vocabulaire philosophique du Confesseur est plus éclectique que celui de l'Aréopagite. Il s'alimente à des courants variés: l'influence néoplatonicienne y reste prédominante, mais celle d'Aristote y est aisément reconnaissable. Le fait a été observé par le P. Polycarp Sherwood: «Ce mystique néoplatonicien n'a pas hésité à utiliser la logique et les concepts aristotéliens pour réfuter les erreurs monothélites» ⁴³. Lars Thunberg confirme ce jugement sur un point précis: «Bien que Maxime ne s'appuie pas exclusivement ... sur les philosophes païens, il paraît évident que la notion aristotélicienne de φύσις comme source du mouvement et du repos lui a fourni un point de départ incontesté» ⁴⁴. Je voudrais montrer, par quelques exemples, comment certains concepts aristotéliens ont pu, grâce à Maxime, enrichir le lexique philosophique de l'Érigène. Ainsi, la définition aristotélicienne du lieu (Physique 4, 212a 20) se trouve dans les Ambigua ad Iohannem (PG 91, 1180C10-13):

⁴¹ SC 180, 200, n. 4.

⁴² PG 90, 257C-260A (LAGA-STEEL 37, 327-349); 277C-280B (LAGA-STEEL 65, 9-67, 44); 433C-436C (LAGA-STEEL 333, 35-335, 87); 665A-688B; 404C-405A (LAGA-STEEL 281, 33-52). Pour le chandelier d'or, cf. SC 151, 314, n. 1. Pour la Samaritaine, cf. SC 180, 292, n. 2 et 310, n. 4. Pour l'ensemble, cf. J.-M. GARRIGUES - A. RIOU, [Note publiée dans] Ecole pratique des Hautes Etudes, V^e section: Sciences religieuses, Annuaire 1969-70, t. 77, 312-314.

⁴³ P. SHERWOOD, [Introduction à] St. Maximus the Confessor: The ascetic life, the four centuries on charity (Ancient Christian Writers, 21), New York 1955, 3.

⁴⁴ L. THUNBERG, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund 1965, 93.

elle est passée de là dans le Periphyseon (PL 122, 481D4–8)⁴⁵. La notion de fin (τέλος), telle que la définit Maxime (PG 91, 1072C4–5) n'est pas sans rapport avec celle que donne Aristote (Métaphysique α 2, 994b 9–10)⁴⁶. Or Jean Scot l'a citée dans son Periphyseon (PL 122, 514D 6–7). Les Ambigua ad Iohannem, en général, contiennent maintes traces d'une influence aristotélicienne. Il va sans dire que cette influence a pu s'exercer sur l'auteur de façon indirecte. Elle n'en est pas moins évidente en plusieurs endroits de son œuvre, notamment dans ceux qui concernent le mouvement et le repos (PG 91, 1072A–D, 1257C–1260A), la mutabilité des créatures et l'immutabilité du premier moteur (PG 91, 1069B, 1073B–1076A, 1176D–1177B)⁴⁷. Plusieurs de ces textes ont trouvé un écho chez l'Érigène: PL 122, 514C–515C, 870C–871A; 514B, 515A–C⁴⁸. Assurément, il serait excessif de prétendre que la traduction érigénienne des Ambigua a permis à Aristote de faire en Occident une entrée triomphale. Il reste vrai que Jean Scot, en traduisant et en citant Maxime le Confesseur, a pu frayer la voie à certaines notions aristotéliciennes, à une époque où la Physique et la Métaphysique du Stagyrite étaient encore inconnues dans le monde latin.

Jean Scot, de son côté, se dit redevable à Maxime de certains thèmes philosophiques qui jouent un rôle important dans sa pensée. C'est le cas, entre autres, de la distinction entre le *quia est* et le *quid sit*. Nous pouvons savoir de Dieu qu'il est (*quia est*), non ce qu'il est (*quid sit*)⁴⁹. Les sources de l'Érigène, sur ce point comme sur d'autres, peuvent être diverses. Notons, toutefois, que Maxime connaît la distinction entre *ὅτι ἔστι* (*quia est*) et *τὸ τίποτε εἶναι* (*quid autem ipsum esse*): PG 91, 1153C3. Par ailleurs, c'est à Maxime que Jean Scot se dit redevable de ce principe, fondamental en psychologie: «Quodcumque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit»⁵⁰. C'est Maxime encore qui a fourni à

⁴⁵ M. CRISTIANI, Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena, dans *Studi medievali*, 3^a Serie, 14 (1973), 97.

⁴⁶ P. SHERWOOD, The Earlier Ambigua ..., 99.

⁴⁷ Je remercie vivement le P. Joseph Owens qui m'a aimablement aidé à déceler le caractère aristotélicien de ces passages.

⁴⁸ Parmi les passages aristotélisants, il en est un (PG 91, 1176D–1177B) qui n'est pas cité dans le Periphyseon. Il est signalé, cependant, par un «chrismon» dans la traduction érigénienne: Ms. Mazarine 561, fol. 71^r. Cf. ARISTOTE, Physique 9, 258 b 4–9; Métaphysique Γ 8, 1012 b 30–31, ect.

⁴⁹ SC 180, 128, n. 3.

⁵⁰ Jean Scot, Periphyseon I, 9; PL 122, 449D6–450A1; éd. I. P. SHEDDON-WILLIAMS I, 54, 19. Dräseke ne donne pas de référence à Maxime pour ce passage. Garrigues et Riou renvoient à PG 91, 1088D, Sheldon-Williams à 1113B et 1220A.

l'Irlandais cette division de la nature: 1^o Nature incréée – nature créée, 2^o Intelligible – sensible, 3^o Ciel – terre, 4^o Paradis – terre habitée, 5^o Mâle – femelle ⁵¹. Les cinq étapes de cette division peuvent s'insérer dans le schéma néoplatonicien de la procession et du retour, de la descente et de la remontée, de la multiplication et de la réunification. Les étapes du mouvement de retour sont, en sens inverse, celles-là mêmes qu'a parcourues le mouvement de procession. L'étape ultime de la descente a été la division des sexes; le point de départ de la remontée sera donc leur réunification ⁵². L'homme apparaît ainsi comme occupant une place privilégiée. Il est le lien de l'univers: φυσικὸς σύνδεσμος (PG 91, 1305B14), *coniunctio naturalis* (PL 122, 530C8). Il est le creuset de la nature: συνεκτικώτατον ἐργαστήριον (PG 91 1305A14), *continuatissima officina* (PL 122, 530B10). En tout cela, Jean Scot est manifestement tributaire de Maxime ⁵³.

L'influence de l'Homologète sur le vocabulaire et sur la pensée philosophiques de l'Erigène ne se limite pas au contingent de mots nouveaux et de thèmes inédits que celui-ci a reçus de celui-là. Elle se manifeste aussi sur des mots latins qui pouvaient appartenir au bagage littéraire de Jean Scot avant qu'il ne découvrit les Ambigua: en utilisant ces mêmes mots pour traduire Maxime, l'Erigène semble leur avoir insufflé un esprit nouveau. Je pense, en particulier, à ἀπειρον (*infinitum, multiplex, interminabile, indeterminatum*), ἀποκατάστασις (*restitutio, reuersio*), διάστημα (*spatium*), διάστασις (*distantia*), ἐπιστροφή (*conuersio*), μὴ (*mansio*), τροπή (*conuersio*), ὑπόστασις (*substantia*). On pourrait sans doute y ajouter la triade: αἴσθησις, λόγος, νοῦς ⁵⁴.

III. Le vocabulaire et les thèmes théologiques

Ni Maxime ni Jean Scot ne distinguent philosophie et théologie comme on le fait de nos jours. Si je les distingue ici, c'est pour la commodité de l'exposé plutôt qu'en raison de l'objet étudié. L'un des grands mérites de Maxime est d'avoir ouvert à l'Erigène les portes de la théologie grecque. Il l'a mis en contact avec les Pères cappadociens, en tout premier lieu avec Grégoire de Nazianze qu'il cite et commente abondamment

⁵¹ PG 91, 1304D–1305A.

⁵² E. JEAUNEAU, La division des sexes ..., 53.

⁵³ SC 151, 338.

⁵⁴ SC 180, 304, n. 2, et 306, n. 7.

dans les *Ambigua ad Iohannem*. Toutes les fois que Jean Scot invoque l'autorité de Grégoire le Théologien, c'est à travers Maxime qu'il le fait. Il lui arrive même d'attribuer à Grégoire de Nazianze une opinion qui dérive, en fait, de Maxime commentant Grégoire⁵⁵. On a vu, par ailleurs, comment Maxime a probablement éveillé son intérêt pour Grégoire de Nysse. Un des aspects de la théologie cappadocienne qui semble avoir particulièrement retenu son attention est le christocentrisme. Le Christ est au centre de l'univers. Le mystère de l'incarnation est la condition et le fondement d'un autre mystère: la divinisation de l'homme. A la *σάρκωσις* répond la *θέωσις*⁵⁶. La christologie de Maxime, on le sait, est une christologie chalcédonienne. Le vocabulaire du Confesseur est riche en termes théologiques empruntés aux définitions de Chalcédoine. Or tous ces termes, ou à peu près tous, se retrouvent chez l'Erigène: *ἀσύγχυτος* (*inconfusus*), *ἀσυγχύτως* (*inconfuse*), *ἄτρεπτος* (*inconuersibilis*), *ἀτρέπτως* (*inconuersibiliter*), *ἀδιάλειτος* (*inseparabilis*), *ἀδιαίρετως* (*inseparabiliter*). Maxime a également communiqué à Jean Scot son réalisme christologique⁵⁷. Ce réalisme fait contrepoids, en quelque sorte, aux tendances néoplatoniciennes, si fortes dans la pensée érigénienne. A l'opposé de tout docétisme, notre Irlandais se plaît à proclamer que le Verbe s'est uni, non à un semblant d'humanité, mais à une nature humaine véritable. C'est à cause de cela qu'il peut sauver la nature humaine tout entière. C'est pour cela que la promesse de la résurrection générale, du retour de toutes choses vers la «Nature qui crée et n'est pas créée» est crédible. Quand il s'efforce de faire comprendre ce que sera ce retour, Jean Scot a recours à des comparaisons empruntées à Maxime: de même que le fer igné devient feu et l'air illuminé lumière, de même Dieu sera tout en tous⁵⁸.

⁵⁵ SC 180, 205, n. 10.

⁵⁶ «Man's becoming God is considered only as the result of God's becoming man; the mystery of Christ therefore stands at the very heart of the Maximian synthesis, is that synthesis» (P. SHERWOOD, [Introduction à] St. Maximus the Confessor ..., cit., 29). Cf. SC 180, 100, n. 3, et 117, n. 3.

⁵⁷ SC 151, 258, n. 1.

⁵⁸ PG 91, 1088 D. PL 122, 450 A-451 B (éd. I. P. SHELDON-WILLIAMS 54-58), 879 C-880 B. Cf. E. GILSON, Maxime, Erigène, S. Bernard, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband III, 1, Münster 1935, 188-195; J. PÉPIN, *Stilla aquae modica multo infusa uino, ferum ignitum, luce perfusus aer*. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale, dans *Miscellanea André Combes*, 1 (Divinitas 11), Rome 1967, 331-375.

Il s'en faut, et de beaucoup, que l'inventaire des richesses théologiques qui, par l'intermédiaire de Maxime, ont été transmises à l'Erigène soit achevé. Plusieurs points restent obscurs. J'en signalerai deux : le premier concerne la notion de théophanie, le second a trait au baptême du Christ. Voici ce qu'écrit Jean Scot au sujet du premier point : « Le moine Maxime, ce philosophe divin, dans son commentaire sur les Discours de Grégoire le Théologien (*Ambigua ad Iohannem*), a discuté très profondément et très subtilement de la théophanie. Il dit que la théophanie est produite seulement par Dieu, qu'elle s'accomplit, d'une part, par la descente (*condescensio*, συγκατάβασις) du Verbe divin – c'est-à-dire du Fils unique qui est la Sagesse du Père – se tournant vers le bas, vers cette nature humaine qu'il a créée et purifiée, et, d'autre part, par l'élévation de la nature humaine vers le haut, vers le Verbe, grâce à l'amour divin » (PL 122, 449A–B). Aucune des références à Maxime qui ont été proposées pour ce passage ne me paraît satisfaisante ; dans aucune d'elles on ne trouve le mot *theophania* ⁵⁹.

Concernant le baptême du Christ, l'Erigène rapporte une opinion qu'il attribue à des auteurs grecs (*Graecorum auctores*) et qui semble s'opposer à l'opinion couramment admise : « A la question de savoir si le fait d'être baptisé par son précurseur a apporté au Seigneur un avantage quelconque, certains répondent très justement que le Christ a, d'une certaine façon, sanctifié le baptême de Jean. Mais ce baptême n'a rien apporté au Christ lui-même. Nous savons toutefois que des auteurs grecs affirment résolument que la sanctification de l'humanité du Christ fut accrue par le sacrement du baptême de Jean. Ils en donnent pour preuve principale la descente du Saint-Esprit, sous forme de colombe, sur le Baptisé » ⁶⁰. Quels sont ces auteurs grecs ? Comment Jean Scot les a-t-il connus ? Directement ? Par l'intermédiaire de Maxime le Confesseur ? Par un autre intermédiaire ? Autant de questions que je me pose, et que je suis heureux de poser – puisque l'occasion m'en est donnée – aux historiens de la pensée patristique.

⁵⁹ Dräseke avoue n'avoir pas trouvé, chez Maxime, la référence correspondant à ce passage. Garrigues et Riou, en accord avec Sheldon-Williams (éd. cit. I, 52, 24–33), renvoient à PG 91, 1084B–C, 1113B, 1385B–C.

⁶⁰ SC 180, 246–249.

IV. *La spiritualité*

La spiritualité du haut moyen âge s'est exprimée dans une langue latine élégante dont les traits sont aisément reconnaissables. Ce «latin mystique», comme on l'a appelé parfois, a ses règles, son vocabulaire, son rythme, sa musicalité propres. On n'est pas surpris d'en retrouver l'accent chez un auteur comme Jean Scot qui, suivant la grande tradition patristique, mêle souvent aux spéculations les plus abstraites des considérations mystiques d'une grande élévation. Mais on ne peut manquer d'être frappé par le fait suivant : sur la trame d'un «latin mystique» tissé à la manière d'Augustin ou de Grégoire le Grand, l'Erigène a brodé, ici avec sobriété, là avec exubérance, des motifs qu'on serait tenté de qualifier d'exotiques et qui, manifestement, relèvent d'une autre tradition. Or, bien souvent, ces éléments exotiques ont été empruntés à Maxime. De nouveau, nous sommes confrontés avec la multiplicité des sources qui ont alimenté la pensée du Confesseur. Je laisse à de plus savants le soin de déterminer dans quel courant de spiritualité, ou au confluent de quels courants, il convient de la situer ⁶¹. Nous savons que, d'une façon ou de l'autre, Maxime a été initié à l'origénisme ⁶², et qu'il a été influencé par Evagre le Pontique, l'une des plus grandes figures de l'ancienne spiritualité monastique ⁶³. A travers Maxime, l'Erigène avait donc accès à ces trésors spirituels de l'Eglise d'Orient. C'était là un rare privilège. Je voudrais illustrer, par deux exemples, comment il a su l'exploiter. Le premier exemple est emprunté au Commentaire sur l'évangile de Jean, le second au Periphyseon.

L'Ambiguum qui porte le numéro 43 dans la traduction érigenienne (47 selon Sherwood) est un petit traité de l'immolation mystique de l'Agneau pascal. Maxime se demande comment il est possible d'observer le précepte de l'Exode (12, 3) d'immoler un agneau dans chaque

⁶¹ W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965. I. H. DALMAIS, *Maxime le Confesseur*, dans *Dictionnaire de spiritualité* X, 836-847.

⁶² P. SHERWOOD, *Maximus and Origenism ...*, dans *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß III*, 1, Munich 1958.

⁶³ M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique*, dans *Revue d'ascétique et de mystique* 11 (1930) 156-184, 239-268, 331-336. A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique ...*, Paris 1962, 173-183.

maison. Pour les chrétiens, en effet, il n'y a qu'un agneau qui puisse être immolé, l'Agneau véritable, le Christ. Comment donc immoler un agneau dans chaque maison ? La réponse est que chacun, à sa façon, selon ses possibilités et selon la grâce qu'il a reçue, immole le Christ. Il y a donc comme une échelle de l'immolation mystique. Au plus bas degré, le fidèle renonce au péché puis, successivement, aux passions et à tout ce qui les concerne, aux sens et au sensible, à l'activité noétique elle-même. On passe ainsi de la chair du Christ à son âme, de son âme à son *voûς*, de son *voûς* à sa divinité⁶⁴. Cet admirable traité de la crucifixion spirituelle a été intégré par l'Erigène à son commentaire sur l'évangile de Jean⁶⁵. Un lecteur tant soit peu familier avec la syntaxe grecque reconnaît aisément qu'il est en présence d'une ingénieuse marqueterie. Mais Jean Scot a si bien assimilé la pensée maximienne que son traité de l'immolation mystique a pu être considéré comme un témoignage caractéristique de sa propre spiritualité⁶⁶.

Le deuxième exemple que j'ai choisi est une prière ou, si l'on préfère, une « élévation » sur un verset de S. Luc (12, 37) : « Heureux ces serviteurs que le maître, à son arrivée, trouvera en train de veiller. En vérité, je vous le déclare, il prendra la tenue de travail, les fera mettre à table et passera pour les servir » (*et transiens ministrabit illis*). Voici la prière que, sur la fin du Periphyseon, ce verset évangélique a inspirée à l'Erigène :

C'est dans tes paroles, Seigneur Jésus, qu'il convient de te chercher, c'est en elles qu'on peut le plus évidemment te trouver. C'est là que tu habites, là que tu introduis ceux qui te cherchent et qui t'aiment, là que tu prépares à tes élus les mets spirituels de la vraie connaissance, là que tu passes (*transiens*) pour les servir. Mais quel est ce passage (*transitus*), quel est, Seigneur, ton passage, sinon l'ascension de l'échelle infinie de ta contemplation ? Car tu ne cesses jamais d'opérer ton passage (*transitum*) dans les intelligences de ceux qui te cherchent et te trouvent. Sans cesse, en effet, tu es cherché par eux, sans cesse tu es trouvé et sans cesse tu demeures introuvable. Tu es trouvé dans tes théophanies : en elles, comme en des miroirs, tu te manifestes de nombreuses façons aux esprits de ceux qui t'appréhendent par l'intelligence (*mentibus intelligentium te*), dans la mesure où tu permets qu'une intelligence saisisse, non ce que tu es, mais ce que tu n'es pas, et seulement que tu existes. Tu demeures introuvable dans ta sur-

⁶⁴ PG 91, 1357 D–1361 A ; SC 180, 383–395.

⁶⁵ SC 180, 178–188 (PL 122, 311 B–313 A).

⁶⁶ R. ROQUES, Jean Scot (Erigène), dans Dictionnaire de spiritualité VIII, 757–758 [735–761].

essence: par elle tu passes (*transis*) et surpasse toute intelligence qui voudrait s'élever jusqu'à te comprendre. Tu sers les tiens en leur apportant ta présence selon le mode ineffable de ton apparition, tu passes (*transis*) à côté d'eux par l'incompréhensible sublimité et l'infinité de ton essence ⁶⁷.

Cette «élévation» illustre bien, me semble-t-il, ce qui a été dit plus haut: le latin mystique de l'Erigène a le frémissement de la prose augustinienne. D'ailleurs, le mot-clef qui permet d'interpréter le passage est évidemment *transire*. Or, la notion de *transitus*, telle que la définissent les *Regulae* de Tyconius, nous renvoie également à Augustin ⁶⁸. Mais, sur cette trame augustinienne, des thèmes se détachent qui paraissent relever, en partie du moins, d'une autre tradition: contemplation (θεωρία, *contemplatio*), théophanie (θεοφάνεια, *apparitio*), distinction entre le *quia est* et le *quid sit*, supériorité de la théologie négative, échelle infinie de la contemplation. Ces thèmes nous renvoient aux sources patristiques grecques: Denys, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur. L'usage que l'Erigène en fait montre qu'il n'y cherche pas seulement un accroissement de savoir, mais aussi l'aliment de la vie spirituelle. Pour lui, la lecture de l'Homologète est, en toute rigueur de terme, une «lecture spirituelle». Elle exige une préparation morale: la mise à mort de toutes les tendances qui font obstacle au progrès, autrement dit, l'immolation mystique décrite plus haut. Voilà ce que doit faire, avant toute autre chose, quiconque s'apprête à lire Maxime:

Ac primo motus rerum rationibus altis
Mundum sensibilem deserat atque neget
Necnon et sensus ipsos qui saepe retardant,
Gnostica dum scandit βήματα, mentis iter ⁶⁹.

Car celui qui s'adonne aux délices de la chair ou se laisse emporter par l'orgueil n'a pas accès à l'enseignement du Confesseur ⁷⁰. Mais n'allons pas croire que le lecteur de Maxime doive être illettré. Au contraire, la pratique des arts libéraux est la propédeutique nécessaire à la lecture des Ambigua:

⁶⁷ PL 122, 1010C5-D9. Pour une traduction anglaise de ce passage, cf. J. J. O'MEARA, *Eriugena*, Dublin 1969, 60-61.

⁶⁸ E. JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigeniens*, Montréal-Paris 1978, 83-87. Cf. SC 180, 302, n. 1.

⁶⁹ JEAN SCOT, *Carmina* VIII, III, 3-6; MGH, PLAC III, 550.

⁷⁰ Op. cit., VIII, III, 9-12; éd. cit., 550.

Artibus imbutus, quas nouit mentis acumen,
Fidus procedat: nam sua stat patria ⁷¹.

La pensée érigénienne intègre en une synthèse originale des éléments empruntés à diverses traditions: la Bible et les auteurs profanes, les Pères latins et les Pères grecs. Les textes qu'on vient de lire – traité de l'immolation mystique et «élévation» sur Luc (12, 37) – donnent à penser que le catalyseur de cette synthèse pourrait bien avoir été Maxime le Confesseur.

Par sa traduction des *Ambigua ad Iohannem*, Jean Scot a introduit Maxime en Occident. Quel fut le succès de l'entreprise? On est tenté de répondre: très modeste. En effet, entre les deux manuscrits du IX^e siècle, contemporains du traducteur (Arsenal 237, Mazarine 561), et la tardive copie du XVII^e siècle conservée à Cambridge (Trinity College 0.9.5), nous n'avons aucun témoin de la traduction érigénienne des *Ambigua*. Il est vrai que la copie de Cambridge a été faite d'après un manuscrit de Reims, probablement ancien, aujourd'hui disparu. Nous atteindrions ainsi le nombre de trois manuscrits: il serait téméraire de penser que les *Ambigua ad Iohannem* ont été beaucoup lus en Occident! On aurait tort, cependant, de conclure que l'effort déployé par l'Erigène pour rendre Maxime accessible aux Latins a été inutile. D'une part, le *Periphyseon*, on l'a dit, véhiculait d'importantes citations du Confesseur. Or cet ouvrage, en dépit des suspensions et des condamnations, a joui d'une assez grande diffusion ⁷². D'autre part, les deux manuscrits de la traduction érigénienne des *Ambigua* qui nous restent étaient placés en de bons endroits pour être lus: Arsenal 237 à l'abbaye de Cluny, Mazarine 561 à Saint-Bénigne de Dijon ⁷³. Précisément, un moine de

⁷¹ Op. cit., VIII, III, 13–14; éd. cit., 550.

⁷² Des découvertes restent sûrement à faire en ce domaine. Récemment (juillet 1980), le professeur Peter Classen attirait mon attention sur un manuscrit du XII^e siècle, contenant le premier livre du *Periphyseon*: Admont 678 (62 folios). Ce manuscrit, que les historiens de la pensée érigénienne ne semblent pas avoir pris en considération, était pourtant signalé depuis une vingtaine d'années: P. CLASSEN, Gerhoch von Reichersberg, Wiesbaden 1960, 434.

⁷³ On trouvera quelques renseignements concernant ces manuscrits dans les études suivantes: La bibliothèque de Cluny et les œuvres de l'Erigène, dans Pierre Abélard, Pierre le Vénérable, Abbaye de Cluny, 2–9 juillet 1972 (Colloque du CNRS, n° 546), Paris 1975, 703–725; La traduction érigénienne des *Ambigua* de Maxime le Confesseur: Thomas Gale (1636–1702) et le Codex Remensis, dans Jean Scot Erigène et l'Histoire de la philosophie (Colloque du CNRS, n° 561), Paris 1977,

Cluny, Raoul Glaber, a lu les *Ambigua ad Iohannem*. C'est ce que vient de démontrer de façon tout à fait convaincante M. Paul-Edward Dutton⁷⁴, confirmant par là une intuition géniale de M. Yves Christe⁷⁵. Il est vraisemblable qu'en poursuivant dans ce sens on découvrirait de nouveaux indices d'une lecture de Maxime au moyen âge. Cela ne serait probablement pas inutile pour mieux comprendre et apprécier l'éclatant renouveau des études maximiennes dans les temps modernes.

135–144; *Quisquiliae e Mazarinaeo codice 561 depromptae*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 45 (1978) 79–129.

⁷⁴ P. E. DUTTON, Raoul Glaber's *De diuina quaternitate*: An unnoticed reading of Eriugena's translation of the *Ambigua* of Maximus the Confessor, dans *Mediaeval Studies* 42 (1980) 431–453.

⁷⁵ Y. CHRISTE, *Les grands portails romans. Etudes sur l'iconologie des théophanies romanes*, Genève 1969, 50–57.

CARLOS STEEL

UN ADMIRATEUR DE S. MAXIME
A LA COUR DES COMNÈNES:
ISAAC LE SÉBASTOCRATOR

L'œuvre d'Isaac le Sébastocrator (XI^e s.) n'aurait probablement jamais connu l'honneur d'une édition critique, n'était le fait que ses trois traités sur la providence et le mal ont été composés en grande partie avec des extraits empruntés aux trois études sur le même sujet du philosophe néoplatonicien Proclus. En effet, l'original grec des traités de Proclus s'est perdu à la fin du moyen âge; de ces opuscules, nous ne connaissons que la traduction latine qui en a été faite par le Dominicain flamand Guillaume de Moerbeke, à Corinthe, en 1280. C'est donc par une comparaison de cette traduction très littérale avec les passages parallèles chez Isaac que nous pouvons reconstituer une partie considérable du texte grec perdu des traités de Proclus. Ainsi s'explique l'intérêt qu'ont suscité les compilations de ce prince byzantin ¹.

¹ La traduction latine des trois opuscules de Proclus avec les passages correspondants chez Isaac a été éditée par H. BOESE, *Procli diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo)*, Latine, Guilelmo de Moerbeka vertente, et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, Berlin 1960. Cette édition ne donne pas le texte intégral d'Isaac, mais seulement les parallèles au texte latin; de plus, le texte grec est souvent corrigé en fonction du latin pour reconstituer le texte original de Proclus. Le texte intégral d'Isaac est donné par les éditions suivantes: J. DORNSEIFF, *Isaak Sebastokrator. Zehn Aporien über die Vorsehung* [Beiträge zur klassischen Philologie, 19], Meisenheim am Glan 1966; J. J. RIZZO, *Isaak Sebastokrator's Περὶ τῆς τῶν Κακῶν Ὑποστάσεως (De malorum subsistentia)* [Beiträge zur klassischen Philologie, 42], Meisenheim am Glan 1971; M. ERLER, *Isaak Sebastokrator. Über Vorsehung und Schicksal* [Beiträge zur klassischen Philologie, 111], Meisenheim am Glan 1979. Une nouvelle édition des trois études de Proclus par Daniel ISAAC, en trois volumes, est en cours de parution dans la collection «Budé» (I: 1977; II: 1979; III: sous presse). Chaque volume comprend le texte latin, une traduction française avec introduction et notes, ainsi qu'en appendice le traité correspondant d'Isaac.

Il est évident que notre auteur ne pouvait pas copier servilement tel quel le texte de Proclus : le paganisme y était trop affiché. Isaac a donc systématiquement éliminé les traces de la théologie païenne. Ainsi il remplace le pluriel θεοί par le singulier, et l'expression εἰμαρμένη, sans doute trop liée au fatalisme païen, est devenue chez lui φυσικὴ ἀνάγκη. Par de petites retouches de toutes sortes, par la suppression de passages et par l'insertion de textes théologiques chrétiens, il a su donner l'impression d'avoir écrit une œuvre profondément chrétienne sur le problème de la providence. En tout cas, il a bien réussi à camoufler l'origine païenne de ses spéculations. Par son recours à Proclus, Isaac se situe un peu dans la tradition du pseudo-Denys qui avait lui-même largement puisé au traité *De malorum subsistentia* pour développer sa théorie du mal. Ce n'est pas par hasard qu'Isaac a souvent inséré des passages du pseudo-Denys parmi les extraits de Proclus pour mieux faire ressortir le caractère chrétien de son exposé. Mais, comparé au génial Denys, il fait figure d'un pauvre compilateur byzantin, bien que nous lui soyons reconnaissants d'avoir conservé tant de textes de Proclus.

Si les emprunts d'Isaac à Proclus ont fait l'objet d'une analyse minutieuse, on n'a pas encore examiné l'origine des autres matériaux qu'Isaac a insérés dans ses traités pour contrebalancer l'influence prépondérante de la philosophie néoplatonicienne. Si le premier traité peut être considéré comme un simple décalque du texte de Proclus, le troisième et surtout le deuxième le sont beaucoup moins. On y lit de longues digressions qui viennent interrompre les argumentations de Proclus pour les intégrer dans une doctrine orthodoxe. J. J. Rizzo avait déjà remarqué dans son édition du traité III de nombreuses références au pseudo-Denys. Quant à D. Isaac, il parle en termes très généraux des sources possibles d'Isaac : « Mais c'est surtout dans la réflexion théologique qu'Isaac se laisse aller à sa prolixité naturelle. Après avoir puisé abondamment aux sources néoplatoniciennes, il s'engage dans de longs exposés sur (...) On devine l'influence d'Origène, de Grégoire de Nysse, du pseudo-Denys ... » (II, p. 102). Mais l'éditeur n'a pas remarqué que « ces exposés fastidieux qui ne contribuent guère à clarifier le problème ... » sont en réalité des passages empruntés à l'œuvre de Maxime le Confesseur. On peut même démontrer que c'est surtout de Maxime qu'Isaac s'est inspiré pour christianiser le fond néoplatonicien de ses traités. Avant d'examiner quelques exemples frappants, nous donnons une liste des emprunts à S. Maxime que nous avons pu identifier. La recherche des sources a été rendue particulièrement difficile, tant par l'absence d'index de Maxime

que par la méthode suivie par le Sébastocrator: il a soudé des bouts de phrases tirées de différents passages et même de différentes œuvres pour en faire une synthèse 'nouvelle'. Il nous semble qu'Isaac a fait beaucoup d'efforts pour empêcher qu'on retrouve ses sources.

Dans la liste ci-dessous, nous ne reprenons que les passages d'Isaac *ne* venant *pas* de Proclus; les références au Sébastocrator sont données selon l'édition de D. Isaac (pour le traité I et II) et selon celle de J. J. Rizzo (pour le traité III). Quelquefois nous avons dû diviser une ligne en deux (A, B) ou trois (A, B, C) parties. Ainsi § 18, 13B–14A signifie paragraphe 18, fin de la ligne 13 et début de la ligne 14. Pour chaque passage nous donnons les textes de S. Maxime (ou d'autres auteurs) qui y correspondent. Pour S. Maxime les références se font à la PG 90–91 sauf pour le *De caritate* (éd. Ceresa-Gastaldo), la *Mystagogia* (éd. Ch. Sotiropoulos) et les *Quaestiones ad Thalassium* (Qu. Thal.) I–LV (éd. Laga–Steel).

Traité II: De la providence et de la nécessité physique

§ 11–27. Dans cette section (III), consacrée à l'âme rationnelle et à ses facultés, l'influence de S. Maxime est moins massive que par la suite. En effet, pour développer son exposé sur les facultés de l'âme et les organes corporels qui y correspondent, Isaac a été chercher ses données dans un traité de psycho-physiologie que nous n'avons pas pu identifier. Il se pourrait qu'une grande partie de ce texte ait été rédigée par Isaac lui-même, bien que souvent il y intègre des formules ou des passages de S. Maxime. Les voici:

- | | | |
|---|----------------------------------|---|
| § 11 Ce paragraphe semble être un résumé 'original' d'Isaac. A la fin (35–41) il a paraphrasé des idées qu'il a trouvées chez Maxime dans <i>Carit.</i> III, 25 et <i>Myst.</i> V, 10–11. | § 16,19–21: | Cf. qu. Thal. sch. q. 22, 42–43 |
| | § 17,4–8: 17–21: | <i>Myst.</i> V, 9–15 paraphrase d'idées de S. Maxime. |
| § 12,1–2: | <i>Myst.</i> V, 10 | A partir du § 18 les emprunts à S. Maxime sont très nombreux. |
| 7–12A: | Qu. Thal. Intr. 8–12 + sch. n° 1 | § 18,1–6A: <i>Myst.</i> V, 25–29; 17–18 |
| 12B–16: | Amb. Io. 10, 1108A | 6B–12: Qu. Thal. Intr. sch. n° 2 + texte 12–14; 15–16; 17–18 |
| 17: | <i>Myst.</i> V, 11 | |
| 18–20: | <i>Myst.</i> V, 22–25 | |

- § 18,13A: Myst. V, 29-30
 13B-14A: Qu. Thal. Intr. 14-15
 14B-15: Qu. Thal. sch. q. 22, 44 et 46-47
 16-17: Myst. V, 29-31
 18A Qu. Thal. sch. q. 22, 47-48
 18B-22: Myst. V, 31-32; 19-22
 23-25A: Qu. Thal. sch. q. 22, 42-43
 25B: Myst. V, 32
 25C-27: Myst. V, 150-152
 28A: Myst. V, 143-144
 28B-29A: Qu. Thal. sch. q. 22, 45
 29B-30A: Myst. V, 118-119
 30B: Qu. Thal. sch. q. 22, 45-46
 30C-33: Myst. V, 120-121
 34-49A: passage non identifié (sed cf. Qu. Thal. q. 52, 115-117)
 49B-52A: Myst. V, 97-100
 52B-53A: Myst. V, 125-126
 53B-57A: Myst. V, 112-115
 57B-62A: Qu. Thal. sch. q. 22, 48-53
 62B-65: Myst. V, 62-65
 § 19,1-5A: Myst. V, 46-51
 5B-13: Myst. V, 102-109
 14-17: Myst. V, 51-55
 § 20,1-9A: Myst. V, 133-140
 9B-12A: Myst. V, 152-154
 12B-22: Myst. V, 161-168; 173-174
 § 21,1; 2-3: Myst. V, 143-144; 56-57
 4-8A: Myst. V, 139-143; 156-157
 8B-20: Myst. V, 175-188
 § 22,1-13: Myst. V, 195-206
 § 23,1-16A: texte d'Isaac
 16B-20: cf. Philoponus, *In de anima*, 48, 3-6
 21-26A: texte d'Isaac
 § 24,7-8: Qu. Thal. 43, 45-47
 9-13A: Isaac?
 § 28,3-13: Isaac?
 § 29,8B-17: Myst. II, 40-45, 51
 § 33,14: Qu. Thal. Intr. 345
 § 35,11-13: résumé par Isaac
 § 36-40: dans cette section (= X) nous n'avons pas trouvé d'extraits de S. Maxime. Au § 40 Isaac développe des thèmes du ps.-Denys. Pour le § 40,25-26: cf. Amb. Io. 31 1277B
 § 41,2-7A: Qu. Thal. 59, 604D
 7B-15: Qu. Thal. 59, 608C
 16-27A: Qu. Thal. 59, 616D + sch. n° 14
 27B-29A: Qu. Thal. 59, 608B
 32B-34: Carit. II, 24
 35-36A: Carit. II, 26
 37-40: Carit. I, 77-78-81
 41-44: Isaac?
 § 42,1-5A: Isaac?
 5B-7A: Qu. Thal. Intr. 157-159
 § 43,2-6: Isaac
 1,7-11A: Qu. Thal. Intr. 160-167
 11B-14: Qu. Thal. sch. Intr. 20-22
 § 44,25-27A: Carit. I, 97
 27B-29A: Carit. I, 98
 29B-32A: Carit. I, 99
 32B-33: Carit. I, 100
 34: Carit. I, 96
 34C-40A: Carit. I, 100
 40B-41: Carit. I, 96

- § 44,80-83: Qu. Thal. Intr. 168-170
 83B-87: Cap. theol. I, 8-9 1085C
 89-118: Amb. Io. 10, 1133B-C-D
 1134A
- § 45,6-8: Qu. Thal. Intr. 173-175
 11B-44: Amb. Io. 10, 1136D;
 1137A-B-C
 45-61: résumé par Isaac
 49-51A: Qu. Thal. Prol. 12-13
 54: Qu. Thal. Prol. 33
 62-65: Qu. Thal. Prol. 30-34
- § 46,1-2A: Qu. Thal. sch. Intr. 23-24
 2B-3: Qu. Thal. Intr. 176-177
 4: Isaac
 5-7A: Qu. Thal. Intr. 177-178
 + sch. 24-25
 7B-10: Qu. Thal. Intr. 180-183
 11-27A: Cap. theol. I, 82, 1116B-
 1117A
 27B-31: Carit. IV, 9
 32-35A: Cap. theol. I, 82 1117A
 35B-41A: Myst. V, 181-188
 41B-42: Qu. Thal. Intr. 179-180
 43: ?
 44-56: Myst. V, 195-206
- § 47,1-2A: Qu. Thal. Prol. 14
 3B: Qu. Thal. Intr. 76
 3C-9A: Qu. Thal. Prol. 14-20
 9B-10: Isaac
 25: Qu. Thal. Intr. 74-75
 30B-34A: Qu. Thal. Intr. 345-349
 40-51: ps. Dionysius, D. N., 869
 A-B
- § 48,2-18A: Amb. Io. 10, 1112D-
 1113A
 18B-20A: ps. Dion., D. N., 705B
 20B-21A: Amb. Io. 10, 1113A
- § 48,21B-26A: ps. Dion., M. T., 1000D-
 1001A
 26B-28: Amb. Io. 10, 1113A-B
 29-32A: ps. Dion., D. N., 705A
 32B-34A: ?
 34B-39A: Amb. Io. 10, 1113B
 39B-47: ce texte a été composé
 avec des formules em-
 pruntées au ps.-Denys
 (589D; 708D; 865C-D)
 48-73B: Qu. Thal. 60, 621C-D -
 624A + sch. n° 2 et 3
 73C-77: Carit. III, 24
 81-85A: Carit. I, 9
 85B-86A: Myst. V, 168
 86B-87A: ps. Dion., D. N., 713A
 87B: ps. Dion., D. N., 865C
 88-129: Qu. Thal. 59, 608D-609C
 + sch. n° 7 et 8
- § 52,2-3: cf. Qu. Thal. sch. Intr. 27
 7B-9A: Qu. Thal. sch. Intr. 4-6
 9B-10A: Qu. Thal. Intr. 12-14
 10B-14A: ?
 14B-15: Qu. Thal. Intr. 14-16
 17-18: Qu. Thal. Intr. 173-175
 19-20A: cf. Opusc. 1 20A-B (et
 Philoponus, In de anima,
 76, 21)
 20B-22: cf. Philoponus, In de ani-
 ma, 78, 12
 23-39: cf. Philoponus, In de ani-
 ma, 30-31
 40-43: Isaac (cf. Rom 13, 13)
 44-49A: cf. Cap. theol. I, 48-50,
 1100C-1101B
 49B-52: Cap. theol. I, 9, 1085C
 54-65A: ps. Dion., M. T., 997B-
 1000A

- 66–68: cf. *Cap. theol.* I, 48–50, § 53 C'est Isaac lui-même qui développe
1100C–1101B ici le thème de *Cap. theol.* I, 48–50,
72–74A: *Amb. Io.* 50, 1369B 1100C–1101B, 14B–21A est un ex-
74B–78: cf. *Cap. theol.* I, 48–50, trait d'*Amb. Io.* 10, 1136A–C1
1100C–1101B

Nous avons aussi retrouvé des extraits de S. Maxime, bien que moins nombreux, dans les deux autres traités d'Isaac. Voici les références pour le traité III (nous ne reprenons pas les citations du ps.-Denys déjà identifiées par J. Rizzo):

- § 4.6,32–37: cf. *Qu. Thal. Intr.* 182– 8B–15: cf. *Qu. Thal. Intr.* 209–216
183; 303–304; 312–313 § 30.2,2–3,9A: *Amb. Io.* 7, 1100A–1101
41B–42A: *Qu. Thal. Intr.* 227–228 C (sans A11–B4)
45–46A: *Qu. Thal. Intr.* 179–180 30.3,9B–4,4A: *Greg. Nyss., De an. et*
4.7,1–3: cf. *Qu. Thal. Intr.* 182–183 *res.,* 44B–48B (PG 46)
5–7: cf. *Qu. Thal. Intr.* 309–314 30.4B–12: *Amb. Io.* 7, 1100A11–B4
4.8,1–8A: cf. *Qu. Thal. Intr.* 217–219 30.5: résumé des textes précé-
dents

En ce qui concerne le premier traité, la conclusion qui a été ajoutée par Isaac (= 65a) pour replacer dans une perspective chrétienne les chapitres repris à Proclus, est un véritable «patch-work» d'extraits de S. Maxime (*Qu. Thal.* 59, 608C–609C) et du ps.-Denys (*D. N.,* 697A, 816B, 953D, 969C).

A partir de cette liste nous pouvons déjà formuler quelques conclusions. Tout d'abord nous constatons que, dans les sections qui ne dérivent pas de Proclus, l'influence de S. Maxime est dominante. Isaac a pillé cinq œuvres différentes de S. Maxime: *Ambigua ad Johannem*, *Quaestiones ad Thalassium* (avec prologue, introduction et scholies), *Mystagogia*, *De caritate*, *Capita theologica et oeconomica*. De plus, la manière dont il a utilisé ses emprunts pour en faire une synthèse nouvelle montre qu'il avait une connaissance profonde de l'œuvre de S. Maxime. Car il a rassemblé ou paraphrasé des textes qui sont parsemés sur toute l'étendue des cinq traités. On peut même supposer qu'il s'est fait un 'fichier' avec des notes de lecture. Car comment expliquer autrement qu'il ait pu lier des bouts de phrases qui se trouvent à grande distance l'une de l'autre, souvent dans deux ou trois traités différents. Souvent aussi des textes du pseudo-Denys ont été mélangés aux extraits de S. Maxime. Pour ce qui est des autres sources, nous avons retrouvé une longue citation de Grégoire de Nysse, ainsi que quelques parallèles dans le commentaire sur le *De anima* de Jean Philopon. Nous n'avons pu

retrouver les sources de la section psycho-physiologique (section III et X du traité II). On y reconnaît évidemment des idées et des thèmes de Galien, mais jamais des emprunts littéraires. Ce qui reste comme textes non identifiés est peu de chose: il s'agit souvent de formules de transition, de petits résumés, ou de réflexions assez banales où l'on peut reconnaître l'apport 'personnel' d'Isaac. Et même quand celui-ci se risque à rédiger un résumé ou une conclusion, il le fait encore avec des formules de Maxime ou de Denys (comme dans les conclusions des traités I et II).

Une analyse détaillée des procédés de compilation dépasserait le cadre de cette contribution. Nous nous limiterons à deux exemples qui montrent très bien comment Isaac s'est servi de S. Maxime pour christianiser Proclus. Dans la section XI de son traité sur la providence, Isaac traite des différents modes de la connaissance: 'Εξῆς δὲ ῥητέον καὶ περὶ τῶν τρόπων τῆς γνώσεως (§ 41, 1). Il reprend à son compte la doctrine élaborée par Proclus qui distingue, dans une hiérarchie ascendante, cinq niveaux de connaissance. Mais Isaac insère aussi dans son exposé de nombreux passages de S. Maxime qui touchent au sujet de la connaissance. En combinant judicieusement les argumentations de Proclus et les considérations de Maxime sur le même sujet, Isaac nous donne un petit traité d'épistémologie chrétienne. Pour arriver à cette synthèse, il a dû manipuler un peu les textes de Maxime afin qu'ils puissent entrer dans la quintuple division qui était fournie par Proclus. D'où la formule du § 48, 1-2: Ταῦτα περὶ τῶν πέντε τρόπων τῆς γνώσεως οἱ συνάγονται εἰς τρεῖς καθολικὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις ... (suit le texte d'Amb. Io. 10, 1113A). Cette formule relie expressément la doctrine de Proclus à celle de Maxime. Le second exemple se lit au § 4. Isaac y suit littéralement l'exposé de Proclus (§ 11) qui démontre que la *nature* est la cause immédiate de l'organisation et du mouvement des corps, aussi bien chez les êtres particuliers que dans le monde en sa totalité. Isaac évite pourtant de parler de la «nature» comme cause des êtres, sans doute parce qu'il craint que cette thèse soit trop liée au naturalisme et au fatalisme de la philosophie païenne. Il remplace l'expression ἡ μία τοῦ κόσμου φύσις (una mundi natura) par la formule ὁ τῆς ἐκάστου φύσεως λόγος, ce qui donne à l'argumentation de Proclus une signification toute différente. Alors que Proclus affirme que «c'est la nature qui est la cause des choses entrelées et que c'est en elle qu'il nous faut chercher ce qu'on appelle la fatalité (εἰμαρμένη)», Isaac dit que c'est le *logos de la nature de chaque chose* qui est la cause de la nécessité physique (φυσικὴ ἀνάγκη, terme qui remplace, comme nous l'avons déjà noté, εἰμαρμένη). Et il explique son

interprétation dans une parenthèse (qui remplace une autre parenthèse de Proclus): λόγος γὰρ προκαθηγεῖται τῆς τούτων γενέσεως. Or, c'est précisément par cette formule qu'Isaac se trahit. En effet, ceux qui connaissent la pensée de S. Maxime y auront reconnu un écho d'un passage célèbre des Ambigua ad Johannem: Λόγον γὰρ ἀγγέλων δημιουργίας προκαθηγεῖσθαι ... πιστεύομεν (1080A). C'est là qu'on trouve l'exposé classique sur les *logoi* des créatures qui demeurent éternellement dans le Logos divin, qui y étaient dès avant leur création et qui y prédéterminent leur genèse. Si on lit le texte de Proclus dans cette perspective, il n'y a aucun conflit avec l'orthodoxie.

Il semble donc qu'Isaac ait eu une admiration profonde pour la pensée de S. Maxime puisque c'est chez lui qu'il a cherché l'inspiration pour intégrer Proclus dans une perspective chrétienne. C'est ici qu'il nous faut rapporter le témoignage intéressant d'Anne Comnène dans son Alexiade. Nous citons son texte dans la traduction de Leib:

Je me rappelle que souvent ma mère, la basilissa, quand le repas était déjà servi, tenait un livre dans ses mains et scrutait attentivement les œuvres dogmatiques des Saints Pères, surtout celles de Maxime, le philosophe martyr. Elle s'était adonnée en effet non pas tant aux discussions sur les sciences de la nature, qu'à l'étude des dogmes dont elle voulait recueillir la vraie sagesse. Il m'arrivait souvent à moi-même de l'admirer, et dans mon admiration je lui dis un jour: «Comment peux-tu, de toi-même, regarder vers des hauteurs si sublimes? Pour ma part, je tremble et n'ose même pas écouter de telles choses du bout des oreilles. Car le genre tout contemplatif et spirituel, comme on dit, de cet homme, donne le vertige à ses lecteurs.» Et elle de sourire: «Je sais que cette crainte est louable, répondit-elle, et moi-même je n'aborde pas ces livres sans trembler. Cependant, je ne puis pas m'en arracher. Mais toi, patiente un peu et, quand tu te seras penchée d'abord sur les autres ouvrages, tu goûteras également la douceur de ceux-ci»².

Il ressort de ce témoignage et de nos recherches sur les sources d'Isaac que S. Maxime était un auteur étudié et admiré à la cour des Comnènes. Il serait intéressant de savoir si certains de nos grands manuscrits de S. Maxime n'ont pas appartenu à la famille impériale. Nous possédons encore un magnifique manuscrit du XI^e siècle, l'Angelicus 120, qui contient un vrai *corpus* d'œuvres de S. Maxime³. Nous ne savons rien sur son histoire avant son entrée à la bibliothèque du monastère τοῦ

² Anne Comnène, Alexiade V, IX (vol. II, 38 éd. B. LEIB, Paris 1943).

³ Sur ce manuscrit: cf. C. LAGA-C. STEEL, Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium I–LV, Turnhout 1980, XLVII–XLVIII.

Χαρσιανίτου, mais il est probable qu'il a toujours été à Byzance. En tout cas, ce ne peut être le manuscrit employé par Isaac puisqu'il ne contient pas les scholies aux Quaestiones ad Thalassium, d'où viennent certains extraits. Mais nous y trouvons d'autres annotations, dues à une main différente de celle du copiste, dans lesquelles l'hérésie du moine Neilos est vivement attaquée ⁴. Ainsi ce manuscrit témoigne lui aussi de l'autorité dont jouissait S. Maxime puisqu'on se réfère à sa doctrine pour réfuter l'hérésie des «physithésites». Une note au f. 55^v associe même le fameux philosophe Jean Italos à l'hérésie de Neilos: βλέπε τὸ μυστήριον, βλέπε τὴν ἀγχόνην τῶν φυσιθεσιτῶν, βλέπε τοῦ Ἰταλοῦ καὶ τοῦ Νείλου τὸν θάνατον. Or il est bien connu qu'en l'an 1082 un procès fut engagé contre Jean Italos, accusé de propager des thèses hétérodoxes inspirées de Porphyre, de Jamblique et de Proclus. Ce procès fut conduit par le frère de l'empereur Alexis I^{er}, Isaac le Sébastocrator ⁵. C'est cet Isaac qui est généralement accepté comme auteur de nos trois traités sur la providence ⁶. Pourtant, D. Isaac rejette cette identification parce qu'il ne peut pas croire «que le collaborateur privilégié du souverain aurait poussé le cynisme et la duplicité jusqu'à se faire le propagateur d'une pensée néoplatonicienne qu'il était chargé de pourchasser et de dénoncer [dans le cas d'Italos!]

(I, p. 26). Mais, il ne faut pas oublier que l'accusation d'hétérodoxie lancée contre Italos était aussi un prétexte pour lui faire un procès politique. Ensuite, même si Isaac a poursuivi Italos pour hétérodoxie, rien n'empêche qu'il ait lui-même fait un effort pour adapter et christianiser l'œuvre de Proclus, surtout s'il l'a fait avec l'aide de S. Maxime, lequel pouvait aussi fournir des armes pour réfuter les hérétiques Neilos et Italos. Enfin, Anne Comnène ne dit-elle pas que son oncle était φιλολογώτατος? Aucun argument ne s'oppose donc à considérer Isaac, le frère d'Alexis I^{er}, comme l'auteur des trois traités sur la providence.

⁴ Sur l'hérésie de Neilos, voir Anne Comnène, Alexiade X, I (vol. II, 187–189 éd. B. LEIB)

⁵ Sur la vie et la condamnation de Jean Italos, voir P. JOANNOU, Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos [Studia Patristica et Byzantina, 3], Ettal 1956, 9–30; cf. la bibliographie donnée par G. PODSKALSKY, Theologie und Philosophie in Byzanz [Byzantinisches Archiv, 15], München 1977, 114, n. 518.

⁶ On connaît trois princes du nom d'Isaac qui ont porté le titre honorifique de sébastocrator: «ce sont, dans l'ordre chronologique, d'abord le frère aîné de l'empereur Alexis I^{er}, puis le troisième fils de cet empereur, enfin, lorsque Jean, fils aîné d'Alexis I^{er} monta sur le trône, le troisième fils du nouvel empereur.» (D. ISAAC, I, 25). D. Isaac considère le second Isaac comme l'auteur des traités.

HANS STICKELBERGER

FREISETZENDE EINHEIT

*Über ein christologisches Grundaxiom
bei Maximus Confessor und Karl Rahner*

Ich möchte mit einer Fußnote beginnen. In den Centurien über die Liebe äußert Maximus Confessor den Gedanken, die Dogmen führten den Christen ein in die Erkenntnis des Seienden, sie eröffneten m. a. W. den Zugang zur Wirklichkeit¹. Für moderne Ohren ist das ein befremdlicher Gedanke: nicht nur unter dem Kirchenvolk, sondern selbst bei vielen Theologen gilt es heute als ausgemachte Sache, daß die Dogmen die Wirklichkeit gerade *nicht* erschließen, sondern von ihr wegführen. Mag sein, daß es Zeiten gab, in denen kirchliche Dogmen der geschöpflichen Wirklichkeit Gewalt antaten und sie verzerrten. Das lag dann freilich nicht nur an den Dogmen selbst, sondern vor allem an den Theologen, die damit umzugehen hatten.

Wir können auf diese Frage nur mittelbar antworten, indem wir anhand eines christologischen Beispiels zeigen, wie Maximus Confessor und Karl Rahner auf der Linie des Chalzedonense, also aus streng dogmatischem Denken heraus, den Weg zur konkreten, dem Heilswillen Gottes entsprechenden Wirklichkeit des Menschen und der ganzen Schöpfung finden. Es geht um die Erkenntnis, daß die Einheit des göttlichen Logos mit dem menschlichen Wesen, die hypostatische Union also, keine Beeinträchtigung, sondern im Gegenteil die Freisetzung der *humanitas* Jesu in ihren geschöpflichen Selbststand bedeutet. Gott-menschliche Nähe und Distanz wachsen nicht in umgekehrter, sondern in derselben Proportionalität, so daß gesagt werden kann: je inniger

¹ τὰ δὲ δόγματα, εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων αὐτὸν εἰσάγουσι (Carit. IV, 47; PG 90, 1057 C).

die Einheit Gottes und des Menschen in Jesus Christus gedacht ist, desto schärfer tritt auch die von Gott selbst gesetzte Differenz zwischen ihm und seinem Geschöpf in Erscheinung. Die nach Harnack «kahlen, negativen vier Bestimmungen» des Chalzedonense, die die Funktion hatten, die Nestorianer auf der einen und die Eutychianer auf der anderen Seite auszuschließen und «des warmen, concreten Gehaltes» entbehren², gewinnen an Leuchtkraft und an positivem Gehalt, weil sie nun als gleichzeitig zu denkende Bestimmungen des gott-menschlichen Gegenübers in Christus gesehen werden.

Gehen wir zunächst einigen Aussagen des Bekenners nach. Eines seiner Grundprobleme lautet dahin, wie die Logik der monophysitischen Christologie mit den eindeutigen neutestamentlichen und diphysitischen Aussagen über die *humanitas* Jesu zusammenzubringen sind. Nimmt man die Inkarnation ernst, dann kommt man um das monophysitische Anliegen einer Natureneinheit nicht herum. Allerdings erhebt sich dann sofort die Frage, wie die Synthese zu verstehen sei. Für die Monophysiten kann sie nur Identität, und das heißt letztlich: völliges Aufgehen der menschlichen Natur in der göttlichen des Logos bedeuten. Für Maximus dagegen hat die gegenseitige Durchdringung, die Perichorese der Naturen gerade nicht die Absorption, sondern umgekehrt die Konstitution der menschlichen Natur als von Gott radikal unterschiedenes, geschöpfliches Sein zur Folge. So begegnen wir an vielen Stellen, die den Gedanken der *ἑνωσις* und der *περιχώρησις* der Naturen entfalten, der scheinbar gegenläufigen, aus dem Chalzedonense stammenden Bestimmung, die das unterscheidende Moment hervorhebt (*ἀσύγχυτος*): in völliger gegenseitiger Durchdringung ist die göttliche Natur mit der menschlichen *unvermischt* geeint³. Oder: in der Hypostase des Logos sind die wesenhaften Tätigkeiten und Bewegungen der Naturen geeint, aber unvermischt, ohne Zusammenfall⁴. Hans Urs von Balthasar hat in seiner «Kosmischen Liturgie» mehrfach auf die *ἑνωσις ἀσύγχυτος* hingewiesen und nennt sie den «größten Gedanken des Bekenners»⁵. In dieser komprimierten Formel ist das Chalzedonense bei Maximus gewissermaßen neu geboren worden, denn erst jetzt wird klar, daß das

² A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Tübingen 1909⁴, 397.

³ ἡ φύσις ἀσυγχύτως ἐνωθεῖσα τῇ φύσει δι' ὅλου περιεχώρηκε (Amb. Th. 5; PG 91, 1053 B).

⁴ καὶ τὰς αὐτῶν οὐσιώδεις ἐνεργείας, ἡγουν κινήσεις, ὧν αὐτὸς ἑνωσις ἦν ἀσύγχυτος (Amb. Th. 4; PG 91, 1044 D).

⁵ H. U. VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie, Einsiedeln 1961², 230.

«unvermischt» und «ungetrennt» nicht nur der Abwehr des Eutychianismus und des Nestorianismus gilt, sondern zugleich der Aufnahme ihrer gegensätzlichen Anliegen dienen soll. Gerade die hypostatische *Union* wacht darüber, daß die *Differenz* der Naturen gewahrt bleibt. Durch den Schutz, den sie den sich unterscheidenden Naturen gewährt, schützt sie sich selber als Einende; indem sie die Differenz der Naturen aufrecht erhält und bewahrt, bewahrt sie sich selbst. Offensichtlich besteht also so lange eine *ένωσις* der Naturen, als ihre Differenz erhalten bleibt. Eine Aufhebung der Differenz würde sofort auch die Aufhebung der Einheit bedeuten ⁶. Die *ένωσις*, die zwar die Teilung (*διαίρεσις*) beseitigt, hebt die Differenz (*διαφορά*), das, worin sich die Naturen wesentlich unterscheiden, nicht auf ⁷.

Alle diese Beispiele sind sozusagen dem Herzen der chalzedonensischen Christologie entsprungen. Sie kreisen um die brennende Frage, wie denn das Menschliche und mit ihm das Autonome und Selbsttätige in Jesus Christus in Übereinstimmung gebracht werden kann mit der von der Schrift und den Vätern bezeugten Einheit Gottes mit dem inkarnierten Sohn. Wir müssen, um die denkerische Leistung Maximus' richtig beurteilen zu können, die gewaltige Versuchung verstehen, die der Origenismus und der Monophysitismus für die gesamte Ostkirche bedeutete. War nicht die Vorstellung des Übergewichtes und der einigen Kraft des Logos so faszinierend, daß sich der Gedanke eines AuflöSENS und Verschwindens der menschlichen Wirklichkeit in der Machtsphäre des Logos zwingend nahelegen mußte? Gewiß ist auch Maximus von dieser Faszination nicht frei; auch er denkt an eine Vergöttlichung des menschlichen Wesens. Nur heißt das bei ihm gerade nicht Annullierung seiner Kreatürlichkeit, sondern umgekehrt *Erhebung* in sein eigentliches, geschöpfliches Wesen, in sein wahres, selbständiges Sein als Gottes gute Kreatur. Dogmengeschichtlich von großer Bedeutung scheint mir, daß Maximus nicht als Vertreter des strengen, diphysitischen Chalzedonismus zu dieser Position gelangte. Er erkämpfte sie auf dem Boden, den er mit den Monophysiten gemeinsam hatte. Mit den Monophysiten teilt er die Schau einer innigen gegenseitigen Durchdringung des Geschaffenen und

⁶ τελείως φυλάττει διαφοράν · τῷ γὰρ φυλάττειν φυλάττεται, καὶ τῷ συντηρεῖν συντηρεῖται. Μέχρι γὰρ τότε σαφῶς ένωσις πραγμάτων ἐστίν, ἕως ἂν ἡ τούτων σώζεται φυσικὴ διαφορά · ἐπεὶ ταύτης παυσαμένης, παύεται πάντως κάκείνη (Opusc. 8; PG 91, 96D–97A).

⁷ ἡ γὰρ ένωσις τὴν διαίρεσιν ἀπωσαμένη τὴν διαφορὰν οὐκ ἐλώβησεν (Amb. Th. 5; PG 91, 1056C).

des Ungeschaffenen; gegen die Monophysiten zieht er daraus den Schluß, daß diese Durchdringung das im Zeitlichen Entfaltete nicht auslöscht, sondern erst recht zum Leuchten bringt. Nur nebenbei sei bemerkt, daß damit der «Origenist» Maximus Confessor auch den Origenismus in seinem Kern trifft: die Werdewelt ist nicht nur Abfall, in Finsternis gefangene, disqualifizierte Materie, die bloß ihrer Rückführung in die göttliche Ur-Einheit harrt. Sie behält bei Maximus ihren von Gott gewollten Eigen-Sinn, ihr gerade in der Ur-Einheit angelegtes Recht auf Selbstand.

Ein in der christologischen Diskussion der alten Kirche vielgebrauchtes Bild soll uns am Schluß dieses ersten Teiles noch etwas besser verdeutlichen, wie sich Maximus Confessor die «freisetzende Einheit» dachte. Es handelt sich um das clarissimum exemplum des glühenden Schwerter⁸. Maximus zitiert dieses Beispiel nicht nur, um an ihm – wozu es gewöhnlich allein gebraucht wird – die innige Einheit und Verschmelzung der Naturen in der hypostatischen Union anschaulich zu machen, sondern ihn interessiert, was denn in dieser Einheit mit den Polen, also mit Feuer und Eisen, geschieht. Offensichtlich vereinigen sie sich zur größtmöglichen Einheit. Aber in ihrem Einssein treten sie gleichzeitig in ihrem Eigensein in Erscheinung. Spricht Maximus von der *ένωσις*, so spricht er im gleichen Atemzug vom *τέμνειν* und vom *κάειν*, vom Schneiden und Brennen. Was könnte besser als das glühende Schwert demonstrieren, daß das Feuer das Eisen nicht aufzehrt, sondern vielmehr das ihm Eigenste aktuiert. Thunberg sagt zur christologischen Anwendung dieses Bildes, daß wir es hier zwar gewiß mit einer Art Aufnahme oder Hineinnahme des Menschlichen in die Sphäre des Göttlichen zu tun hätten, daß aber die menschliche Natur sich selbst dieser Hineinnahme entgegenstrecke und also innerhalb der unio das entfalte, was in ihr schon angelegt sei⁹. Und so bedeutet die in der hypostatischen Union vollzogene Deifikation der humana natura gerade nicht den Verlust, sondern den Gewinn reiner Menschlichkeit.

Hans Urs von Balthasar hat es betont: das christologische Neuland, das wir mit Maximus Confessor betreten, verdankt sich dem strengen Nachdenken über die chalzedonensische Formel. Die oft zitierte Schwäche dieser Formel, der rein abgrenzende Charakter ihrer vier Bestimmun-

⁸ Vgl. Opusc. 16; PG 91, 189C–192A und Amb. Th. 5; PG 91, 1060A.

⁹ L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, 31.

gen, erweist sich bei Maximus als ihre Stärke. Das «ungetrennt» und «unvermischt» leisten nur vordergründig die Abwehr von Häresie; in ihrer tiefsten Intention sind sie das Bekenntnis zu einem Geheimnis, das sich jeder dogmatischen Fixierung widersetzt. Indem das chalzedonensische Dogma dem Geheimnis Gottes den Raum offen hält, wird es zum Vorbild aller kirchlichen Dogmenbildung. Es ist insofern *echtes* Dogma, als es Gott nicht zuvorkommen will, sondern Hinweis bleibt auf den sich *als wahren Menschen aussprechenden wahren Gott*. Seine Stärke liegt also nicht in seiner Selbstbehauptung als Dogma, das christologische Fragen unwiderruflich beantwortet, sondern darin, daß es die Frage nach dem Geheimnis Gottes und des Menschen in Jesus Christus überhaupt erst ins Leben ruft. Die theologische Wissenschaft täte gut daran, dieser Fragestruktur des christlichen Dogmas etwas vermehrte Beachtung zu schenken. Die Hörerschaft, die ihm heute auszuweichen droht, wäre ihm dann ohne Zweifel gesichert.

Zu den aufmerksamsten Hörern des Chalzedonense gehört nicht nur Maximus Confessor, sondern auch Karl Rahner. Wenn wir jetzt, in unverantwortlicher Kürze freilich, auf seine Interpretation zu sprechen kommen, so werden wir sehen, daß bei ihm der Gedanke der «freisetzenden Einheit» noch stärker ausgeprägt ist als bei Maximus Confessor¹⁰. Rahner geht zunächst der Fehlerquelle eines einseitigen Chalzedon-Verständnisses nach. Sie entspringt da, wo wir mit Fragen ans Chalzedonense herantreten, die im Grunde genommen gar keine echten Fragen, sondern bereits Antworten sind. Wir fragen, wie «die Einheit der unvermischt bleibenden 'Naturen' zu denken» sei¹¹ und setzen dabei ein Zweifaches voraus: daß wir erstens auf Grund unserer Erfahrung um die Wirklichkeit wissen, die mit den beiden Begriffen der göttlichen und der menschlichen Natur bezeichnet ist und daß wir zweitens einen Einheitsbegriff voraussetzen, in dem das Verschmelzen beider Naturen denkbar ist. Rahner knüpft beim zweiten Punkt an und fragt, was für eine Einheit wir denn meinen, wenn wir von der *unio hypostatica* sprechen. Davon, was Einheit ist, haben wir ein «vages Wissen»: das Wissen um die Einheit alles Seienden, um die Zusammengehörigkeit des *ens* und des *unum*.

¹⁰ Rahner erwähnt Maximus im christologischen Zusammenhang nirgends, und mir ist auch nicht bekannt, ob es vor dem Erscheinen von Balthasars Buch je einen prägenden Einfluß des Bekenntners auf die katholische Christologie gegeben hat.

¹¹ K. RAHNER, Chalkedon – Ende oder Anfang?, in: Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 26.

Aber das ist es ja eben: das Einmaligste, das unbegreiflich hohe, einmalige Mysterium, das über mein Schicksal entscheidet und das der Welt ..., dieses Geheimnis soll ich ausgesprochen vernehmen in dem Begriff, der zu den allgemeinsten der formalen Ontologie gehört, wie eben Seiendes, das nun eben auch immer eines ist und so noch von dieser leersten Leere her den Begriff der Einheit vermittelt. Man fühle erst das lastende Gewicht der Dunkelheit, ehe man schnell mit einer Antwort aufwartet ¹².

Immer war es das Maß des formalontologischen «ens et unum convertuntur», dem das Chalzedonense unterworfen war; und so ging es eigentlich nie um die Frage nach dem *einenden Subjekt*, sondern um die nach der abstrakten Einheit der geeinten Naturen. Es versteht sich von selbst, daß man damit in ein Dilemma geraten mußte: entweder die menschliche Natur zugunsten der unio hypostatica monophysitisch zu verkürzen, oder – auch das auf Grund des formalen Einheitsbegriffes – die unio hypostatica in eine Zwei-Subjekte-Lehre aufzulösen und so die Integrität der menschlichen Natur zu wahren.

Rahner löst das Dilemma, indem er sich von der fixen, die Auslegungsgeschichte des Chalzedonense prägenden Idee der «geeinten Einheit» abwendet und nach einer Einheit fragt, die nicht als die «nachträgliche Einheit von zwei zu vereinigenden und im voraus zur Einheit für sich bestehenden Zweien gesehen werden» darf ¹³. Der Weg von der Zweierheit der Naturen zu ihrer Einheit in der Person des Logos, der Weg also von der Differenz zur Identität ist vom Chalzedonense nicht gewiesen; er führt entweder zu einer Verwischung der Differenz (was ja das «unvermischt» verhindern will), oder zu einer bloß verbalen Identität (wogegen das «ungetrennt» spricht). Die hypostatische Union muß als der einzigartige Fall gedacht werden, in dem das einende Subjekt (Gott der Logos) das mit ihm Geeinte (die menschliche Natur) *von sich selbst unterscheidet als das nicht mit ihm Identische*; radikale Nicht-Göttlichkeit und damit konkrete Menschlichkeit der humanitas Jesu Christi lassen sich nur aus ihrer Einheit mit dem Logos begreifen:

Die Einheit mit dem Logos muß sie in ihrer Verschiedenheit von ihm, das heißt eben gerade als menschliche Natur, konstituieren; die Einheit muß selbst der Grund der Verschiedenheit sein, so daß darum das Verschiedene als solches die geeinte Wirklichkeit dessen ist, der als die vorgängige Einheit (die darum nur Gott sein kann) der Grund des

¹² Ebd.

¹³ A. a. O., 31.

Verschiedenen ist und darum, «in sich» «unveränderlich» bleibend als er selber, in dem, was er als das mit ihm *Geeinte* und von ihm *Verschiedene* konstituiert, wahrhaft wird. Mit anderen Worten: Der Grund der Konstitution des Verschiedenen und der Grund der Konstitution der Einheit mit dem Verschiedenen müssen als solche streng derselbe sein ¹⁴,

woraus sich dann das christologische Grundaxiom ergibt, daß sich in der unio hypostatica Identität und Differenz nicht (wie im bisherigen Verständnis des Chalzedonense) konkurrenzieren, sondern sich gegenseitig bedingen und steigern.

Wie kaum ein anderer zeitgenössischer Theologe ringt Karl Rahner mit diesem philosophischen Problem, wobei er freilich erkennt, daß es das *christologische Zentralproblem* ist, von dem her die philosophische Frage aufzurollen ist. Hegels Satz von der «Identität der Identität und der Nicht-Identität» ist ja nichts anderes als die abstrakte Formulierung dessen, was die unio hypostatica konkret ausdrückt: daß die Identität von Schöpfer und Geschöpf in Jesus Christus gleichzeitig die unüberbietbare Differenz von Gott und Welt bezeichnet, daß allein in ihr der Grund liegt, daß es überhaupt – und damit ist die Grenze der Hegelschen Identitätsphilosophie überschritten – *so etwas wie Nichtidentität gibt*, die sich der Identität nicht nur als ihr Anderssein, sondern als *das Andere* entgegensetzt. Wenn wir fragen, ob dieses Anliegen nicht seit jeher von der Trennungschristologie vertreten worden sei, die ja immer die «Identitätsgefahr» der alexandrinischen und monophysitischen Theologie im Auge hatte und bei der das vere homo den Gott gegenüberstehenden, selbständigen Menschen Jesus bezeichnete, so ist dem entgegenzuhalten, daß gerade der Trennungschristologie eine Tendenz innewohnt, den Menschen eben nicht Geschöpf sein zu lassen, sondern ihn in gröberen oder feineren Apotheosen vom Erdboden zu entrücken: der Mensch, der insofern «gut» ist, als er sich seine Gottessohnschaft gewissermaßen verdient, erstrebt ja zum «bloßen Menschsein» noch etwas Zusätzliches, etwas, was ihn über sein Menschsein emporhebt. Gerade das Geheimnis der Nicht-Göttlichkeit des Menschen aber – und das ist das *anthropologische Geheimnis schlechthin* – will die unio hypostatica ausdrücken, und das ist es auch, was Rahner, das berechtigte Anliegen der Trennungschristologie aufnehmend, mit seiner Interpretation der christologischen Einheit klarmacht.

¹⁴ A. a. O., 32.

Nur bei *Gott* ist es überhaupt denkbar, daß er selber die Unterschiedlichkeit zu sich selbst konstituieren kann. Das ist gerade ein Prädikat seiner Göttlichkeit als solcher und seines eigentlichen Schöpfertums: die Möglichkeit, durch sich selbst und durch den *eigenen* Akt als *solchen* etwas zu konstituieren, das in einem damit, daß es radikal abhängig (weil *total* konstituiert) ist, auch eine wirkliche Selbständigkeit, Eigenwirklichkeit und Wahrheit gewinnt ¹⁵.

Es ist verfehlt, in der Autonomie der menschlichen Wirksamkeit Jesu einen Widerspruch zur Logoshegemonie zu sehen; diese völlig falsche Fragestellung, die sich aus einem präformierten Gottes- und Menschenbild ergibt, überlagert seit dem Streit zwischen Alexandria und Antiochia die eigentliche christologische Frage. Rahner hat sie wieder ans Licht geholt, und jetzt erst erweist sie sich auch als bedrängende anthropologische Frage. Die «menschliche Natur» ist nicht bloßes Instrument oder Material, dessen sich der Logos selbstherrlich bedient oder, wie Rahner gerne sagt, die «Livree», womit er sich einhüllt. Sie erlangt eben dadurch, daß sie mit dem *göttlichen* Logos vereinigt ist, ihr wahres geschöpfliches Sein in Freiheit und Autonomie, und es ergibt sich daraus, daß alle Anthropologie, die in Anlehnung an die Christologie von der Mündigkeit und Eigenverantwortlichkeit des Menschen spricht, nur unter der Voraussetzung der unio hypostatica ernstgenommen werden kann, und daß umgekehrt eine Auflösung der unio um der Freiheit des Menschen willen die Verkennung des wahren Charakters der Freiheit bedeuten würde. Nicht trotz, sondern wegen seiner Einheit mit dem Logos weiß Jesus um seine Distanz zu Gott; nicht trotz, sondern wegen der unio hypostatica ist Jesus der freieste Mensch ¹⁶. Mit Begriffen aus der griechischen Philosophie sprengt das Chalzedonense das griechische, die Naturensynthese anstrebende Denken und trifft damit auch eine Krankheit der Neuzeit, deren Symptom der Verlust der Mündigkeit ist und deren Kern in der Identifikation von Schöpfer und Geschöpf liegt.

¹⁵ A. a. O., 15.

¹⁶ «Auch der Jesus des gegen jeden Monophysitismus und Monotheismus gerichteten chaldäonensischen Dogmas hat ein menschliches, subjektives Aktzentrum kreatürlicher Art, das in Freiheit dem unbegreiflichen Gott gegenübersteht, in dem Jesus alle Erfahrungen, die wir mit Gott machen, nicht weniger, sondern radikaler, fast möchte man sagen, entsetzlicher gemacht hat als wir, und dies nicht eigentlich trotz, sondern wegen der sogenannten Hypostatischen Union» (K. RAHNER, Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1970, 210f.).

Als Ergänzung zu Rahner sei hinzugefügt, daß bei J. B. Metz die als «freisetzende Einheit» interpretierte unio hypostatica nicht nur ein innerchristologisches Axiom bleibt, sondern sozusagen die Brücke bildet zu seiner «Theologie der Welt». Metz versteht die *assumptio carnis* und die hypostatische Union gegen die landläufige Meinung *antidoketisch*, ja er überholt auf Grund der Einigungschristologie das Wahrheitsmoment der Trennungschristologie, wenn er sagt: «Jesus Christus war ganz Mensch, menschlicher eher als jeder andere von uns»¹⁷. Auf die Welt übertragen heißt das, daß Gott «das andere gerade *als das andere von sich* » annimmt, seine Annahme bedeutet «eine Freigabe ins Eigene und Eigentliche, ins Selbständige des Nicht-Göttlichen»¹⁸, wobei nun wichtig ist, daß der Abstand der Kreatur zu Gott nicht von der Kreatur selbst her offengehalten wird, «sondern von Gott her. Denn Gott bleibt in der Annahme der Kreatur er selbst – und einzig und allein selber der Grund des Unterschieds zu sich»¹⁹.

Daraus ist eine für die Ekklesiologie wohl einzigartige Folgerung zu ziehen: wenn Gott in der Fleischwerdung seinen Willen kundtut, die Kreatur in ihre Nicht-Göttlichkeit freizusetzen, dann kann es offenbar nicht die Aufgabe der Kirche sein, die Welt zu verchristlichen, sondern sie wird umgekehrt als Zeuge des Willens Gottes dafür eintreten, daß die Welt überhaupt erst zu ihrer Weltlichkeit gelangt. An der Verwerfung des Gottmenschen wird sichtbar, daß die Welt von sich aus gar nicht weltlich sein will, sondern daß sie sich religiös versteht, als ihr eigener Seinsgrund. So wird sie aber ihrem eigenen, von Gott gewollten kreatürlichen Wesen fremd und gerät in einen *Selbstwiderspruch*: gerade indem sie sich als Welt absolut setzt, schwinden das Maß und die Grenzen, die ihr von Gott als weltlicher Welt zugeordnet sind. Bei der weitverbreiteten Meinung, Weltlichkeit sei eine Folge der Gottlosigkeit, handelt es sich um ein fundamentales Mißverständnis des Schöpfungswillens Gottes; gerade die Gottlosigkeit ist Ursache zunehmender Weltlosigkeit.

So gehört es zum Auftrag der Kirche, die noch nicht mündige Welt zu verweltlichen, nachdem sie doch in der Fleischwerdung von Gott endgültig in ihr wahres weltliches Wesen gebracht worden ist. Verchristlichung dagegen bedeutete einen Schritt hinter die Inkarnation zurück in jene Welt, die sich, ihre Kreatürlichkeit vergessend, selbst

¹⁷ J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 23.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ A. a. O., 24.

glorifiziert und heilig spricht und gerade so sich selbst verliert. Für Metz ist das, was Gott will,

die Welt – nicht eigentlich die Kirche im Unterschied zur Welt. Nur weil die liebende Annahme der Welt durch Gott von dieser selbst protestierend verworfen wurde, entstand «Kirche» (im Unterschied zur «Welt») – als Zeichen und Garantie des endgültigen Sieges Gottes gegenüber der widersprechenden, schuldig sich selbst verfallenden und gerade darin sich selbst verfehlenden Welt. Kirche muß deshalb immer *auch* als jene (sit venia verbo!) «Verlegenheit» gesehen werden, die sie heilsgeschichtlich ist ... ²⁰.

Die Kirche bezeugt also, daß die wirkliche, im Gegenüber zu Gott existierende Welt dazu befreit ist, nur Welt und sonst nichts zu sein und tritt damit in Gegensatz zur religiösen, mehr als sie selbst sein wollenden und damit *unweltlichen* Welt. Die «Überlegenheit» der Kirche über die Welt besteht schlicht darin, auf Grund der Fleischwerdung die Welt weltlicher zu sehen als sie sich selbst sehen will. Sie hat die Welt nicht zu überhöhen – das besorgt ja die Welt selber – sondern im Gegenteil der Welt das zu nehmen, womit sie sich als Welt unkenntlich macht, nämlich das Vertrauen auf ihre Eigenmacht, den Glauben an sich selbst.

Damit sind wir beim Schluß angelangt, und es bleibt nur noch zu überdenken, ob die scheinbar so unzeitgemäße Behauptung Maximus Confessors, die Dogmen eröffneten den Zugang zur Wirklichkeit, nicht doch eine tiefe Wahrheit enthalte.

²⁰ A. a. O., 45, Anm. 51.

CONFÉRENCE DE CLÔTURE

JAROSLAV PELIKAN

THE PLACE OF MAXIMUS CONFESSOR IN THE HISTORY OF CHRISTIAN THOUGHT

It is probably presumptuous, but perhaps also unavoidable, to attempt at the conclusion of such a symposium as this to reflect on the place of a figure like Maximus the Confessor in the history of Christian thought. Particularly for a scholar who comes to Maximus not from an interest in systematic theology, nor from the starting point of classical antiquity and its literature, but from the history of ideas, and specifically the history of the development of Christian doctrine, it will be the comparison and contrast between the Confessor and other Christian thinkers, whether before or after, that will be of the greatest importance. Since my own research on him has been carried on as part of my work on a comprehensive history of dogma, the obvious choice seems to be to attempt, by means of some rather specific topics and passages from his works, to locate Maximus Confessor in the history of Christian thought and teaching ¹.

I.

Fairness to Maximus would seem to require that any such attempt begin with his own view of the place he held, and indeed that any proper theologian should hold, in that history. It was characteristic of the au-

¹ In this, as in my previous studies on Maximus, I am indebted to the work of my late mentor, Georgij Vasilievic FLOROVSKY, *Vizantijskie otci V–VIII* (Paris, 1933), as well as to a work on which Father Florovsky drew: S. L. EPIFANOVIC, *Prepodobny Maksim Ispovednik i vizantijskoe bogoslovie* (Kiev, 1915).

thentic theologians of the Church that they «received the contents of tradition through succession from those who came before them [κατὰ διαδοχὴν διὰ τῶν πρὸ αὐτῶν εἰς αὐτοὺς διαδοθέντα λαβόντες],» as he said in commentary on a passage from Gregory of Nazianzus whose opening word spoke of «καινοτομία» as a blessing wrought by the Incarnation². Ordinarily, of course, «καινοτομία» when used in connection with such words as «διαδοχή» was anything but a blessing. In Epistle 13, for example, he attacked the notion of a «σύνθετος φύσις» in Christ as a «καινοτομία» that had been perpetrated by those who were depriving the Gospel of its meaning and content³. And in Opusculum 19 he distinguished sharply between «καινοτομεῖν» as the process of inventing words «πρὸς τὸν ἴδιον σκόπον» and the theological method he was following, in which «πατρικᾶς ὁμολογοῦμεν φωνάς»⁴. At the end of the very brief Opusculum 4, which, as Sherwood notes, «consists of 2 citations from some dispute with Monophysites on Nicea and Chalcedon»⁵, Maximus summarized what he believed to have been the practice of the fathers after Nicea in this regard:

All those who were divinely certified [θεόκριτοι] as fathers after the Council of Nicea, and every council of orthodox and holy men, refused to introduce another definition of faith by means of adding their own words ..., but confirmed the same one that had been legislated [νομοθετηθέντα] by the 318 fathers as first and unique⁶.

What they had added, therefore, was not «καινοτομία» but «ἐξήγησις.» As this last quotation in defense of the additions made by Chalcedon to Nicea (specifically «ἐν δύο φύσεσι») indicates, however, it would be a grave and superficial oversimplification of Maximus's view of the history of dogma if we were to conclude from his condemnations of «καινοτομία» that he equated «the heritage of the faith» with a pedantic adherence to the «ipsissima verba» of the fathers. Indeed, the very letter in which that phrase, «the heritage of the faith,» appears consists of a paraphrase of the Nicene Creed that went far beyond its «ipsissima verba»⁷. Whatever tendencies there may have been in seventh-century traditionalism toward such an equation were dissipated for Maximus as a consequence

² Amb. Io. 41 (PG 91, 1304 D).

³ Ep. 13 (PG 91, 517 C).

⁴ Opusc. 19 (PG 91, 224 D).

⁵ Date-List 25.

⁶ Opusc. 22 (PG 91, 260 B).

⁷ Ep. 12 (PG 91, 465 D).

of the controversy with Pyrrhus. In the debate of 645 Pyrrhus proposed, as a settlement for the deadlock between «one will» and «two wills», an idea that had already appeared in the *Ecthesis* of 638, that both sides withdraw from the line of battle to a «status quo ante bellum»⁸. «Let us simply be satisfied,» was Pyrrhus's solution beyond (or, rather, behind) the two alternatives, «with what has been said by the councils, and let us speak neither of one will nor of two wills»⁹. To Maximus, on the other hand, that was a caricature of fidelity to the fathers and the councils: an attempt to say what the fathers had said but to refuse to stand where the fathers had stood – or, more precisely, where they would have stood now. And that was confirmed for him when Pyrrhus suggested that perhaps the whole controversy over the wills of Christ was a matter «ψιλῶν λέξεων»¹⁰. In the lengthy *Opusculum* 16 Maximus also rejected the suggestion that what was at stake was merely a «διαφορὰ ὀνομάτων»¹¹. It was in response to the traditionalism of Pyrrhus that Maximus came out with the thesis that not all the dogma of the Church was to be found in the decrees of the councils¹². The most obvious illustration of this was considered by Maximus in *Ambigua* 42, namely, the striking absence of any clear reference to «θέωσις» in the Creed of the 318 fathers of the Council of Nicea – a problem that, in a tone that was either wry or ironic, he said he would «leave it to the wise to explain»¹³.

But when Pyrrhus, taking a different line of argumentation, demanded to know «whether this [the doctrine of two wills] can be proved from the Scriptures of the Old and New Testament,» Maximus replied by explaining that what the fathers taught they had not taught «on their own [οἰκοθεν],» but on the basis of the Scriptures, and he appeared to equate this dependence of the fathers on Scripture with «the grace of the Spirit» dwelling in them by a kind of «περιχώρησις»¹⁴. Maximus was able to say «Council *or* Father *or* Scripture»¹⁵ because for him the «or» should be an «and.» It was quite natural for him simply to coordinate «the most

⁸ Heraclius *Ecthesis* (MANSI 10, 993).

⁹ Pyrrhus ap. Max. Pyrr. (PG 91, 300C).

¹⁰ Pyrrhus ap. Max. Pyrr. (PG 91, 296B).

¹¹ *Opusc.* 16 (PG 91, 189A).

¹² Pyrr. (PG 91, 300C).

¹³ *Amb. Io.* 42 (PG 91, 1336B).

¹⁴ Pyrr. (PG 91, 320C–D).

¹⁵ I have made this the title of my essay in the *Festschrift* for Father Florovsky: *The Heritage of the Early Church*, edited by David NEIMAN and Margaret SCHATKIN, 277–88 (Rome 1973). It comes from *Opusc.* 15 (PG 91, 180C).

sacred oracles» of Scripture and «the patristic teachings» as parts of a single and comprehensive «παράδοσις»¹⁶, and as a corollary to find his opponents' ideas to be in conformity with neither of these¹⁷. For his own interpretation of Scripture, this coordination necessarily implied that he would not take it upon himself to assert the meaning of the Bible, «τὸν καθόλου τῆς Γραφικῆς θεωρίας λόγον,» except with the assistance of those who had preceded him in the study of the divine mysteries¹⁸. But it is less clear, either in his theory or in his practice, whether he would ever draw the corollary «per antithesim» from his statement that the fathers had not taught «on their own,» namely, that since Scripture was not only their source but also their norm, they themselves were subject to correction from Scripture. For that would be, according to Maximus, an argument in a circle, since the Scripture by which one would correct the fathers of the Church was a Scripture that must in turn be interpreted in keeping with the authority of the very same fathers!

II.

As is well known, Peter Abailard, in the celebrated preface to his *Sic et non*, also made a point of emphasizing the dependence of the fathers on Scripture, but he did draw from that dependence the conclusion that when there was a contradiction between one father and another, the most decisive criterion for settling the difference was the authority of Scripture, which was common to both of them but also superior to both of them¹⁹. After the discovery of the *Sic et non* and its first publication by Victor Cousin in 1836, scholars ascribed to it a greater amount of influence and a greater degree of novelty than more recent and more sober scholarship does, for we now know that it belongs to a whole genre of works that sought to harmonize the statements of the church fathers²⁰. The genre reached its most influential form in the *Sententiae* of Peter the Lombard, so that it is no exaggeration to say that the history of Western

¹⁶ Opusc. 20 (PG 91, 245 A).

¹⁷ Opusc. 9 (PG 91, 117 B).

¹⁸ Amb. Io. 37 (PG 91, 1293 B).

¹⁹ Blanche B. BOYER and Richard McKEON, eds., Peter Abailard, *Sic et non*. A Critical Edition (Chicago 1976–77), «Prologus,» 100–104.

²⁰ On the status of the question, the best place to begin is probably still Martin GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode* (reprint edition: Graz 1957), II, 168–229.

theology from the end of the twelfth century to the Reformation was largely a series of commentaries on the Sentences ²¹. But the previous history of the genre is still terra incognita to many scholars, along with the entire history of chrestomathies and florilegia, especially in the East ²². Yet in that history the writings of Maximus must be said to hold a special place, both the two collections of Ambigua, in which harmonizing the tradition was the explicit assignment, and his other works, many of which were devoted to this same task.

Most of the time, Maximus addressed this task concretely, by juxtaposing two or more quotations, for example from Gregory of Nazianzus, and attempting to prove that they were not mutually contradictory. But sometimes he articulated, at least partially, the sort of methodological principles that we find in the preface to Abailard's *Sic et non*. One such place is *Opusculum* 7, which may date from 642. Because Maximus's theory and method are well summarized here, I shall quote the entire passage:

In accordance with this, if other terms are found in the holy fathers that refer to «one» [μοναδικός], we are to understand them in the same devout sense. And let us by no means understand as contradiction [εἰς ἀντίφασιν] those statements of the saints that have a dual meaning. For we know how the very same terms which strongly express the distinction [of the two natures] over against a confusion are also safe for expressing the union [of the two natures] over against a separation. But let us gladly welcome both the former and the latter, with our soul and with our lips, and let us confess them in an orthodox manner. Through the terms that seem in their appearance to be contrary, let us wisely put to flight those who in their sense really are contrary to one another and to the truth. Let us manfully drive them out of our dwelling-place, the catholic and apostolic Church of God ²³.

Behind the polemical language there is a dialectical procedure with some very interesting analogies to Abailard's. It consisted in the careful analysis and classification of terms, so as to recognize when the same term was being used in more than one way and when different (or even apparently contradictory) terms were being used to the same end. For a name in Scripture was «multiple in significance [πολύσημον],» as he

²¹ See Friedrich STEGMÜLLER, *Repertorium commentariorum in sententias Petri Lombardi* (2 vols.; Würzburg 1947).

²² Theodor SCHERMANN, *Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V. bis zum VIII. Jahrhundert* (Leipzig 1904).

²³ *Opusc.* 7 (PG 91, 88C).

said in the *Quaestiones ad Thalassium* ²⁴. On the other hand, as he pointed out in the *Ambigua*, «our Savior is addressed by many names,» each of which had a special connotation for mystical «θεωρία» to contemplate, but all of which referred to the single hypostasis of the Logos incarnate in two natures ²⁵.

Thus it was essential, whether in the exegesis of Scripture or in the explication of the church fathers, to be aware of their customary way of speaking, their «ἔθος» ²⁶. From the many passages in his writings where Maximus applied these principles to the works of the fathers, I shall comment on three, one from each of three treatises, as illustrations of at least a few points of his methodology in handling the questions of «sic et non.» One example, discussed also by Professor Brian Daley, is Maximus's brief consideration, in the thirteenth of the *Quaestiones et dubia*, of the much-mooted problem: What did Gregory of Nyssa mean by «ἀποκατάστασις,» and, at least implicitly, how was his use of it related to that of Origen? In the passage under scrutiny, Maximus's procedure was to specify three senses in which the term had been used: for the restoration of «virtue [ἀρετή]» in the individual; for the restoration of the «entire nature» (presumably, human nature) to immortality and incorruptibility; and (in the usage that was a favorite «κατάχρησις» in Gregory of Nyssa) for the restoration of the powers of the soul to that for which they had originally been created ²⁷. This distinction did not resolve the problem of universalism in Origen, Gregory of Nyssa, and Maximus – if indeed the problem ever was resolved, or ever could have been – but it did take at least the first essential step, which was to show that the word «ἀποκατάστασις» did not always mean the same thing and that failure to see this would inevitably sow confusion.

Maximus resorted to the idea of «κατάχρησις» in another place to account for a patristic usage that seemed contradictory, or at any rate embarrassing. The occasion was the already mentioned disputation with Pyrrhus, the deposed patriarch, and the issue was the patristic usage of speaking about «one will in God and in the saints,» which superficially seemed to favor the Monothelite position. For if, as Maximus was maintaining, «θέλημα» was a function of the «φύσις» rather than of the «ὑπόστασις,» then, Pyrrhus charged, «there would also be

²⁴ Qu. Thal. 64 (PG 90, 693 C).

²⁵ Amb. Io. 46 (PG 91, 1356 C).

²⁶ Qu. Thal. 28 (PG 90, 361 B–C; LAGA-STEEL 205, 42).

²⁷ Qu. dub. 13 (PG 90, 796 A–C).

a single nature common to the saints and to God,» which was blasphemous²⁸. To counter this charge, Maximus drew upon a distinction that he had already made in a treatise that seems to be earlier than the disputation with Pyrrhus, the so-called *Opusculum* 16. There he had worked out the definition of «θέλημα» as the faculty to will or as the act of willing, and the definition of «τὸ θελητόν» as the object of that faculty or the content of the act of willing²⁹. The latter, then, could not be present in God unless there were creatures to serve as such an object, and it was therefore the meaning of «θέλημα» in the patristic phrase, «one will in God and in the saints.» When Pyrrhus raised the point, Maximus urged that the fathers were speaking «καταχρηστικῶς,» since the «θέλημα» of God was present «by virtue of essence [οὐσιωδῶς,» whereas that which was willed «happens externally [ἐκτὸς τυγχάνει]»³⁰. This distinction became a commonplace in Greek Christian thought, as for example in the explanation of John of Damascus that «the word 'θέλημα' is equivocal [ὁμώνυμον]»³¹, but in the present context it is of interest as another of Maximus's techniques for coping with statements of the church fathers that appeared to contradict one another or, as in this case, to contradict what was subsequently defined to be orthodox.

Although these techniques are visible throughout the corpus of Maximus's writings, the most concentrated exhibition of them is, of course, in the two books of *Ambigua*. Dom Polycarp's statement about the earlier *Ambigua*, that «it is here that one finds, perhaps alone in all Greek patristic literature, a refutation of Origenist error with a full understanding of the master»³², is probably still sound. But a full generation later we are still in need of further research on the two sets of *Ambigua*, and especially on their use of sources. To be fully illuminating, such research should, on the one hand, develop a taxonomy of the methods employed by Maximus himself in resolving various kinds of ambiguities in the fathers, and, on the other hand, examine the history of the interpretation of certain patristic passages, or groups of passages, describing the relation of Maximus not only to the primary sources themselves but to his predecessors in explaining them. The very first of the *Ambigua ad Thomam*, for instance, uses two quotations from

²⁸ Pyrrhus ap. Max. Pyrr. (PG 91, 292 B).

²⁹ *Opusc.* 16 (PG 91, 188 A–D).

³⁰ Pyrr. (PG 91, 292 C).

³¹ John of Damascus, *De duabus in Christo voluntatibus* 21 (PG 95, 152 B).

³² *Date-List*, 32.

Gregory of Nazianzus on the Trinity and the person of Christ to analyze the relations between «μονάς,» «δύάς,» and «τριάς» in his language, and to prove that the Theologian's usage was characterized by «concordance [συμφωνία]» rather than «discordance [διαφωνία]»³³. Thus the theme of «concordantia discordantium,» which Stephan Kuttner has used as the title for an illuminating essay on canon law³⁴ and which scholars like Ivo of Chartres applied both to canon law and to doctrine³⁵, could well be taken as the leitmotiv of the Ambigua. But here at the beginning of his Ambigua ad Thomam Maximus invoked an additional theme, with the a priori principle (which he may be quoting from an earlier source) that «the nature of being as such is a presupposition for the manner of being [τὸ εἶναι τοῦ πῶς εἶναι πάντως προεπινοεῖται]»³⁶ – a philosophical axiom of methodology that had direct application to trinitarian and christological metaphysics and, in this case, to the removal of dissonance in the fathers.

III.

But no study purporting to deal with the place of Maximus in the history of Christian thought, and a fortiori no study on this subject in a volume commemorating the seventy-fifth birthday of Hans Urs von Balthasar, can afford to ignore the topic for which he laid the critical foundations a full forty years ago, namely, the relation of Maximus Confessor to Pseudo-Dionysius the Areopagite. Under the seemingly antiquarian title, «Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis,» von Balthasar's brief article has determined the «Fragestellung» for any attention to this topic in Maximus ever since³⁷. But this scholarly effort to disentangle the scholia of Maximus on the Corpus Areopagiticum from those of John of Scythopolis has, in the event, paralyzed the study of these texts altogether, so that works dealing with Maximus (including the ones included in this volume) tend to overlook them completely. It has, moreover, compounded a grave misunderstanding in the assess-

³³ Amb. Th. 1 (PG 91, 1036 A).

³⁴ Stephan George KUTTNER, *Harmony from Dissonance: An Interpretation of Medieval Canon Law* (Latrobe, Pennsylvania 1960).

³⁵ Ivo of Chartres Prologus (PL 161, 47–60).

³⁶ Ambig. Th. 1 (PG 91, 1036 C).

³⁷ Scholastik XV (1940) 16–38.

ment of Maximus and of his place in the history of theology. Partly because of what seems to be an excessively philosophical preoccupation in the scholarly literature, there has been a failure to recognize that the primary achievement of Maximus as an interpreter of Dionysius the Areopagite did not come through these commentaries on the treatises as such (and would not have done so even if all the glosses were his, and his alone), but through his orthodox restatement and reinterpretation of the Dionysian structure both in his Christology and in his spirituality, and hence through his successful restoration of the balance between Neo-Platonism and Christian orthodoxy in a Christocentric system whose roots lie deep in Cappadocian theology ³⁸.

Yet the Cappadocian sources of the Pseudo-Dionysius have not received the attention they deserve. In his impressive monograph on *L'Univers dionysien*, indispensable though it is for any study of the thought of the Areopagite, René Roques has only one reference to Gregory of Nazianzus, only one direct reference to Gregory of Nyssa, and only a scattering of citations from Basil ³⁹. The mutual influences between «Hellenic and Christian [elements] in early Byzantine intellectual life» ⁴⁰, as well as the tensions between them, are central to what Brooks Otis has called the «coherent system» of «Cappadocian thought» ⁴¹. In many ways Dionysius may be said to represent the effort to spell out in more detail the ontological and epistemological presuppositions that had been at work all along in the Cappadocian system. As the late Georges Florovsky observes, «Dionysius's treatment of the trinitarian dogma is short and quick [korotko i beglo]» ⁴². Nevertheless, when he does speak of it, his language, as Roques notes, appears to be substantially orthodox ⁴³. This was a legacy from Basil and especially the two Gregories, the common property that he shared with most of his Greek-speaking Christian contemporaries, who believed, with him, that this

³⁸ See the communication of George BERTHOLD, *The Cappadocian Roots of Maximus the Confessor*, pp. 51–59 above.

³⁹ René ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Paris, 1954), 52, n. 9 on Gregory of Nazianzus; 36, n. 8 on Gregory of Nyssa; 50–53 on Basil.

⁴⁰ Endre von IVÁNKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben* (Vienna 1948).

⁴¹ Brooks OTIS, *Cappadocian Thought as a Coherent System*, in: *Dumbarton Oaks Papers* XII (1958) 95–124.

⁴² *Vizantijskie otcy*, 109.

⁴³ *L'univers dionysien*, 305.

legacy could in fact be traced to the apostles and to their Greek disciples, hence also to the first bishop of Athens. But in the Dionysian corpus the Christocentrism inherited from the Cappadocians had been thrown off balance.

One does not have to accept the exaggerated judgments of such historians of dogma as Ferdinand Christian Baur and Adolf von Harnack ⁴⁴ to recognize nevertheless that the Dionysian theology did have a problem specifically in its doctrine of Jesus Christ. Even so sympathetic an interpreter as John Meyendorff can state quite flatly: «Undoubtedly Dionysius ... mentions the name of Jesus Christ and professes his belief in the incarnation, but the structure of his system is perfectly independent of his profession of faith» in Jesus ⁴⁵. The need to clarify his «formula christologica celeberrima,» as Maric has called it ⁴⁶, «θεανδρική ἐνέργεια,» an assignment that fell principally to Maximus, also made possible a more fundamentally Christocentric reinterpretation of his thought. If we accept von Balthasar's redistribution of the scholia assigned to Maximus in the edition of Combefis ⁴⁷, we must say that John of Scythopolis had already explained Dionysius's formula by pointing out that the word used was «θεανδρική» and not «θεανδριτική» and that there were three kinds of action by the incarnate Logos: He healed the centurion's son at a distance by a purely divine action; he ate and drank by a purely human action; but when he healed by touching, this was «μικτῶς» ⁴⁸. Still it was finally up to Maximus, in the debate with Pyrrhus, to work out the orthodox resolution of the Dionysian formula in detail: A consistent theory of «a single ἐνέργεια» would be obliged to locate both the miracles of Christ and his sufferings in the same activity, and that surely could not have been what Dionysius had intended ⁴⁹. Again in the

⁴⁴ According to BAUR, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (2 vols.; Tübingen 1841–42), II, 243–44, «der Areopagite ... für die factische Menschwerdung Gottes etwas ganz anderes substituiert» (cf. also ROQUES, *op. cit.*, 318); according to HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (5th ed.; Tübingen 1931), II, 170, he is one of those for whom «das Werk des geschichtlichen Christus als ein Specialfall, resp. als ein Symbol erscheint,» and nothing more.

⁴⁵ John MEYENDORFF, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington 1969), 81.

⁴⁶ Joseph MARIC, *Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica*, in: *Bogoslovska smotra XX* (1932) 105–73 (also published separately).

⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Scholienwerk*, 27 (= *Kosmische Liturgie*², 670).

⁴⁸ *Schol. epp. Dion. Ar.* 4 (PG 4, 536 A).

⁴⁹ PYRR. (PG 91, 344–48).

Ambigua, as Professor Bellini's communication shows, Maximus proved how Dionysius's phrase could be understood in a proper and orthodox manner⁵⁰. And in the tome he sent to Marinus in Cyprus, which Sherwood dates 640–42, Opusculum 7, he explained that this suspect phrase had been said «in a completely acceptable sense [προσφόρῳ φωνῇ]»⁵¹. Together with Sophronius of Jerusalem, Maximus was able to rehabilitate the Dionysian formula; and it is significant that when the formula is cited in the widely influential florilegium entitled *Doctrina patrum de incarnatione Verbi*, it is in the context of Maximus's explanation in the *Ambigua*⁵².

It was in the course of explaining the language of Dionysius on this and on other questions that Maximus achieved the Christocentric reorientation of the Dionysian system. Much has been written, especially in recent years and in some rather surprising places, about the apophaticism of this system, and that has certainly been one of its most influential features⁵³. But the modern interest in apophatic theology frequently overlooks the special form it takes in the Cappadocian fathers⁵⁴. Both Basil and Gregory of Nyssa, in their polemical treatises against Eunomius who had presumed that he knew God as well as God knows himself⁵⁵, emphasized the transcendence and the otherness of the Divine Nature, «surpassing every mental concept, altogether inaccessible to reasoning and conjecture»⁵⁶. But they did so primarily in the interest of affirming the oneness of God with the Logos, through whose incarnation «that which is completely inexpressible and incomprehensible to all created intellects» became that which «can to a certain extent be grasped by human understanding»⁵⁷. Thus someone who claimed to know the essence of God thereby demonstrated his ignorance of God, who in Christ had

⁵⁰ Amb. Th. 5 (PG 91, 1056C–1060D).

⁵¹ Opusc. 7 (PG 91, 84D).

⁵² Franz DIEKAMP, ed., *Doctrina patrum de incarnatione Verbi* 15. 21 (Münster, 1907), 98.

⁵³ There is on this subject perhaps no study more important than the essay of Vladimir LOSSKY, *L'apophase et la théologie trinitaire*, now translated into English as part of his *In the Image and Likeness of God* (St. Vladimir's, 1974), 13–29.

⁵⁴ As Lossky observes, op. cit., 28–29, «The author of the [Dionysian] *corpus* here seems to be strictly dependent on the Cappadocians' handling of the Trinitarian problem.»

⁵⁵ Cf. Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* III. viii. 1–3 (JAEGER 2, 226–28); and, more briefly, Basil, *Adversus Eunomium* I. 12 (PG 29, 540A).

⁵⁶ Gregory of Nyssa, *Orationes de beatitudinibus* VI (PG 44, 1264C).

⁵⁷ Gregory of Nyssa, *Homiliae in Cantica Canticorum* XIII (PG 44, 1045D).

made known his power, not his incomprehensible essence⁵⁸. Hence, with due allowance for the spectrum from Gregory of Nyssa to Basil the Great to Gregory the Theologian, we may say that the corollary to Cappadocian apophaticism was a theological method – even, for example, in dealing with the doctrine of the Holy Spirit⁵⁹ – that was Christocentric and Scriptural, in a way that the system of the Pseudo-Dionysius was neither Christocentric nor Scriptural. One of the most important ways to identify the place of Maximus Confessor in the history of Christian thought is to see him, in his role as an interpreter of Dionysius the Areopagite, as the one who turned apophatic theology around, from the speculative nihilism that was its potential outcome back to a concentration on the person of Jesus Christ.

IV.

Any discussion of the place of Maximus in the history of Christian thought must also take up his special significance for the history of the theological traffic between East and West. That significance is to be found in both directions of that traffic, for Professor Jeaneau's study has pointed to the importance of the translation of Maximus, together with the translation of Pseudo-Dionysius, in the work of John Scotus Eriugena. But in speaking about the relation of Maximus to the Latin West, I am thinking more of his debts and affinities to it, but then also (and primarily) of his continuing divergence from it. For as we know from his biography, Maximus may in some sense be classified not only as an Eastern thinker but as a Western one, having spent two decades (more or less) in the Occident, first in Proconsular Africa and then in Rome itself⁶⁰. Unfortunately, it is difficult, indeed impossible, to construct a catalogue of the books to which he had access during those years of exile. In Epistle 13, written in 633 or 634, Maximus apologized for his inability to provide patristic quotations in support of his position, complaining of «the acute shortage of books here where I am staying

⁵⁸ Basil, *Epistolae* 234, 2–3 (PG 32, 869B–872A).

⁵⁹ See my study, *The 'Spiritual Sense' of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit*, in: Paul FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium* (2 vols.; Toronto 1981), 1, 336–359.

⁶⁰ Cf. SHERWOOD, *Date-List*, 5–21.

[διὰ τὴν παρ' ἐμοὶ τῶν βίβλων πολλὴν ἀπορίαν]»⁶¹. But that refers, apparently, to the Greek fathers, and certainly after his move to Rome in 645 the situation was corrected, as we may see from the florilegium usually known as *Opusculum 15* and from the *Acta* of the Lateran Synod of 649⁶².

Of his reliance on Latin fathers we have some evidence, although far less than we would like to have. There are, of course, the customary and predictable tributes to Pope Leo I. In the *Opusculum 15* just mentioned, for example, Leo was singled out for praise as «the all-powerful and all-holy exarch of the great church of the Romans»⁶³. But such recognition of this particular Latin theologian was standard among pro-Chalcedonian Greek writers. Even Photius, after all, acknowledged that Leo's orthodoxy had enlightened «not only the regions of the West, but even those of the East [καὶ τὰ τῆς Ἀνατολῆς]»⁶⁴. In the same *Opusculum 15* Maximus also quoted as an authority Book II of the *De fide ad Gratianum* of Ambrose of Milan⁶⁵. This seems to be fair and reciprocal when we consider the debt of Ambrose to various Greek fathers, and especially to Basil for his *De Spiritu Sancto*, which was written soon after the *De fide*⁶⁶. But what we would most like to know, yet are largely obliged to conjecture, is, of course, what Maximus may have known of Augustine. Twenty years ago Hans Urs von Balthasar, in a list of desiderata, pointed out that there existed «ein einstweilen nicht nachweisbares Verhältnis von Maximus (der so lang in Karthago weilte) zu Augustinus»⁶⁷. Like so many other topics in Maximus, this remains in need of investigation. There is, however, a *prima facie* argument to be made for some knowledge of Augustine in a theologian who spent almost two decades at Carthage and Rome, but that only makes the absence of Augustinian references all the more fascinating.

In some ways the most intriguing particular instance of so-called Augustinianism in Maximus, at least from the perspective of the history of dogma, is the matter of the Filioque. His most characteristic way of

⁶¹ Ep. 13 (PG 91, 532D–533A).

⁶² Opusc. 15 (PG 91, 153–84).

⁶³ Opusc. 15 (PG 91, 168A).

⁶⁴ Photius, *De Sancti Spiritus Mystagogia* 79 (PG 102, 361A).

⁶⁵ Opusc. 15 (PG 91, 165–68).

⁶⁶ Theodor SCHERMANN, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in 11. III De spir. s.* (Munich, 1902).

⁶⁷ *Kosmische Liturgie*², 13.

treating the matter is not to speak of a procession of the Holy Spirit «from the Father and the Son,» as in the eventual Western recension of the Nicene Creed, but «through the Son.» Thus in a quite nonpolemical discussion, in *Quaestiones ad Thalassium* 63, his formula was a procession «from the Father essentially, through the Son who is begotten [ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐσιωδῶς, δι' Υἱοῦ γεννηθέντος],» by virtue of which one could say that the Holy Spirit «is of the Son by nature according to the essence [τοῦ Υἱοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ἐστίν],» just as the Spirit «has existence by nature according to the essence from God the Father [φύσει κατ' οὐσίαν ὑπάρχει τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς]»⁶⁸. But it should be noted that even in this passage, which would seem to come closer to a genuine theory of «Filioque» than any other in Maximus, there was a distinction between «ἐστίν» and «ὑπάρχει,» whatever the significance of this «τρόπος τῆς ὑπάρξεως» may have been⁶⁹. More polemical was the explanation given in *Opusculum* 10, addressed to Marinus of Cyprus, in which he made clear that the Father was the only «αἰτία» both of the Son and of the Holy Spirit, but did seem to allow for a «δι' αὐτοῦ [τοῦ Υἱοῦ] προῖέναι»⁷⁰. Elsewhere, too, he identified the Father as the cause of the Holy Spirit, but added that this was «through the medium [διὰ μέσου] of the Logos»⁷¹. While these passages do not seem to show Maximus as quite the champion of the Western view that, for example, Martin Jugie tried to make him⁷², they do not in any event serve as evidence that he knew either the *De Trinitate* or the *In Evangelium Ioannis Tractatus*, the two works of Augustine most pertinent to the question of Filioque; for this formula for describing the procession of the Holy Spirit through the Son was not distinctively Augustinian or Western, but also Cappadocian⁷³.

Even more interesting and more important for determining Maximus's place in history is his relation to another Augustinian theologoumenon, the doctrine of original sin, and more generally, to the antithesis between

⁶⁸ Qu. Thal. 63 (PG 90, 672C).

⁶⁹ On «τρόπος ὑπάρξεως» see the observations of G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (2nd ed.; London, 1956), 245–48.

⁷⁰ Opusc. 10 (PG 91, 136A–B).

⁷¹ Qu. dub. 34 (PG 90, 813B).

⁷² Martin JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium* (5 vols.; Paris, 1926–35), I, 158–59.

⁷³ See Theodor SCHERMANN, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts* (Freiburg im Breisgau, 1901).

Augustinianism and Pelagianism. It would be possible – mistaken, to be sure, but possible – to construct an Augustinian version of Maximus's teaching. To begin with, something resembling the familiar Augustinian formula of «natura» and «gratia» is present also in Maximus, and with a clarity and force not matched in many of the other Greek fathers. Thus in *Quaestiones ad Thalassium* 42 he spoke of a «transformation of nature [φύσεως μεταποίησις]» when man lost «the grace of impassibility [τῆς ἀπάθειας τὴν χάριν]» through the fall of Adam⁷⁴. In another passage of the same writing, Maximus also contrasted «φύσις» with «χάρις»⁷⁵. Elsewhere he drew the contrast between an existence «κατὰ φύσιν» or «κατὰ χρέσιν» with one «κατὰ θέσιν καὶ χάριν», this in the course of a discussion about Paul's rapture into the third heaven⁷⁶. And again in his presentation of the resurrection, it was the contrast between «φύσις» and «χάρις» that made it possible for him to describe the translation of man into immortality and incorruptibility⁷⁷. The illusion that we are moving here in an Augustinian world view would seem to be confirmed by the appearance – in only one treatise, of course, but twice, once at the beginning and once at the end – of a technical term so redolent of the treatises against Pelagius, «προγονικὴ ἁμαρτία», that, as Dom Polycarp ruefully observes, «it would be tempting to translate [it] ... by 'original sin'». But, he continues, «this latter term would introduce a whole series of theological connotations foreign, so it seems, to Maximus»⁷⁸.

Indeed it would, for in the very same treatise Maximus also found it possible to say: «Our salvation finally depends on our own will»⁷⁹. Thus, as Lars Thunberg has formulated the paradox, «This position makes it possible for Maximus to say, on the one hand, that there is no power inherent in human nature which is able to deify man, and yet, on the other, that God becomes man *insofar as* man has deified himself»⁸⁰. Whatever the relation of Maximus to the history of Christian thought in the Latin West may have been in other respects, these passages demonstrate the inappropriateness of applying to him – or, for that

⁷⁴ Qu. Thal. 42 (PG 90, 405 C; LAGA-STEEL 285, 7–13).

⁷⁵ Qu. Thal. 22 (PG 90, 321 A.; LAGA-STEEL 141, 90–98).

⁷⁶ Amb. Io. 20 (PG 91, 1237 A).

⁷⁷ Amb. Io. 42 (PG 91, 1348 D–1349 A).

⁷⁸ Polycarp SHERWOOD, ed. and tr., *The Ascetic Life and The Four Centuries on Charity* (Ancient Christian Writers 21), 247, n. 185.

⁷⁹ Ascet. 42 (PG 90, 953 B).

⁸⁰ L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, 457–58.

matter, to Athanasius or the Cappadocians before him – the categories of the Pelagian-Augustinian debate. Two of his favorite soteriological metaphors, not only the «θέωσις» about which so much has been written, but also «ζωοποίησις», for which there is much broader biblical and creedal support ⁸¹, became a way for him of being able to transcend both Pelagianism and Augustinianism by refusing to choose between the freedom of God and the freedom of man. This stress on «both/and» rather than «either/or» may also serve us as an identifying mark for his place in the development of Christian doctrine.

⁸¹ In *Ascet. 2* (PG 90, 913 A) he speaks of baptism in the name «τῆς ζωοποιοῦ καὶ θεαρχικῆς Τριάδος», which both the Latin text in Migne («vivificae ac deificae Trinitatis») and Sherwood («the life-giving and deifying Trinity») translate as a reference to these two metaphors together.

INDICES

INDEX SCRIPTURAIRE DES OEUVRES DE S. MAXIME LE CONFESSEUR

Cet index n'est qu'un classement des références bibliques relevées par l'édition de Migne (Patrologie grecque, vol. 90 et 91). Il n'a pas été possible de les vérifier systématiquement. Les erreurs éventuelles de Migne se retrouvent donc reportées. Certaines ont pu être repérées au passage et corrigées, mais quelques sondages laissent penser qu'elles demeurent nombreuses.

En raison des inconvénients évidents de ce procédé, nous espérons que ce travail purement matériel suscitera bientôt des études plus critiques et plus scientifiques, et donc plus sûres, mais qu'en les attendant, il pourra aussi aider quelques recherches.

Quelques références non mentionnées par Migne ont été également insérées, elles sont suivies de la lettre indiquant la fraction de la colonne, pour en faciliter le repérage.

On se souviendra aussi que la numérotation des versets selon la Vulgate (numérotation suivie généralement par Migne) peut différer de celle des bibles modernes (voir par exemple la fin de Malachie).

Les lettres A et B renvoient respectivement aux volumes 90 et 91 de la Patrologie grecque, le nombre qui les suit est celui de la colonne latine, où figure la lettre de référence.

| GENÈSE | | | A915 | 3 pass. | B579 |
|--------|-------|-----|-------|---------|-------|
| | | | A1103 | | B1155 |
| 1/4 | A394 | | A1218 | 3/1 | A906 |
| 5 | A394 | 2/2 | A546 | 2 | A655 |
| 7 pas. | B1402 | 3 | A1099 | 5 | A415 |
| 26 | A362 | 2-3 | B1391 | 6 | A823 |
| | A1023 | 8 | A695 | 14 | A246 |
| | B323 | 16 | A695 | | A1362 |
| | B1402 | 17 | A411 | 17s. | A278 |
| 27 | B1402 | | A1231 | 19 | A278 |
| 31 | A359 | | B1074 | | A467 |
| | A779 | 31 | A1366 | 22 | A362 |

| | | | | | |
|---------|-------|----------|-------|-----------|-------|
| Genèse | | 22/1s. | A1239 | 13.15 | A1011 |
| 3/22 | A414 | 2 | A422 | 21 | A1118 |
| | A415 | 24/32 | A1154 | 21/2s. | A1283 |
| | A415 | 26/1s. | A422 | 22 | B1342 |
| | A1231 | 27/20 | A1090 | 23/12 | A1151 |
| 23 | A1187 | 31 | A423 | 24 pass. | B1367 |
| 24 | A1394 | 31s. | B1351 | 31/13.15 | A1098 |
| 4/4 | A422 | 37 | B630 | 32/4 | A299 |
| 8 | A327 | 41 | A327 | | A766 |
| 8s. | A458 | 30 pass. | B1371 | 20 | A766 |
| 8 | A823 | 31/19 | B1370 | | A299 |
| | A1251 | 33/5 | B622 | | A303 |
| 15 | A463 | 34/1 | A458 | | A1202 |
| 20s. | A818 | 1s. | A1251 | 23.25 | A1434 |
| 23s. | A799 | 35/11 | A1163 | 30 | B338 |
| 26 | A422 | 37/7s. | B1235 | 31 | A978 |
| 5 pass. | B1343 | 38/7s. | A327 | 33/2 | A1130 |
| 22 | A422 | 39/12 | A1158 | 7 | A1118 |
| 24 | A1238 | | B1131 | | A1118 |
| | B1343 | 42/43 | A555 | 17 | B1086 |
| 6/3s. | A823 | 46/32 | A1371 | 34/6 | B646 |
| 3 | A939 | 34 | A1002 | 14 | A1386 |
| 5 | A1403 | 47/5 | A1002 | 36 pass. | B1386 |
| 8 | A422 | | | | |
| 7 pass. | B1343 | EXODE | | LÉVITIQUE | |
| 7/1-3 | B519 | 3/2 | A214 | 6/31 | A1098 |
| 11/2s. | A823 | | B1343 | 7/3s. | A418 |
| 7 | A359 | 5 | B1199 | 30 | B1199 |
| | A363 | 8 | A1427 | 11/44 | B455 |
| 28-31 | A1135 | | A1438 | 13 pass. | B1202 |
| 12/1 | A422 | 17 | B443 | 1 | A851 |
| | A802 | 4/1 | A606 | 12 | A851 |
| 1s. | A823 | 10 | B595 | 14/38 | B1126 |
| 1 | A1238 | 22 | A326 | 19/17 | A1054 |
| | A1439 | 24.25 | A303 | 18 | B643 |
| | B1146 | | A306 | 23/10 | A1098 |
| 14/14 | A546 | 7/13 | A1087 | 26/11 | A423 |
| 15/7 | A606 | 17 | B1343 | 27 | A415 |
| 17/5 | B1199 | 12 pass. | B1367 | | |
| 10 | A1011 | /3s. | A1011 | NOMBRES | |
| 11 | A1439 | 46 | A378 | | |
| 17 | A546 | 14 pass. | B1367 | 11/5 | A1438 |
| | B1343 | /14 | A1094 | 14/8 | B443 |
| 18/1s. | B399 | 15 | A1094 | 40 | A1090 |
| 2 | A359 | 19 | A1423 | 45 | A1442 |
| 27 | B506 | 15/2 | A674 | 15/32 | A755 |
| 19/1 | A362 | 18 | A1166 | | A1366 |
| 15s. | B378 | 20 | A1443 | 21/5 | A1348 |
| 24 | B1343 | 16/15 | A634 | 25/7s. | B1202 |
| 27 | A970 | 20/5 | A1386 | | |
| 21/3 | A546 | | | | |
| 9 | A327 | | | | |

| | | | | | |
|-------------|--------|----------|--------|----------|--------|
| DEUTÉRONOME | | 8/33 | A819 | 19/5s. | A770 |
| 1/2 | B443 | 9/3s. | A743 | 20/30s. | A770 |
| 5 | B1163 | 20 | A763 | | A1374 |
| 41 | A1090 | 27 | A743 | 21/6 | A1371 |
| 43.44 | B1351 | 10/5s. | A743 | 7 | A819 |
| 44 | A1442 | 12 | A1139 | 22/18 | A819 |
| 2/26 | A1427 | | A1139 | 22 | A819 |
| 3/8 | A819 | | B1343C | 24/5 | A503 |
| 4/48 | A819 | 11/10 | B1119 | 25/12 | A502 |
| 5/9 | A811 | 19/28 | A819 | 28/1s. | A495 |
| 6/3 | B443 | 24/13-14 | A1091 | 7s. | A1150 |
| 4 | A834 | | | | |
| | A1094 | JUGES | | 2 SAMUEL | |
| 5 | A1191 | 4/2 | A346 | 2/4 | B1387 |
| | B402 | 11/1s. | A822 | 5/11 | A346 |
| 9/14 | A326 | 19/19 | A1154 | 6/5 | B1289D |
| 12/9 | B1074 | | | 7/2 | B635 |
| 27s. | A379 | 1 SAMUEL | | 8/1 | A858 |
| 15/12 | A547 | 1/10 | A882 | 10/7 | A858 |
| 17 | A547 | 20 | B1123 | 13/10 | A327 |
| 28 | A547 | 4/17 | B1291 | 16/10 | A927 |
| 21/4-6 | A834 | 8/7 | B451 | 12 | A1359 |
| 23/3 | A850 | 9/9 | A558 | 18/9 | A554 |
| 24/16 | A491 | 10/19 | A858 | | A1287 |
| 21 | A1439 | 13/13 | A770 | 21/1s. | A1263 |
| 28/1 | B1126 | 15/8 | A766 | 9 | A1263 |
| 30/19 | B1162 | 9 | A1147 | 1-14 | A735 |
| 31/2 | A1427 | 17 | A1147 | 2-9 | A751 |
| 18 | A783 | 28 | A771 | 7 | A751 |
| 32/2 | A1154 | 32 | A767 | 22/2.3 | A1338 |
| 6 | A783 | 33 | A767 | 8 | A1346 |
| | A798 | 33 | A767 | 24/1 | A847 |
| | B542 | 33 | A1371 | 10s. | B1151 |
| 15 | A935 | 16/1 | A591 | | |
| 22.23 | A931 | | A766 | 1 ROIS | |
| 33 | A514 | | A1147 | 1/33 | A551 |
| 41 | A931 | | A1295 | 5/1s. | A346 |
| 49 | B1118 | 6.7 | A327 | 11/1 | B638 |
| 33/2 | A1111 | 12 | A1147 | 25 | A346 |
| 34/1 | A1427 | 14s. | A495 | 12/13 | B463 |
| 5 | A1098 | 16 | A818 | 28 | A326 |
| | | | A1374 | 15/23 | A1155 |
| JOSUÉ | | 18 | A770 | 17/21 | B1394 |
| 2/1 | A1427 | 22 | A502 | 23 | B1394 |
| 3/16-17 | B1118 | 28 | A327 | 18/21 | A326 |
| | B1343C | 17/36 | A502 | | B183 |
| 5/2 | B1118 | | A818 | | B542 |
| 3 | A1098 | 49 | A502 | 38 | B1122 |
| 6/1s. | B1119 | 51 | B307 | 19/9 | B1122 |
| 7/18 | B1119 | 18/9 | A770 | 12 | A1159 |

| | | | | | |
|--------------|-------|------------|-------|---------|-------|
| 1 Rois | | 1 ESDRAS | | 7/10 | B431 |
| 21/19 | A950 | 4/. . . | A507 | 17 | A714 |
| 27-29 | A950 | 4/1-3 | A575 | 8/6 | A410 |
| 22/15 | A415 | 7/14 | A827 | 9/2 | A327 |
| 17 | A1459 | 13/1 | A850 | 4 | A991 |
| 27/9 | B1126 | (2 ESDRAS) | | 16 | A1427 |
| 18 | B1126 | | | 11/2 | A935 |
| | | 7/66-70 | A535 | 13/1 | A798 |
| 2 ROIS | | | | 2 | A603 |
| | | (3 ESDRAS) | | | A1310 |
| 2/1 | B1123 | | | 3 | A938 |
| 11 | A887 | 4/34.41 | A1271 | 5 | B474 |
| | B1162 | 35-38 | A1107 | 15/2 | A479 |
| | B1343 | 58 | A538 | | B639 |
| 14 | A790 | 59.60 | A1271 | 12 | A882 |
| 23 | A838 | 5/68 | A1291 | 15 | A1447 |
| 3/21.27 | B615 | 71 | A1294 | 16/11 | A990 |
| 13/21 | A383 | | | 14 | A991 |
| 14/6 | A491 | TOBIE | | 15 | B1074 |
| 17/24 | A578 | 4/16 | A723 | 17/16 | A1431 |
| 18/18 | A447 | | | 27 | A914 |
| 19/33 | A1250 | | | 17/36 | A1402 |
| 20/2s. | B1151 | ESTHER | | 46 | A327 |
| 21 s. | A327 | 13/9.17 | A946 | 18/1 | B1122 |
| | | | | 2 | A295 |
| 1 CHRONIQUES | | JOB | | 3 | A115 |
| 12/2 | A751 | 1/12 | A347 | | A166 |
| 18/1 | A858 | | A1214 | 5 | B371 |
| 21/1 | A847 | 2/10 | A927 | 10 | A290 |
| | | 7/1 | B627 | | A291 |
| | | 8/7 | B1206 | | A874 |
| 2 CHRONIQUES | | 10/21 | A695 | | A979 |
| 19/2 | B462 | | A698 | | A1207 |
| 9 | A1243 | 21.22 | B503 | 11 | B718 |
| 26/4.5. | A434 | 28/11 | B1147 | 21/7 | A1427 |
| 5-6 | A1243 | 29/3 | B374 | | A502 |
| 9.10 | A434 | 12.13 | B374 | | A711 |
| 9 | A1243 | 30/25 | B374 | | A714 |
| 16 | A1246 | 31/5 | B374 | 22/2.4 | A1015 |
| 32/2.3 | A446 | 18 | B371 | 2 | B91 |
| 3 | A1250 | 38/28 | A1450 | | B442 |
| 20.21 | A466 | 39/5.9 | A1442 | 4.5 | A1018 |
| | A882 | 40/11 | A842 | 5 | A1434 |
| 21 | A1259 | | | | A1442 |
| 23 | A475 | PSAUMES | | 24/9.18 | B511 |
| | A1258 | 1/4 | B1415 | 25/2 | A1402 |
| 24 | A451 | 3/6 | A802 | 8 | A1359 |
| 25 | A490 | 4/2 | A866 | 26/10 | B1122 |
| | A1263 | 3 | A1034 | 27 | A987 |
| | A1267 | 6/11 | A990 | 30/3 | B1082 |
| 58 | A502 | 7/10 | A194 | 31/5.6 | A950 |
| | | | | 7 | A990 |

| | | | | | |
|---------|-------|--------|-------|-----------|-------|
| Psaumes | | 47/2 | B1303 | 8.9. | A946 |
| 31/8 | A551 | 48/9 | A319 | 79/2 | B443 |
| 32/4 | B675 | 13 | A254 | 14 | A1458 |
| 11 | A874 | | A654 | 80/3 | A802 |
| 33/9 | A539 | 49/6 | A659 | 7 | A943 |
| | A878 | 14.15 | A951 | 14.15 | A954 |
| 10 | A287 | 16 | A1334 | 81/1 | A1135 |
| | A979 | 20 | A791 | | A1174 |
| | A1207 | 21 | B382 | 82/4 | B311 |
| 15 | A615 | 23 | A538 | 83/8 | A1134 |
| 20 | B627 | 50/2 | A946 | 11 | A210 |
| 36/15 | A987 | 7 | A787 | 85/16 | A847 |
| 20 | A351 | 12 | A1162 | 86/3 | A510 |
| 37/5 | A947 | | A1414 | 7 | A539 |
| 8 | A842 | 13 | A946 | | A851 |
| 17 | A1450 | 19 | B458 | | A1434 |
| 38/2 | A458 | 51/4.5 | B650 | | B583 |
| | A1251 | 52/3 | A603 | | B614 |
| 3 | B439 | | A1310 | | B642 |
| 4 | A1446 | 6 | B274 | 88/8 | A290 |
| 13 | A1134 | 53/9 | A926 | 90/1.2 | A914 |
| 39/5 | A1442 | 22 | A599 | 11.13 | A915 |
| 7 | B323 | 54/2 | A946 | 13 | B627 |
| 10 | B419 | 59/5 | A1434 | | B630 |
| 41/1 | A1446 | 11 | A1442 | 91/9 | A1027 |
| 2 | A1430 | 61/11 | B374 | 12 | A1031 |
| | B1074 | 12.13 | A934 | 92/4 | A1435 |
| 5 | A434 | 13 | A491 | 93/10 | B659 |
| | A442 | 62/12 | A659 | 94/2.6.7. | A947 |
| | A1162 | | A1335 | 96/3 | B379 |
| | A1438 | 64/2 | A755 | 100/2.4.8 | A1171 |
| | B614 | | A1366 | 3 | B386 |
| 7 | B1410 | 65/3 | B1410 | 101/7 | A807 |
| 8 | B506 | 67/5 | B443 | 102/15 | B1415 |
| | B1407 | 14 | A1431 | 103/2 | A218 |
| | B1411 | 36 | A174 | 15 | A763 |
| 42/2 | A674 | 70/3 | A639 | | A1110 |
| 43/6.7 | A870 | | A1107 | | A1442 |
| 7.8 | A954 | | A1327 | 16 | A1450 |
| 23 | A903 | 6.7 | A1338 | 17 | A810 |
| | A1307 | 72/8 | A355 | 34 | A1427 |
| 24 | A946 | | B139 | 104/4 | A1134 |
| 44/... | B310 | 24 | B583 | 27 | A606 |
| 2 | A214 | 25 | A895 | 110/9 | A446 |
| 3 | A1123 | 75/5 | B71 | 10 | B599 |
| | B655 | 11 | A830 | 112/7 | B659 |
| | B1127 | | B642 | 115/17 | A1423 |
| 5 | B622 | 76/4 | A1427 | 117/15 | A1438 |
| | B638 | 77/24 | A750 | 22 | A434 |
| 45/11 | A822 | | A1362 | | A502 |
| | A1134 | 25 | A878 | 24 | A767 |
| 46/2-3 | B539 | 78/4 | A947 | 118/1 | A826 |

| | | | | | |
|----------|-------|--------------|-------|----------|-------|
| Isaïe | | JÉRÉMIE | | 11/19 | A1331 |
| 9/6 | A1135 | 1/6 | B595 | 16/3.3. | B1322 |
| | B1282 | 2/12 | A1034 | 5b. 7a | B1322 |
| 10/12 | A651 | 19-21 | A934 | 18/20 | A491 |
| 11/2 | A366 | 3/16 | A591 | 32 | A1287 |
| | A522 | 5/8 | A551 | 22/11 | A551 |
| 2.3 | A671 | 21 | A934 | 33/10-14 | A950 |
| | A1275 | 22 | A934 | 11 | A554 |
| 22/20 | A447 | | B1147 | 36/26 | A1331 |
| 26/9 | A1074 | 6/16 | B406 | | |
| 10 | A427 | 25 | A458 | DANIEL | |
| 27/11 | B698 | | A1251 | 2/15 | B311 |
| 28/17 | A827 | 7/4 | A967 | 19 | B1235 |
| 29/13 | A942 | 16 | A1298 | 3/18 | A122 |
| 30/15 | A947 | 18 | A819 | 31s. | A943 |
| 33/14 | A931 | 10/1 | A935 | 34 | A943 |
| 35/5 | A434 | 6 | B571 | 35 | A943 |
| 40/3 | A422 | 24 | A946 | 50.57 | A219 |
| 3.4 | A1239 | 13/5 | A518 | 4/22.23 | A347 |
| 5 | A1242 | 16 | A931 | 6/16 | A122 |
| 6 | B375 | 15/17 | A934 | 7/9.10 | A934 |
| 42/3 | A802 | 19 | B466 | | B379 |
| 48/17.18 | B406 | 16/19 | A1338 | | B415 |
| 49/16 | A539 | 17/6 | A966 | 12-15 | A934 |
| 50/11 | A931 | | A1447 | 8/5 | A1171 |
| 50/4.5 | A518 | 27/6 | A339 | 16 | A606 |
| 51/2 | B1151 | 6s. | A1215 | 9/5 | B542 |
| 11 | A1419 | 31/3.4. | B406 | 18 | A946 |
| 53/2 | A1122 | 48/10 | A935 | 10/11 | A606 |
| 4 | B506 | 50/26 | A139 | 12/8 | A606 |
| 7 | B510 | | | | A1310 |
| | B643 | LAMENTATIONS | | 13/1s. | A1070 |
| 9 | A518 | 1/8 | A943 | 42 | B430 |
| 10 | A946 | 4/1-2 | A943 | | |
| 53/12 | A518 | 20 | A518 | OSÉE | |
| 17.18 | A946 | | | 7/2 | B382 |
| 58/5 | A755 | BARUCH | | 12/10 | A647 |
| 6 | B411 | 1/11 | A347 | | B402 |
| 6.8 | A951 | 3/14 | B406 | 13/3 | B1415 |
| 9.10 | A951 | 18 | A1047 | | |
| 59/1-2 | A950 | 38 | B1147 | JOËL | |
| 60/6 | A550 | | B1310 | 2/12-13 | A950 |
| 61/10 | B379 | 4/1-4 | B406 | 28 | A427 |
| | B379 | 5/1.2 | B406 | | |
| 62/10 | B403 | 1.4 | B407 | AMOS | |
| 63/15-17 | A946 | | | 1/9 | A814 |
| 64/1-5 | A947 | ÉZÉCHIEL | | 4/12 | B378 |
| 6.12 | A947 | 1/16 | B670 | 8/11 | A850 |
| 65/17 | B379 | 2/9 | A1438 | 9/14 | A519 |
| 66/1 | A470 | 7/4.9 | A934 | | |
| 2 | A886 | | | | |
| 24 | A931 | | | | |

| | | | | | |
|----------|-------|-------------|-------|-------|-------|
| JONAS | | 4/10 | A519 | 43 | A726 |
| 2/6 | A695 | | A679 | 44 | A918 |
| 10 | A882 | 14 | A686 | | A939 |
| 3/1s. | A1346 | 5/1-3.4 | A646 | | A974 |
| 3 | A718 | 7 | A1034 | | B131 |
| 4 | A719 | 6/1 | A683 | | B575 |
| 5.7 | A703 | 12 | A518 | 48 | A455 |
| 10 | A711 | | | 6/3 | A615 |
| 4/2.3. | A711 | MALACHIE | | 5 | A943 |
| 3 | A718 | | | 13 | A594 |
| 7.8 | A711 | 3/20 ou 4/2 | A518 | | A1299 |
| 8 | A714 | | A714 | | A1299 |
| 10.11 | A1346 | | A1087 | 14 | A954 |
| 11 | A694 | | | 15 | A906 |
| | | MATTHIEU | | | A1055 |
| MICHÉE | | | | 17 | A823 |
| 7/2 | A935 | 2/1s. | A1182 | 21 | A1002 |
| | | 3/3 | A1167 | 24 | A915 |
| NAHUM | | 7 | A1091 | 25 | A898 |
| 1/5 | A947 | 10 | A275 | | B1131 |
| | | 11 | A1151 | 31.33 | A898 |
| HABAQUQ | | 4/2 | B1043 | 33 | A1227 |
| 1/8 | B443 | 16 | A911 | 37 | A375 |
| 2/15 | A451 | 17 | A950 | 7/1 | A806 |
| | A1250 | 5/3s. | A1031 | | A1034 |
| 3/2 | A506 | 3 | A1242 | 2 | A111 |
| | A687 | | B11 | | A954 |
| 8 | A175 | | B510 | 6 | B1202 |
| 11 | A815 | 4 | A886 | 8 | A1310 |
| 15 | A551 | 7 | A954 | 12 | A723 |
| | | | B455 | | A995 |
| | | 8 | A430 | | A1351 |
| | | | A1066 | | B455 |
| SOPHONIE | | | A1174 | 13 | A130 |
| 1/8 | A1334 | 10 | A842 | 14 | A1010 |
| 9 | A659 | 13 | A247 | 15 | A955 |
| | | 15 | A667 | 15,16 | B498 |
| | | | A679 | 16 | A1110 |
| AGGÉE | | | A1338 | 18 | A1398 |
| 2/10 | A519 | 16 | A679 | 21 | A1059 |
| | | 20 | A935 | 23 | B1086 |
| | | | A1454 | 8/2 | B162 |
| ZACHARIE | | 22 | A795 | 3 | B106 |
| 1/9 | A607 | 24 | A971 | | B174 |
| 2/7 | B51 | 27s. | A1011 | | B318 |
| 3/9 | A1279 | 28 | A935 | 12 | B642 |
| 4/2.3 | A666 | | A935 | 17 | B506 |
| 3 | A1339 | 29 | A803 | 25 | A130 |
| | A1339 | | A814 | 9/9 | B455 |
| 5 | A606 | 39 | A974 | 12 | B454 |
| | A1310 | 40 | B447 | 13 | B454 |
| 9 | A519 | 41 | A974 | 20 | A403 |

| | | | | | |
|----------|--------|----------|--------|-------|--------|
| Matthieu | | 17/19.20 | A1130 | 25/34 | B603 |
| 9/25 | B106 | 18/6 | B114 | 34-36 | A175 |
| 35 | B86 | 7 | A111 | 34.41 | B382 |
| 10/1 | A1095 | 12 | B622 | 35 | B374 |
| 6 | B454 | 15 | A1055 | 40 | A1075 |
| 8 | A1094 | 20 | A1403 | 41 | A935 |
| 9.10 | B1367 | 21 | A802 | | B382 |
| 10 | A276 | | A950 | | B714 |
| 16 | A130 | 22 | A802 | 26/17 | B159 |
| | A482 | | A950 | 18 | A274 |
| 23 | B623 | 19/19 | B619 | 29 | B694 |
| 27 | A826 | 22 | A1014 | 38 | B106 |
| 28 | A290 | 26 | A947 | | B166 |
| 29 | A790 | 27 | B1155 | 39 | B47 |
| 32 | A166 | 20/1 | A831 | | B66 |
| 37 | A915 | 2s. | B662 | | B79 |
| 40 | A143 | 11 | A827 | | B159 |
| 11/11 | A823 | 37 | A919 | | B163 |
| 13 | A803 | 21/12 | B1207 | | B170 |
| 14 | B1254 | 13 | A939 | | B195 |
| 25 | A866 | 19 | A307 | | B1075 |
| 28 | B1074 | | A1210 | 40 | B106 |
| 28-30 | B455 | | A1331 | 41 | A907 |
| 29 | A887 | 22 | A1227 | | A926 |
| | A978 | 31 | B455 | | B159 |
| 12/20 | A802 | 42 | A502 | | B166 |
| 29 | A654 | 22/23 | A403 | | B183 |
| 31 | A806 | 24 | A390 | | B538 |
| 40 | A722 | 30 | A886 | 42 | A182 |
| 45 | A463 | 37 | A1191 | | A187 |
| 13/18 | A150 | | B367 | 26/70 | B627 |
| 31 | A1130 | | B507 | 27/5 | A1094C |
| 44 | A1066 | 39 | B1091 | 25 | A714 |
| 14/13s. | A1095B | 40 | A1055 | 32 | B1371 |
| 20 | B1395 | 23/3.32 | A943 | 34 | B159 |
| 15/8 | A942 | 37 | B326 | | B322 |
| 13 | B55 | 37.38 | A942 | 38 | B1374 |
| 32 | A391 | 24/14 | B694 | 57s. | A1106 |
| 32s. | A1095 | 15 | A994 | 57 | B646 |
| | B162 | 21 | B91 | 28/19 | A351 |
| 37.38 | B1395 | 22 | B1131 | 19.20 | A914 |
| 16/18 | A131 | 23 | B182 | 20 | B1255 |
| | B511 | 35 | B378 | | |
| 18.19 | B139 | 41 | B155 | | |
| 23 | A794 | 47 | A1123 | MARC | |
| 24 | B1283 | 25/4 | A675 | 1/41 | B318 |
| 27 | A1131 | 12 | B1086C | 2/23 | A1223 |
| 17/2 | B1126 | 21 | A886 | | A1223 |
| | B1159 | | A1123 | 27.28 | A1098 |
| | B1167 | 24 | A1094 | 3/17 | B1243 |
| 14 | B1203 | 30 | B379 | 6/48 | B159 |
| 19.20 | A1095 | 34 | A886 | | B322 |

| | | | | | |
|---------|-------|-------|-------|-------|-------|
| Marc | | 6/28 | A1195 | 15/31 | B711 |
| 7/24 | B159 | | B575 | 16/13 | A915 |
| | B322 | 29 | A1394 | 19s. | B371 |
| 8/39 | A1130 | 31 | A723 | 23 | B1171 |
| 9/22 | A1226 | 36 | B455 | 24 | B1414 |
| (29) 30 | B159 | 37 | A1034 | 26 | B379 |
| | B322 | 7/28 | A823 | 29 | B1254 |
| 42 | B1207 | 8/11 | A150 | 17/2 | A826 |
| 43 | B379 | 18 | B1362 | 20 | A1170 |
| | B642 | 41 | A403 | 21 | A374 |
| 10/8 | B646 | 54 | B123 | | A1167 |
| 30 | B62 | 9/3 | A275 | | A1170 |
| 38 | A367 | | B1202 | | A1450 |
| | A1222 | 24 | B1143 | 34 | B155 |
| 11/13 | A310 | 26 | B211 | 18/3 | A1422 |
| 20 | A307 | 10/2 | A1099 | 6 | A1394 |
| 23 | A374 | 16 | A143 | 7 | A1398 |
| 24 | A375 | 19 | A914 | 19/10 | B242 |
| 12/4s. | B715 | | A1095 | 20/46 | A1410 |
| 30 | A915 | | B579 | 21/1 | B715 |
| 44 | A1454 | 20 | A1111 | 4 | A1454 |
| 13/13 | B627 | 30s. | B454 | 19 | A974 |
| 32 | A838 | 30 | B1154 | | A1015 |
| 37 | A143 | 34 | B442 | | A1406 |
| 14/13 | A271 | 35 | A1066 | 34 | B542 |
| 20 | B106 | 11/22 | A655 | 22/8 | B323 |
| 36 | B242 | 27 | B591 | 10 | A271 |
| 16/1,9 | B1378 | 39.52 | A943 | 36 | A1111 |
| 19 | B1331 | 41 | A1066 | 42 | B47 |
| | B1334 | 46 | A943 | | B162 |
| | | 52 | A943 | 23/11 | A1110 |
| LUC | | 12/8 | B543 | 34 | A923 |
| | | 10 | A806 | | A967 |
| 1/2 | B179 | 23 | B1131 | 39 | B1375 |
| | B467 | 33 | A1066 | 40.43 | A1187 |
| 32 | A326 | 35 | A1063 | 43 | B455 |
| 2/31 | A770 | 49 | B70 | | B1174 |
| 32 | A1374 | 13/34 | B326 | | B1310 |
| 34 | A523 | 14/7 | A1410 | | B1375 |
| | A1143 | 33 | A1015 | 46 | B1043 |
| 52 | A1183 | 33.34 | A915 | 52 | B1375 |
| 3/4 | A422 | 33 | B1154 | 24/26 | B630 |
| 5 | A1239 | 15/4 | B454 | | |
| | A1239 | | B622 | | |
| 6 | A427 | | B1278 | JEAN | |
| 19 | B1358 | 4-7 | B455 | 1/1 | B1127 |
| 35 | B602 | 7 | B454 | 9 | A667 |
| 5/12 | B318 | 8s. | B454 | | A699 |
| 13 | B162 | 8 | B1278 | | A1335 |
| 19 | A838 | 12 | B1278 | 10 | A1174 |
| 6/1 | A1095 | 13 | B91 | 12 | A954 |
| 27 | A918 | 20 | B455 | 14 | A378 |

| | | | | | |
|-------|--------|-------|-------|-------|--------|
| Jean | | 8/12 | A1155 | 14/9 | A339 |
| 1/14 | A730 | 15 | A803 | | A382 |
| | A1151 | 21 | A1146 | | A1158 |
| | A1159 | 39.40 | B123 | 9.10 | B123 |
| | B1127 | 41 | A938 | 10 | A1158 |
| | B1146 | 44 | A938 | 15 | A918 |
| 26 | A423 | 10/9 | A434 | | A963 |
| | A651 | | A1155 | | A1059 |
| 43 | B159 | | B403 | 23 | A1450 |
| | B319 | 10 | A654 | | A1454 |
| 2/1 | A819 | 11 | A502 | 27 | B627 |
| 3.7 | A207 | | A1447 | 28 | B218 |
| 3 | A398 | | B443 | 30 | B59 |
| 5 | A395 | 15 | B619 | 15/1 | B403 |
| 7 | A207 | 25 | B350 | 4 | B675 |
| 16 | A939 | 30 | A991 | 5 | A998 |
| 3/5 | A1151 | | B123 | 12 | A918 |
| 6 | A939 | | B163 | | A963 |
| | B1139 | 34 | B1238 | 13 | A726 |
| 27 | A470 | 36 | B218 | | A1354 |
| 4/6 | A1010 | 38 | A991 | 16/12 | B1255 |
| | B1043 | | B350 | 13 | B1255 |
| 13 | A1231 | 11/25 | A1155 | 21 | A1442 |
| 18 | A403 | 26 | B1099 | 27 | A1170 |
| | A403 | 33 | B1043 | 33 | A906 |
| 24 | A754 | 52 | A1051 | | A1170 |
| 5/5s. | A1114 | | B466 | | A1187 |
| 8 | A1115 | | B622 | 17/3 | A1054 |
| 17 | A271 | 12/27 | B106 | 10.19 | A1162 |
| | B347 | | B166 | 24 | B322 |
| 19 | B347 | | B166 | | B1386B |
| 21 | B159 | 32 | A1139 | 19/15 | A1111 |
| | B326 | 48 | A803 | 20 | A1171 |
| | B350 | 13/4 | B106 | 23 | A275 |
| 22 | A803 | 20 | A1158 | | B622 |
| | A1034 | 26 | B106 | 28 | B1043 |
| 24 | A791 | 31 | A1158 | 30 | A1103 |
| 39 | A150 | 34 | A971 | 31 | A1106C |
| 6/33 | A898 | | B583 | 34 | A1187 |
| | B1158 | | B643 | 36 | A378 |
| 35 | A1150 | 14/2 | A1167 | 39 | B1378 |
| 38 | B242 | | B26 | 20/3 | B1379 |
| | B243 | 6 | A1015 | 5s. | A1106 |
| 41 | A279 | | A1155 | 15 | B1131 |
| | A378 | | A1155 | 17 | A1146 |
| 44 | A1095A | | A1194 | | B218 |
| 48 | A878 | | B131 | 19 | A1146 |
| 65 | A1095A | | B403 | | B627 |
| 69 | A1418 | | B542 | 25s. | B1381B |
| 7/1 | B159 | | B1146 | 26 | B1131 |
| 4 | B322 | | B1163 | 27 | A1394 |
| 24 | B258 | 9 | A331 | 21/20 | B1364C |

| | | | | | |
|---------|-------|---------|--------|-------|-------|
| Jean | | 1/26 | B91 | 8/35 | A262 |
| 21/25 | B119 | | B542 | | A699 |
| | B1251 | | B610 | | A931 |
| | | | B638 | | A978 |
| ACTES | | 27 | A762 | | A1379 |
| | | 28-32 | A942 | | B1143 |
| 1/1 | A806 | 2/1 | A1034 | 36 | A903 |
| 2/4 | B1403 | 6 | A995 | 38 | A931 |
| 4/32 | B614 | 12 | A307 | | B367 |
| | B667 | 13 | A306 | 9/1.3 | A978 |
| 7/59 | A967 | | B419 | 3 | A787 |
| 8/18 | B511 | 15 | A335 | 5 | B123 |
| 9/1 | A327 | 15.16 | B419 | 6.7 | A326 |
| 1s. | B455 | 16 | A307 | 27 | A326 |
| 18 | A1159 | 29 | A1099 | 28 | A651 |
| 10/11 | A351 | 3/12-18 | A938 | 31 | A310 |
| 13 | A354 | 4/11 | A1439 | 10/4 | A307 |
| 11/1s. | A351 | 5/3-5 | B579 | 6.7.8 | A1142 |
| 13/22 | A1147 | 4 | A139 | 10 | A166 |
| 46 | A323 | | A907 | | A178 |
| | A327 | 10 | B642 | 12 | A351 |
| 15/16 | A519 | 12 | A407 | 14 | A307 |
| 17/24 | A370 | 6/4 | A1430 | 15 | B1367 |
| 27 | A371 | 5 | A611 | 17 | B186 |
| 28 | A890 | | A1314 | 18 | B371 |
| | A906 | | B579 | 11/5 | A327 |
| | B38 | | B1282B | 17 | B403 |
| | B1083 | 6 | A1194 | 29 | A1026 |
| | B1206 | | B610 | 33 | B1191 |
| 19/12 | A382 | | B691 | 35 | A479 |
| 20/16 | A846 | 22 | A1054 | 36 | A1087 |
| 21/4 | A363 | 7/6 | A762 | | B578 |
| 26/24 | A547 | | A1371 | | B618 |
| 28/2.7 | A1227 | 14 | A1119 | 12/2 | A1075 |
| 5 | A383 | 8/1 | A914 | | B503 |
| 7 | A1227 | 3 | A518 | 6 | A1274 |
| | | 8 | A938 | 10 | B131 |
| | | | A1019 | 12 | A1419 |
| ROMAINS | | 13 | A670 | 15 | A1046 |
| 1/18 | A942 | | A1338 | | B619 |
| 20 | A294 | 14 | A938 | | B643 |
| | B670 | 15 | A282 | 17 | A954 |
| 25 | A258 | 17 | A1190 | 20 | A807 |
| | A475 | 18 | A598 | 21 | A923 |
| | A758 | | A611 | 13/10 | A726 |
| | A966 | | A1187 | | A918 |
| | A1158 | | A1306 | | A971 |
| | A1367 | 20 | B1103 | | B394 |
| 26 | A279 | 25 | A1314 | 13 | A767 |
| | A295 | 26 | A1423 | 14 | A963 |
| 26.27 | A762 | 28 | A1182 | | A1003 |
| 26 | A1371 | 29 | A138 | | A1019 |

| | | | | | |
|---------------|--------|-------|-------|---------------|-------|
| Romains | | 6/17 | B682 | 13/12 | B74 |
| 14/2 | A1123 | 7/25 | B311 | 13 | A1047 |
| | B630 | 31 | B378 | 14/11 | A1451 |
| 10 | A934 | 8/1 | A1062 | 15 | A787 |
| 12 | B423 | 3 | A1074 | 24.29 | B1406 |
| | B574 | 6 | B123 | 34 | B463 |
| 15/1 | B183 | 9/22 | B506 | 40 | B651 |
| 33 | B642 | | B647 | 15/4 | B538 |
| 16/17.18 | B498 | 24 | A1434 | 14 | B271 |
| | | 26.27 | A922 | 23 | A290 |
| | | 27 | A951 | 24 | A911 |
| 1 CORINTHIENS | | | A1019 | 26 | B1075 |
| 1/18 | A699 | 10/4 | A763 | 29 | A843 |
| 23 | A1110 | 11 | A318 | 31 | A599 |
| 24 | A870 | | B182 | | A1202 |
| | B219 | | B1150 | 44 | B434 |
| 24.25 | B330 | 11/3 | A330 | | B439 |
| 25 | B1410 | 10 | A330 | 49 | A723 |
| 30 | B1082 | 31 | A999 | | A1010 |
| 2/2 | A1138 | 12/3 | A1055 | | A1170 |
| | B1359 | 4 | A366 | | A1379 |
| 6 | A287 | | A1219 | 50 | A799 |
| | A674 | | B1403 | 51 | A843 |
| | A1206 | 6 | A946 | 52 | A886 |
| 9 | A1450 | 7-11 | A606 | | B390 |
| | B603 | 8-12 | A1219 | 55 | B1302 |
| | B610 | 9.10 | B1403 | 56 | A1015 |
| | B639 | 11 | B1246 | | |
| | B1075A | 27 | A1139 | | |
| | B1242 | | A1163 | 2 CORINTHIENS | |
| | B1362 | | B1091 | 2/7 | B458 |
| 10 | A286 | 29 | B26 | 8 | B458 |
| | B186 | 32 | A1066 | 11 | A674 |
| 14 | B447 | 13/1 | A971 | | A830 |
| 16 | A443 | 2 | A1074 | | A1339 |
| | A1163 | 4 | A967 | 16 | A359 |
| | B186 | | A1051 | | A387 |
| 3/12 | A1130 | | A1062 | | A1230 |
| 13-15 | A846 | 4-8 | B406 | 3/6 | A150 |
| 4/3 | A150 | 8 | A286 | | A359 |
| 5 | A1034 | | A623 | | A467 |
| 11 | A922 | | A1318 | | B1130 |
| 12 | A939 | | B395 | 7 | A754 |
| | A1070 | 9 | A350 | | A1263 |
| 12.13 | A923 | | A1159 | 12 | A1198 |
| | B447 | 10 | A287 | 16 | A386 |
| 5/1 | A346 | | A1166 | 18 | A262 |
| 5 | A343 | 10-13 | A1110 | | A1123 |
| | A462 | 12 | A286 | | A1134 |
| | A1218 | | A420 | | A1427 |
| 49 | A474 | | A503 | | A1438 |
| 6/16 | B1091D | | A1150 | | B230 |

| | | | | | |
|---------------|-------|-------|-------|-------|--------|
| 2 Corinthiens | | 10/4 | A270C | 6/2 | B183 |
| 3/18 | B687 | 5 | A470 | 8 | B687 |
| 4/3 | A387 | | A702 | 10 | B507 |
| 4 | A847 | | A1254 | 14 | A842 |
| 7 | A702 | | A1254 | | A914 |
| 7-12 | A702 | 11/6 | A582 | | A1454 |
| 10 | A283 | 13-15 | B498 | 15 | A1151 |
| | A862 | 27 | A922 | | |
| 10.11 | A931 | 12/2 | B1235 | | |
| 12 | A702 | 7 | A1438 | | |
| 16 | A1390 | 9 | A922 | | |
| | B683 | 9.10 | A931 | 1/3 | B394 |
| 18 | B687 | 10 | A346 | 5 | B1098 |
| 5/2 | A511 | 13/4 | A922 | 10 | A182 |
| | A539 | | A1138 | | A834 |
| | A1431 | | B322 | | B1098A |
| | A1459 | 12 | A419 | 10.11 | A622 |
| 3 | A843 | | | 12 | A798 |
| 4 | A547 | | | 17.18 | A318 |
| 6 | B366 | | | 17-23 | B1095 |
| | B443 | | | 21 | A1138 |
| 7 | A286 | | | | B1331 |
| | A1038 | | | | B1362 |
| 10 | A934 | 1/8 | A122 | 23 | B26 |
| | B390 | 2/2 | A1035 | | B1098 |
| 13 | A1383 | 4 | A1094 | | B1282A |
| | A1387 | 10 | A790 | 2/6 | A1138 |
| | A1442 | 18 | B130 | 7 | A1163 |
| 15 | A547 | 20 | A283 | | A1203 |
| 16 | A1134 | | A939 | 14 | A1331 |
| | A1151 | | A1170 | | A1331 |
| 17 | B346 | | A1202 | 14.15 | A655 |
| 19 | B611 | | A1383 | | A879 |
| 20.21 | A638 | | B1075 | 16 | B555 |
| 20 | A1327 | 3/13 | A651 | 21-22 | A886 |
| | B606 | 28 | A790 | 22 | A1087 |
| 21 | A406 | | A887 | | B510 |
| | A638 | | A890 | 3/6 | B614 |
| 6/4 | A651 | | A994 | 9 | B1098A |
| 8 | A1218 | | B667 | 13 | B579 |
| 14 | A887 | | B1310 | 17 | A1066 |
| 16 | A423 | | B1402 | 18 | B1370B |
| 7/1 | A895 | 4/4 | A919 | 4/2 | B711 |
| | A951 | | B239 | 9.10 | A1135 |
| 8 | A967 | | B323 | 11 | A123 |
| 10 | B414 | | A1162 | | A143 |
| 8/9 | B714 | 6 | A970 | 11-16 | B1098 |
| 10/3-6 | A926 | 5/6 | A850 | 13 | A1166 |
| 4 | A426 | 12 | A306 | 17 | A355 |
| | A1139 | 14 | A955 | 22 | B711 |
| | B182 | 16 | A1063 | 22-24 | A1138 |
| | | 17 | B687 | | B627 |
| | | 22 | A938 | 22-25 | B406 |
| | | 24 | A914 | | |
| | | | A1019 | | |

EPHÉSIENS

| | | | | | |
|-------------|--------|------------|--------|-------------------|-------|
| Ephésiens | | 3/20 | A842 | 3/12-15 | B711 |
| 4/24 | B379 | | A895 | 4/2 | A1419 |
| 26 | A951 | | A955 | | |
| 5/29 | A1019 | 4/7 | A1127 | 1 THESSALONICIENS | |
| 32 | B682 | | A1159 | | |
| 6/11.13 | A922 | | A1454 | 2/5.6 | A582 |
| 12 | A922 | | B614 | 5 | A1239 |
| | A698 | | B626 | 12 | B419 |
| | B507 | | B642 | | B711 |
| | B627 | | B1154 | 4/5 | B711 |
| 13-16 | B507 | 9 | B131 | 4/11 | B651 |
| 17 | A759 | | | 15.16 | B886 |
| | A842 | COLOSSIENS | | 15 | B694 |
| | A1218 | | | 16 | A467 |
| | A1370 | 1/9-13 | B510 | | A1150 |
| | A1371 | 9-12 | B711 | | A1442 |
| | B507 | 13 | B583 | 5/5 | A943 |
| 19 | A135 | | B614 | 17 | A930 |
| 24 | B715 | 16 | B1079 | | A1003 |
| | | 18 | A502 | | |
| PHILIPPIENS | | | A1135 | 2 THESSALONICIENS | |
| 1/23 | A1147 | 20 | A878 | 2/3-4 | A146 |
| | A1438 | | B642 | 3/2 | A375 |
| 27 | B542 | 26 | B1314 | 4/16 | A791 |
| 2/2 | B131 | | A619 | | |
| 5 | A922 | 28 | B1098B | 1 TIMOTHÉE | |
| 7 | A502 | 2/3 | A894D | | |
| | A838 | | A335 | 1/17 | A503 |
| | A1130D | | A338 | 2/3 | A974 |
| | B398 | | A882 | 4 | A1074 |
| | B510 | | A1066 | | B26 |
| 8 | B67 | 9 | B687 | | B455 |
| | B323 | 14 | A1134 | 5 | A875 |
| | B1274 | | A629D | | B467 |
| 15 | A674 | | A655 | 6 | B578 |
| 17 | A903A | 15 | A879 | 15 | A1410 |
| 3/11 | B1074 | 3/5 | A311 | 3/16 | A546 |
| 12 | A286 | | A706 | 4/8 | A1063 |
| | A1062 | | A743 | 6/8 | A1422 |
| 13 | A955 | | A879 | 12 | B543 |
| | B227 | | A979 | | |
| 13.14 | A358 | | A1170 | 2 TIMOTHÉE | |
| 14 | A286 | | A1230 | | |
| | A358 | | A1379 | 1/9 | A1163 |
| | A1242 | | B1366 | 15 | B511 |
| 17 | A914 | 5-6.8.9. | B1371C | 18 | B646 |
| 19 | A327 | 9.10 | B711 | 2/19 | B1086 |
| | A743 | 9-10 | B711 | 3/1-4 | A938 |
| | A1150 | 9-12 | B711 | 4/3 | B1207 |
| | B1130 | 11 | A894BC | 5.8 | A175 |
| 20 | A443 | | B667 | 9 | B511 |

| | | | | | |
|---------|-------|---------|---------|----------|-------|
| TITE | | 9/7 | A1118 | 3/2 | A1406 |
| | | 11 | A382 | 4/3 | A995 |
| 2/13 | B74 | 26 | A1163 | | A1310 |
| | B579 | 10/1 | B1254 | 5 | A606 |
| | B694 | 6 | B323 | 7 | A926 |
| | | 28 | A943 | 11 | A971 |
| | | 34 | A1014 | 15 | B1415 |
| HÉBREUX | | 11/1 | A335 | 5/16 | A590 |
| | | | A374 | | A1295 |
| 1/3 | B467 | | A382 | | |
| 11 | B1131 | | A487 | 1 PIERRE | |
| 12 | B1134 | | A910A | | |
| 14 | B715 | | A1186 | 1/3 | A598 |
| 2/9 | B1362 | | A1223 | | A1306 |
| 10 | B306 | | A1411 | 6 | A591 |
| | B579 | 5 | A1238 | | A1298 |
| | B1334 | 13 | B1074A | | A1306 |
| 14 | A879 | 26 | B1150B | 8 | A1127 |
| | A911 | 39 | B1074A | 10 | A150 |
| | A922 | 12/1 | A1419 | | A1311 |
| | B106 | | B170 | 10.11 | A603 |
| 15 | B90 | | B431 | | A610 |
| | B166 | 2 | A699 | 11 | A614 |
| 3/6 | A638 | | A1374 | 20 | A619 |
| 4/10 | A1127 | | B230 | 24 | B1415 |
| | B1074 | | B306 | 2/2 | A1123 |
| 12 | A582 | | B447 | 3 | A539 |
| | A583 | | B630 | 9 | A327 |
| | A862 | | B1334BC | | A939 |
| | A1291 | 6 | A1187 | 11 | A1379 |
| 13 | A583 | 9 | A230 | 12 | B651 |
| | A1291 | 14 | A955 | 21 | B242 |
| 14 | A1134 | | A1062 | 22 | A518 |
| | B230 | 23 | A511 | | B291 |
| | B643 | 13/8 | A1182 | 4/6 | A283 |
| | B1363 | | B123 | | A815 |
| 5/9 | B639 | | | | A1202 |
| 14 | A382 | | | 17 | A627 |
| | A1123 | JACQUES | | | A638 |
| 16 | B579 | | | | A1327 |
| 6/20 | A1135 | 1/2.3.4 | A594 | 18 | A627 |
| | A1139 | 2 | A907 | | A638 |
| | B230 | 2.3.4 | A1299 | | A639 |
| 7/3 | A118 | 5 | B422 | | A783 |
| | A1379 | 17 | A247 | | A1327 |
| | B1138 | | A470 | 5/8 | A926 |
| | B1142 | | A606 | | B466 |
| | B1143 | | A906 | | |
| 10 | B1327 | 2/19 | A939 | | |
| 19 | A1147 | | A967 | 2 PIERRE | |
| 8/3 | B1139 | 20 | A939 | | |
| 7 | B1098 | | B678 | 1/4 | A906 |
| 13 | B1119 | 20-26 | A522 | | A1194 |

| | | | | | |
|----------|-------|-------|-------|--------|-------|
| 2 Pierre | | 3/1 | B1091 | 4/8.16 | B618 |
| 1/4 | B467 | 2 | A286 | 18 | A287 |
| | B610 | | A287 | | A874 |
| | B639 | | A1162 | | A978 |
| 19 | B646 | | A1194 | | A1071 |
| 2/21 | A826 | | B614 | 20 | A1194 |
| 22 | A1038 | 9 | A279 | | B403 |
| 3/10 | B379 | 15 | A942 | 5/19 | B627 |
| | B415 | 16 | B619 | | |
| | | 4/1-3 | B498 | | |
| | | 3 | B499 | | |
| 1 JEAN | | 8.16 | A967 | JUDE | |
| | | | A1074 | 6 | A291 |
| 1/5.7 | A283 | | A1386 | 23 | A294 |
| 2/1 | A951 | | B403 | | A1202 |
| 15 | A1002 | | B614 | | B423 |

NOMS ANCIENS

Abélard, Pierre 390s.
Albin 77
Alexandre d'Alexandrie 73
Alexis I 373
Ambroise de Milan 399–402
Ammonius Saccas 79, 225
Anastase I d'Antioche 226, 319
Anastase le Bibliothécaire 344s.
Anastase du Sinaï 68, 70, 73, 90, 159, 226, 259
André de Crète 163
(Ps.-) Andronicus 78
Anne Comnène 372s.
Anselme de Cantorbéry 176, 237
Antipater de Bostra 163s.
Apollinaire de Laodicée 76, 261
Aristote 53, 66s., 79, 355s.
Arius Didyme 62, 76–78
Athanasie d'Alexandrie 73s., 164, 235, 268, 402
Augustin 274, 360, 362, 399s.

Barsanuphe 311, 314
Basile 85, 136, 319, 395, 398s.
Bessarion 102

Cassius Dio 67
Charles le Chauve 344–346
Cicéron 78, 309, 349
Clément d'Alexandrie 13, 63–71, 74, 76–79, 201, 310s., 321
Clément de Rome 64, 69–71, 191
(Ps.-) Clément 65, 69

Constant II 136, 217
Cyrille d'Alexandrie 76, 215, 228, 235
Cyrus d'Alexandrie 39–42, 48

Démétrius de Vienne 72
(Ps.-) Denys l'Aréopagite 31, 37–49, 51s., 54–57, 86, 104, 124, 128, 161, 168, 174, 226, 286–289, 291, 293–295, 299, 304–308, 319, 333, 344–348, 350–352, 355, 362, 366, 368–371, 394, 398
Denys d'Halicarnasse 66
Diadoque de Photicée 29–35, 75s., 85
Didyme 159, 168
Diogène Laerce 78
Duns Scot 175–177, 182

Epiphane 73
Euloge d'Alexandrie 235
Euphrasius le Sophiste 72
Eusèbe de Césarée 68s., 71s.
Eusthate d'Antioche 66, 72s.
Evagre le Pontique 30–33, 37, 51, 69, 128, 295, 302, 312, 314, 360

Galien 371
Germain I 313
Grégoire Acindyne 261
Grégoire le Grand 360
Grégoire de Nazianze 13, 17, 32, 38, 42, 48, 51–59, 85s., 104, 124, 135, 145, 159s., 162–164, 196, 203, 210, 235, 254, 319, 351–353, 357–359, 388, 391, 394s., 398

- Grégoire de Nysse 17, 33s., 51–59, 69, 74–76, 79, 86, 159, 179, 183, 226, 235, 270, 277, 282, 312–318, 323–325, 327, 329, 334–337, 350–352, 358, 362, 366, 370, 392, 395, 397s.
- Grégoire Palamas 161, 169, 261, 265
(Ps.-) Grégoire Thaumaturge 163
Guillaume de Moerbeke 365
- Héraclite 33
Héraclius I 40
Héric d'Auxerre 354
Hesychius 76
Hilduin 346
Hippolyte de Rome 168
Homère 65–67, 79
Honorius I 40, 210–212
- Ignace de Loyola 32
Irée de Lyon 65, 68, 71s., 74, 161s., 191, 282, 310
Isaac le Sébastocrator 365–373
Isidore de Péluse 87
Isocrate 69
Ives de Chartres 394
- Jamblique 373
Jacques de Saroug 163s.
Jean (moine) 311, 314
Jean de Césarée 225
Jean Chrysostome 69, 235
Jean Climaque 29, 69
Jean Damascène 61, 175, 178, 204, 265, 393
Jean Italos 373
Jean Philopon 79, 368s., 370
Jean Scot Erigène 97, 99, 105–108, 343–364, 398
Jean de Scythopolis 37–39, 41–43, 344, 394
Jérôme 71s., 73, 311s.
Justin Martyr 61, 65, 71s., 74, 163, 191
Justinien 311s., 314
- Léon le Grand 40, 226, 399
Léonce de Byzance 37, 225s., 229, 231s.
Léonce le Scholastique 225
(Ps.-) Longinus 66
- (Ps.-) Macaire 32–35
Marcel d'Ancyre 73
Martin I 111, 113, 119s., 136, 217
- Melissa 65
Michel III 343
- Némésius d'Emèse 61, 74s., 145, 226, 247, 249, 251
Nicolas I 343
Numénios 33
- Origène 15, 17, 34s., 37s., 51, 67, 128, 174, 181s., 248s., 253, 270, 295, 309–318, 320–323, 325, 327, 329, 335, 337, 366, 392
- Paul de Samosate 224
Pélage 401
Philodème 65
Philon d'Alexandrie 35, 69
Photius 71, 99, 104–106, 139s., 142s., 145, 147s., 346, 399
Pierre Lombard 390
Pierre le Diacre 341
Platon 53, 66, 225, 270, 311s.
Plotin 54, 62, 66, 76, 154, 225
Plutarque 69
Pollux 65–68, 77
Porphyre 33, 54, 225, 373
Proclus 39, 226, 365s., 370s.
Pyrrhus de Constantinople 118, 132–135, 159s., 217, 223, 232, 389, 392s., 396
- Raoul Glaber 354, 364
Rufin 311, 321
- Serge de Constantinople 40–42, 132, 160, 209–211, 227, 232
Sévère d'Antioche 176, 228, 235
Socrate 73
Sophrone de Jérusalem 40–42, 52, 308, 397
Stobée 75–78
Syméon le Nouveau Théologien 286
- Théodore I 118–120
Théodore de Pharan 114, 117, 225
Théodore de Raïthou 227
Théophane 100
Théophile d'Antioche 35
Thomas d'Aquin 61s., 79, 178, 237
Tyconius 362

AUTEURS MODERNES

- Aagaard, A. M. 286s.
 Altaner, B. 140, 317s.
 Anrich, G. 310, 312
 Antoniotti, L. M. 178
 Argyriou, A. 290

 Balthasar, H. U. von 6, 13, 19, 29, 31,
 34–35, 37s., 42, 130, 132, 160, 175–
 177, 180, 197, 199, 229s., 240, 242,
 244, 246, 277, 279, 281, 288s., 290s.,
 296, 302, 315–318, 320s., 345, 376,
 378, 394, 396, 399
 Bardenhewer, O. 140
 Bardy, G. 85
 Barnard, M. 70s.
 Bartelink, G. J. M. 136
 Barth, K. 317
 Baur, F. Ch. 396
 Beck, H. G. 140, 239
 Beierwaltes, W. 226
 Bellini, E. 38, 397
 Benz, E. 62
 Berdiaev, N. 180
 Berthold, G. 395
 Besançon, A. 283
 Boojamra, J. 279
 Bornert, R. 288, 293s., 299, 301
 Bouëssé, H. 174, 177, 181
 Bouyer, L. 176–179, 182
 Bracke, R. 63, 95, 99, 101, 103, 347
 Brightman, R. 52
 Broglie, Guy de 182
 Burghardt, J. 53

 Canart, P. 90, 97–99, 104
 Cappuyns, M. 107, 344, 348, 350
 Caspar, E. 111–113, 118s.
 Ceresa-Gastaldo, A. 30, 123
 Chirat, H. 32
 Christe, Y. 364
 Classen, P. 363
 Combefis, F. 58, 83–91, 101, 142s., 284,
 348
 Contreni, J. J. 344
 Cosentini, Fr. 105

 Cristianì, M. 356
 Croce, V. 247, 249s., 258, 273

 Daley, B. 240, 392
 Dalmais, I.-H. 98, 128, 154, 197, 250,
 263, 290, 300, 326, 360
 Daniélou, J. 53, 313, 325
 Declerck, J. 33s.
 De Sanctis, G. 105
 Devreesse, R. 86, 94, 101, 103
 Diekamp, F. 52, 74, 314
 Disdier, M.-Th. 91
 Dobschütz, E. von 87
 Dörrie, H. 85, 225
 Dondaine, H. 344
 Dorival, G. 94
 Doucet, M. 132, 160, 209–212, 215, 218
 Dräseke, J. 69, 76, 350, 356, 359
 Duquoc, Ch. 237
 Dutton, P. E. 107, 354, 364

 Edsman, C. M. 312
 Elert, W. 225, 227
 Epiphanovič, S. L. 87, 197, 387
 Escribano-Alberca, I. 311

 Flambard, R. 348s.
 Florovskij, G. 196s., 206, 324, 387, 395
 Follieri, E. 90
 Fox, W. 67
 Franchi De' Cavalieri, P. 100
 Freud, S. 275, 282

 Gaith, S. 313, 318
 Gale, Th. 104, 363
 Gamillscheg, E. 99, 103
 Gardthausen, V. 102
 Garitte, G. 89
 Garrigues, J.-M. 30, 33, 136, 154, 162,
 164, 171, 174, 178, 254, 265, 289, 350,
 355s., 359
 Gauthier, R. 62, 78s.
 Gianelli, G. 86–89
 Gilson, E. 358
 Girard, R. 275

- Guista, M. 75–78
 Grabmann, M. 390
 Grillmeier, A. 224s., 276
 Grumel, V. 216, 229, 232, 314s., 323, 325
 Guillaumont, A. 32, 360
- Harl, M. 94
 Harnack, A. von 376, 396
 Harvey, W. W. 72
 Hausherr, I. 30, 32, 256, 274, 277s.
 Hefele, C. 39
 Hegel, G. W. F. 176, 179–181, 381
 Heinzer, F. 62, 160, 169, 171
 Helmer, S. 225s.
 Henry, R. 105
 Holtzmann, H. J. 310
 Horn, H. J. 312
 Houssiau, A. 191
 Hunger, H. 95
- Irigoin, J. 102
 Isaak, D. 365–367, 370, 373
 Ivánka, E. von 240, 325s., 395
- Jaeger, W. 33
 Jeanneau, E. 97, 102, 104, 347, 349,
 351, 354, 357, 362, 398
 Joannidis, B. 206
 Joannou, P. 373
 Jolif, Y. 62, 79
 Jugie, M. 400
- Karo, G. 94
 Kirch, C. 211
 Kresten, O. 99, 103
 Kretschmer, P. 67
 Kuhn, T. S. 223s.
 Kuttner, St. G. 394
- Lackner, W. 313, 318
 Lake, K. S. 100
 Lampen, W. 287, 292
 Latte, K. 76
 Lebon, E. 228
 Leclercq, H. 39
 Le Guillou, M. J. 30, 161
 Leroy, J. 33
 Léthel, F. M. 24, 135, 154, 160, 165s.,
 207
 Lietzmann, I. 94, 100
 Lossky, V. 54, 197s., 397
- Mahieu, G. 86
 Mai, A. 73
 Margunios, M. 325
 Maric, J. 396
 Martelet, G. 176, 182
 Marx, K. 280
 Maschke, R. 67
 Massuet, R. 72
 Mathew, G. 148
 McKitternick, R. 345
 McNicholl, A. 153
 Méhat, A. 311
 Mercati, G. 94
 Metz, J. B. 383s.
 Meyendorff, J. 286s., 396
 Meyvaert, P. 347
 Michaud, E. 314s., 334
 Miquel, P. 32, 273, 303
 Müller, G. 309s.
- Némeshégy, P. 311s.
 Nestle, W. 65
 Nissiotis, N. 197
 Norden, E. von 145
 Nygren, A. 126
- Oehler, F. 85, 98, 102, 108, 348
 O'Meara, J. J. 362
 Osborn, E. F. 321
 Otis, B. 395
 Otto, St. 232
 Owens, I. 356
- Pegon, J. 30, 32
 Pelikan, J. 389, 398
 Pépin, J. 358
 Peterson, E. 32
 Pétridès, S. 345
 Pierres, J. 118
 Plagnieux, J. 55
 Podskalsky, G. 373
 Pohlenz, M. 69, 71
 Popovič, J. 206
 Prado, J. J. 62, 78, 159
 Prestige, G. L. 400
- Quasten, J. 73
- Rahner, K. 34, 169s., 375, 379–383
 Richard, M. 94, 99, 120, 225
 Richardson, C. 311
 Riché, P. 345

- Riedinger, R. 87s., 121, 160
 Riedmatten, H. de 224
 Riou, A. 13s., 17, 23, 30, 34s., 154, 162,
 174, 194s., 200s., 204, 206, 268, 288s.,
 298–300, 355s., 359
 Rizzo, J. J. 365–367, 370
 Rocques, R. 295, 361, 395s.
 Rouéché, M. 227
 Rödiger, R. 67

 Scheidweiler, F. 73s.
 Schendel, E. 311s.
 Schermann, Th. 391, 399s.
 Schmid, E. G. 76
 Schmöle, K. 310
 Schnorr von Carolsfeld, F. 87
 Schönborn, Ch. 41, 308, 313
 Schrenk, G. 67
 Schulz, H. J. 289
 Schwalm, P. 173
 Schwartz, E. 73, 112
 Scrima, A. 273
 Seeck, O. 72
 Senebier, J. 103
 Sheldon-Williams, I. P. 350, 356, 359
 Sherwood, P. 13, 38, 42s., 57, 85, 97s.,
 102, 105–108, 118, 124, 128, 160, 197,
 216, 230–232, 247, 249, 287, 289, 296,
 307, 317, 323–326, 335, 348, 355s.,
 360, 388, 393, 397–398, 401
 Siclari, A. 247
 Siniscalco, P. 311
 Spanneut, M. 73

 Spitzer, L. 137
 Stählin, O. 68, 70
 Stegmüller, F. 391
 Steitz, G. E. 287, 292
 Straubinger, H. 175
 Studer, B. 240
 Stuiber, A. 140, 317s.
 Susemihl, L. 79

 Tatakh, B. N. 101
 Teilhard de Chardin, P. 176
 Theodorou, A. 198
 Théry, G. 348
 Thunberg, L. 30–33, 95, 229, 263s., 274,
 277, 290, 295s., 302s., 355, 378, 401

 Usener, H. 145
 Uthemann, K.-H. 70s., 75, 223, 319

 Viller, M. 29, 31, 33, 315, 360
 Vogel, M. 29, 31, 33, 37, 242, 274, 277–
 279, 287, 289, 292s., 297s., 300, 306,
 308, 360

 Wagenmann, J. A. 175
 Wallace-Hadrill, J. M. 345
 Weiss, G. 226
 Wendebourg, D. 161
 Weser, H. 52
 Wifstrand, A. 67

 Zahn, Th. 69
 Zwitek, G. 30

TEXTES DE MAXIME LE CONFESSEUR

Acta

PG 90, 120 D: 207

121 B: 217

124 B: 217

132 C: 259

137 D: 119

144 A: 218

152 D: 211

165 D: 218

Amb. Io.

En général 97–108, 343–364

Prol., PG 91, 1064 A: 242

7, 1069 A: 325

1069 B: 356

1069 C – 1072 A: 180

1072 AD: 356

1072 B: 264

1072 BC: 252

1072 C: 356

1073 B – 1076 A: 356

1076 C: 10, 98, 331

1076 CD: 254

1077 A: 262

1080 A: 263, 372

1080 BC: 327

1081 A: 13s.

1081 C: 252, 263

1081 D – 1084 A: 187, 242

1084 B: 354

1084 BC: 359

1084 C: 203

7, 1084 CD: 295

1084 D: 188

1085 C – 1089 D: 329

1088 AB: 330

1088 B: 188

1088 C: 203, 331

1088 D: 358

1092 BD: 189

1092 D: 268

1097 AD: 201

1097 BD: 185, 196

1097 C: 204

1100 A – 1101 C: 231, 370

8, 1104 BC: 256

10, 1108 A: 367

1112 D – 1113 A: 369

1113 A: 371

1113 B: 356, 359

1113 BC: 189, 267, 306s.

1117 – 1124: 22

1121 A: 248

1128 BC: 354

1129 – 1132: 19

1132 C: 354

1132 D: 299

1133 B – 1134 A: 369

1133 CD: 253

1133 D – 1136 A: 247s.

1136 A: 254

1136 AD: 369s.

1137 AC: 369

1140 A: 269

- | | |
|---|---|
| <p>10, 1140 CD: 271 1144 C: 271 1145 A: 248 1148 A: 267 1148 A – 1149 A: 105 1149 BC: 269 1153 C: 356 1156 C – 1157 A: 354 1165 D: 300, 328 1164 BC: 248, 354 1172 A: 262, 270 1176 D – 1177 B: 356 1180 C: 355 1188 D – 1189 A: 248 1189 A: 250 1189 AB: 247 1189 C: 249 1189 D: 250 1192 AB: 251 1192 C: 249 1193 B: 259</p> <p>11, 1205 D: 248</p> <p>15, 1216 A – 1221 B: 242 1220 A: 356</p> <p>20, 1237 A: 401 1237 BC: 333 1240 A: 326</p> <p>21, 1244 D: 301 1245 A – 1248 A: 354 1252 B: 334 1253 CD: 299, 301 1256 C: 300</p> <p>22, 1257 AB: 14, 250</p> <p>23, 1257 C – 1260 A: 356 1260 C: 263</p> <p>24, 1261 B – 1264 B: 57</p> <p>27, 1268 C – 1272 A: 218s.</p> <p>31, 1273 D – 1281 B: 20 1276 B – 1281 B: 242 1277 CD: 318 1280 A: 328 1280 BC: 206 1280 D: 169, 206</p> <p>33, 1285 C – 1288 A: 289, 296, 353, 1288 A: 307</p> <p>37, 1293 B: 390 1297 A: 248</p> <p>40, 1304 BC: 57</p> | <p>41, 1304 D: 185, 388 1304 D – 1305 B: 185s., 357 1304 D – 1308 C: 202 1304 D – 1313 B: 242 1305: 262 1305 – 1308: 267 1308 BD: 186s. 1308 D: 168, 193 1309 CD: 167 1309 C – 1312 A: 329</p> <p>42, 1316 B – 1320 A: 242s. 1324 C: 231 1325 D – 1336 B: 325 1328 A: 325 1329 A: 263 1329 AB: 338 1333 AC: 242 1333 BC: 169 1336 B: 389 1345 D: 95 1345 D – 1348 A: 187, 354 1345 D – 1349 A: 170s., 401</p> <p>44, 1361 A – 1365 C: 242</p> <p>45, 1356 AB: 354</p> <p>46, 1356 C: 392 1357 A: 255</p> <p>47, 1357 D – 1361 A: 360s. 1360 CD: 271</p> <p>50, 1369 B: 370</p> <p>53, 1373 B: 334, 336</p> <p>55, 1377 C: 355</p> <p>60, 1385 BC: 271, 307, 359</p> <p>65, 1392 AD: 336s.</p> <p>67, 1396 B – 1404 C: 106 1400 A: 248 1401 B: 248</p> <p>71, 1412 BC: 256 1412 CD: 354 1413 CD: 19</p> <p>Amb. Th. <i>En général</i> 97 – 99, 100, 101, 104 – 106, 347s.</p> <p>Prooem., PG 91, 1032 AB: 18 1032 B: 231</p> <p>1, 1036 A: 394 1036 C: 394</p> |
|---|---|

- 2, 1037 C: 216
- 3, 1040 B: 193
- 4, 1041 C – 1045 C: 245
1044 B: 52, 328
1044 CD: 231
1044 D: 376
- 5, 1048 D – 1049 A: 267
1048 D – 1057 C: 42 – 49
1052 B: 227
1052 D: 215s.
1053 B: 227, 376
1056 A: 245
1056 C: 377
1056 C – 1060 D: 397
1056 D: 227
1057 B: 264
1060 A: 378
1060 AB: 134

Ascet.*En général* 100s., 123, 128

- 2, PG 90, 913 A: 402
- 10, 920 B: 171
- 13, 921 BC: 23
- 23, 929 AB: 33
- 27 – 31, 932 C – 936 D: 334
- 32, 937 AC: 127
- 42, 953 B: 127, 401

Cap. Theol.*En général* 96, 100s., 123

- I, 8 – 9, PG 90, 1085 C: 369
30, 1093 CD: 31
35, 1096 CD: 190
45 – 47, 1100 BC: 331
48, 1100 C – 1101 A: 266
48 – 49, 1100 C – 1101 A: 264
48 – 50, 1100 C – 1101 B: 369s.
51, 1101 C: 16
55, 1104 C: 303
56, 1104 C: 16
66, 1108 AB: 16, 132, 206
67, 1108 B: 132, 190s., 200
82, 1116 B – 1117 A: 369
89, 1120 C: 301
90, 1120 C: 301
93, 1121 AB: 299

- II, 7, 1124 D – 1125 C: 55
14, 1132 A: 130s., 302
18, 1133 B: 269
23, 1136 AB: 15, 168, 201, 243, 300
24, 1136 B: 17
25, 1136 BC: 17, 167, 170, 201
29, 1137 CD: 300
36, 1141 C: 300
37, 1141 C: 297
41, 1144 AB: 297
44, 1145 B: 297
46, 1145 B: 299
58, 1149 C: 297
60, 1149 CD: 297
1152 A: 131
74, 1157 D – 1160 B: 131s.
99, 1172 D: 32

Cap. XV (CPG, Nr. 7695)*En général* 100s.**Carit.***En général* 96, 100s.**Prol.** (éd. CERESA-GASTALDO, p. 48):
124, 128

- I, 9 (52): 369
10 (52): 31, 125
11 (52): 125
25 (58): 332, 339
61 (72): 328
71 (76) 126, 129, 242, 332
77 (78): 368
78 (80): 368
81 (80): 368
96 – 100 (86 – 88): 368
100 (88): 30, 124
- II, 6 (92): 125
16 (96): 125
28 (104): 32
48 (116): 125
49 (116): 126
56 (120): 125
65 (124): 273
- III, 18 (150): 250
20 (150 – 152): 32
24 (154): 369
25 (154): 95, 265, 367
29 (156 – 158): 328

- III,** 32 (158): 53
 66 (174): 125
 67 (176): 125
 71 (176): 126
 82 (182): 273
 96 (190): 125
 97 (190): 30
 99 (190): 124s.

- IV,** 4 – 5 (194 – 196): 263
 9 (198): 262, 369
 30 (206): 125
 47 (212): 125, 375
 90 (234): 30
 96 (236): 33

Comput.

En général: 100s.

Ep.

2 ad Th. (éd. CANART): 97, 104
 I,5: 52

- 1,** PG 91, 364–392: 100s.
 368 AB: 257
 368 D: 257
 376 C: 256
 380 D: 334
 381 B: 334
 381 D: 334
 381 D – 384 A: 334, 336
 385 C – 388 A: 334
 389 AB: 334s.
 389 B: 339
- 2,** 397 BC: 186
 401 B: 188s.
 404 B: 307
- 4,** 413–420: 100s.
 416 A – 417 A: 334s.
- 6,** 424–432: 100s.
- 7,** 433–440: 100s.
- 8,** 440–445: 100s.
- 9,** 445–449: 100s.
 445: 268
 456 C: 193
- 10,** 452 AB: 258
- 11,** 453–457: 100s.
- 12,** 460–509: 100s.
 465 C: 388

- 12,** 485 B: 228
 488 A – 489 D: 229s.
 493 AB: 228
 493 D: 228
 496 AC: 228
 500 C: 228
 501 A: 216

- 13,** 509–533: 100s.
 516 D – 517 A: 229s.
 517 AB: 176
 517 AC: 230, 245
 517 C: 231, 388
 524 D – 525 A: 216
 525 D – 528 B: 230
 528 C: 228–230
 528 C – 532 C: 230
 532 D – 533 A: 398s.

- 14,** 540 AB: 258

- 15,** 544–576: 100s.
 544 D – 553 C: 218s.
 549 A – 553 C: 231
 552 A: 160, 221
 553 D – 556 A: 220, 231
 556 A: 160, 220
 556 B: 231
 556 D – 557 C: 231
 557 A: 227
 560 A: 228, 231
 560 AC: 183
 565 D: 219
 572 C: 231
 572 D – 573 A: 228
 573 A: 2150., 218

- 19,** 589–597: 100s.
 592 C: 231
 593 A: 231
 593 B: 232
 596 BC: 273

- 24,** 612 BC: 334

- 43,** 640 BC: 173

- 44,** 644 C – 645 B: 242

Expos. in Ps. 59

PG 90, 856–872: 100s.
 857 A: 322

Myst.

PG 91, 657–717: 83, 100s.

Prol., 660 D – 661 A: 288

664 D: 24

664 D – 665 A: 253

664 D – 665 D: 15

2, 669 BC: 368

5, 672 D – 676 A: 367s.

676 D – 681 B: 368s.

681 B: 190

6, 684 AC: 298

7, 685 BC: 323

14, 692 D – 693 B: 334

19, 696 BC: 54

21, 696 D – 697 A: 288, 305

23, 700 D – 701 C: 55

701 B: 307

701 BC: 191

24, 704 D – 705 A: 288, 304s.

709 C: 288, 306

712 A: 24s., 299

Opusc.

1, PG 91, 9–39: 100s.

12 C – 13 A: 216

20 AB: 369

33 A: 98, 106

34 AB: 254

36 CD: 218

37 BC: 244

2, 40–45: 100s.

3, 45–46: 100s., 212

45 D: 265

48 A: 244

48 BD: 24

4, 56–61: 100s.

5, 64–65: 100s.

64 BC: 232

64 D – 65 A: 229

6, 65–69: 101, 123, 212, 236

68 A: 217, 228

68 CD: 135, 165, 167s.

68 D: 208, 214, 217, 228

7, 69–89: 100s., 212

72 B: 326

77 BC: 162

80 C: 218

84 BC: 245

84 CD: 228

7, 84 D: 218, 397

85 D – 88 A: 220

88 C: 391

8, 89–112: 100s.

93 C: 328

96 A: 228

96 D – 97 A: 377

97 A: 228

101 C – 104 A: 232

9, 112–132: 100s.

116 C – 117 D: 232

117 B: 390

117 CD: 218

121 AB: 217, 220

128 C: 218

10, 136 AB: 400

137 AB: 244

13, 145–149: 101, 219s.

14, 149–153: 101

15, 160 C: 217, 220

161 A: 52

164 BC: 245

165–168: 399

169 A: 217

169 AB: 228

180 C: 389

16, 184–212: 212

188 AD: 393

189 A: 389

189 C – 192 A: 378

192: 265

192 B – 197 A: 244s.

196 B: 227

197 C – 205 C: 232

201 AB: 227

204 BC: 227

205 AB: 227, 244

205 AC: 220s.

205 BC: 217

17, 212 D: 231

19, 220 B: 245

221 A: 52

224 A: 250

224 AB: 217

224 D: 388

20, 232 A: 220

237 AC: 245

240 C: 162

245 A: 390

22, 257 B – 260 D: 215
260 B: 388

23, 264–265: 264
264 A: 244
264 B: 227
265 D – 268 A: 53

26, 275–280: 63–79
277 C: 31

27, 280 D – 281 B: 159

Or. dom.

PG 90, 872–910: 100s., 123, 128,
147–155
873 AC: 150–152
873 C – 876 A: 16
873 CD: 168, 201
873 D: 173
876 AB: 169
876 B: 57, 170
876 B – 881 A: 149
876 C: 159, 172
876 CD: 57s., 161s., 245
877 C: 288
877 D – 880 A: 245
880 B: 129
881 AB: 149
884 A – 905 B: 149
884 B: 58
884 C: 56, 58
884 C – 885 A: 58
885 D: 58s.
888 A: 24
888 B: 58
888 D – 889 A: 129s.
889 C: 271
889 CD: 58s.
892 A – 893 B: 56
892 D – 893 A: 129
897 A – 900 D: 129
905 BC: 152
905 BD: 150
905 D: 171, 192
905 D – 908 D: 150
908 BC: 273

Pyrroh.

PG 91, 288–353: 100s., 123
289 AB: 217, 221
289 BC: 133, 228
292 A: 211

PG 292 B: 213
292 BC: 393
296 C: 389
297 D – 300 A: 133s.
300 A: 227
300 C: 389
301 B: 53
301 C: 31, 216, 225
301 D: 208
304 C: 53
305 A: 225
308 C – 309 A: 244
312 AC: 134
317 C: 63s., 69
320 BC: 162
320 CD: 389
324 D: 53
325 A: 53
329 C – 332 A: 207
333 D – 336 B: 232
341 B: 134
341 C: 216
344–348: 396
345 B: 228
345 D: 216, 227
345 D – 348 A: 220, 231
348 A: 228
348 CD: 159s.
349 AB: 253

Qu. dub.

En général: 85–96

1, PG 90, 785 C: 86
5, 789 AB: 86
10, 792 B: 33s.
792 B – 793 A: 85, 335
13, 796 AC: 86, 315, 323, 392
16, 797 B: 300
797 B – 800 A: 91
20, 801 B: 56, 178, 254s.
32, 812 C: 255
34, 813 B: 400
37, 816 C: 90
41, 820 A: 85, 288, 304
43, 820 C: 91–93
44, 820 C – 821 A: 91–93
49, 824 BD: 91
55, 828 BC: 85

- 57, 829 AB: 85
 61, 833 B: 85
 833 BC: 297
 68, 841 D – 844 A: 87
 69, 844 A: 87
 70, 844 AC: 87
 73, 815 C – 818 A: 335
 79, 856 B: 87
 80–81 (EPIFANOVIČ, 26s.): 87
aliae (trad. mss.): 91–95
- Qu. Thal.**
En général: 100s., 105, 139–147, 347s.
- Prol. des Schol.**, éd. LAGA-STEEL
 ll. 12–20: 369
 30–34: 369
- Introductio**, ll. 1–3: 281
 3–5: 284
 8–18: 367–369
 74–76: 369
 157–170: 368s.
 173–183: 369s.
 209–219: 279, 370
 227–228: 370
 227–251: 276
 251–260: 274
 303–304: 370
 309–314: 370
 310: 280
 312–319: 279s.
 327–353: 316, 355
 338–349: 282
 345–349: 368s.
 351–353: 319
 355: 279
 372–381: 281
 427–429: 280
- Schol.*, ll. 1–9: 367
 20–22: 368
 23–25: 369
 27: 369
- 1, 5–6: 277
 18–33: 277s.
 26–31: 141, 144
- 2, 22–26: 58
 23–26: 162
 26–29: 331
- 3, 27–29: 142s.
 5, 9–26: 275
 9–44: 355
 34: 248
- 6, 14–16: 33
 21–23: 171
 26–28: 145
- 10, 52–68: 32
- 11, 22–24: 334
 28–31: 334
 33–38: 334
- 15, 7–27: 332
 33–40: 333
 47–50: 333
- 16, 6–12: 143
 7: 142
- 17, 14, 16: 141
- 19, 7–30: 19s.
- 20, 6–17: 19
- 21, 2–114: 316
 86–107: 245
 108–112: 316, 319
- 22, 4–16: 15s., 174, 195
 6–16: 242
 33–46: 333
 35: 33
 37–49: 203
 64: 320
 69–74: 336
 89–94: 202
 90–98: 401
 104: 33
 108–109: 33
- schol.*, 1–6: 195, 201
 11–17: 195s., 201
 28–31: 202
 42–43: 367
 42–53: 368
- 23, 71–84: 328
- 28, 42: 392
 70–90: 248
 83–90: 253
 17–50: 296s.
- 35, 34–38: 248
- 36, 30–44: 297
- 38, 36: 142

- 39, 59-61: 106
 41, 33-52: 355
 42, 7-13: 401
 43, 6-9: 316, 319
 6-73: 316
 45-47: 368
 48-53: 280
 47, 139-142: 145s.
 183-188: 330
 224-227: 330
 48, 35-87: 355
 50, 46-54: 301
 52, 89-95: 256
 115-117: 368
 53, 26-30: 248
 54, 121-124: 145
 237-238: 248
 367-382: 145
Schol., 152-155: 196
 55, 88: 144
 125-134: 277
 138-139: 277s.
 58, PG 90, 593 A: 277
 596 C: 279
 600 C: 278
Schol., n^{os} 22-24, 604 A: 278
 59, 604 D: 368
 608 BD: 368s.
 608 C - 609 C: 370
 609 A: 271
 609 BC: 339
 613 C: 269
 613 D: 200
 616 D: 368
Schol., n^o 7-8, 617 D: 369
 n^o 14, 620 B: 368
 60, 620-625: 15
 620-621: 266
 620 B - 625 D: 194s., 198, 243
 620 C: 183, 201, 300
 621 AB: 168, 175, 177, 179, 185,
 200, 251s.
 621 AC: 183s.
 621 B: 191, 204
 621 BC: 22s., 251
 621 C - 624 A: 369
 621 D: 201

- 60, 624 A: 303
 624 BC: 162
 624 D: 184, 201
Schol., n^o 1, 625 C: 201
 n^o 2-3, 625 D: 369
 61, 628 A: 277
 628 AB: 278s.
 628 B: 256, 277
 629 A: 283
 629 D - 632 A: 274
 632 C: 281
 632 CD: 283
 633 B: 279
 633 CD: 281
 636 B: 281
 636 D: 300
 636 D - 637 A: 283
 63, 665 A - 698 B: 355
 668 C: 330
 672 BC: 171
 672 C: 400
 676-677: 19
 677 B: 301
 681 CD: 248
 684 A: 202s., 205
Schol., n^o 35, 692 B: 201, 205
 n^o 36, 692 B: 193, 205
 64, 693 C: 392
 700 AB: 328
 712 A: 328
 713 B: 300
 725 C: 203, 307
 728 A: 25
 728 C: 248
 65, 756 D: 248
 757 D: 253
Schol., n^o 44, 781 C: 270

Qu. Theop.

En général: 99

PG 90, 1400 D: 203

Vita (BHG 1234)

En général: 103s., 106

OPERA DUBIA vel STURIA

Anim.

En général: 103

Cap. 500

I, 8, PG 90, 1181 A: 18

IV, 10–11, 1308 BC: 278

IV, 43, 1324 BC: 205

Dial. Trin. 1–3

En général: 100s., 103

In Div. Nom.

2, 3, PG 4, 352: 263

In Eccl. Hier.

6, 6, PG 4, 173 A: 312

In Epp. Dion. Ar.

4, PG 4, 536 A: 396

In Porph.

éd. ROUËCHE, JÖB 23 (1974), 70, 3:
227

Loci comm.

3, PG 91, 740 B: 68

59, 980 C: 68

SUJETS PRINCIPAUX

Adoption filiale 20, 35, 169ss., 173ss.
 ἁγάπη 20ss., 32, 35, 125s., 151, 242, 254, 263ss.

Anthropologie 18, 30, 52, 59, 223ss., 261ss.

Apocatastase 86, 309ss., 392

Christologie (v. aussi Logos, union hypostatique) 34, 38ss., 59, 132ss., 207ss., 215ss., 223ss., 235ss., 358, 395

Connaissance de Dieu (v. aussi γινῶσις) 22, 33, 129, 397s.

Création 15, 20, 174, 178, 195, 337, 339

Divinisation 23s., 35, 49, 149, 170, 174, 182ss., 193ss., 208, 226, 267ss., 304ss., 347, 358, 377, 389, 401s.

Écriture sainte 19ss., 85, 130s., 165ss., 290s., 295ss., 353ss., 389s.

– interprétation allégorique 129ss., 279s., 298s., 319ss.

Église 21, 24, 290, 383s.

Énergie 39ss., 133ss., 216ss., 232s., 264ss.

– é. théandrique 39ss., 47ss., 396

Eschatologie 255, 269ss., 275, 309ss.

Eucharistie 285ss.

Expérience 32, 34s., 273s., 283, 291, 302s.

Grâce (v. aussi divinisation, sotériologie) 20ss., 25, 33, 187, 191s., 267

γινῶσις 17s., 31, 58, 125, 269, 297s., 302s., 371

Image et ressemblance 30, 33, 95, 170s., 187, 243s., 263ss., 305ss.

Liberté humaine 30s., 171, 174, 178ss., 187ss., 213s., 227, 235ss., 244ss., 257, 310ss., 382, 401

Liturgie 288ss.

Logos (v. aussi Christologie)

– incarnation du L. 13, 18, 20ss., 38ss., 43, 161s., 173ss., 193ss., 243, 267, 296ss.

– L. et λόγοι 13ss., 19ss., 130s., 190, 263, 290, 296s., 301, 372

λόγος – τρόπος 24s., 43, 45ss., 128, 133, 154, 160, 184s., 212, 266

Monoénergisme 39ss., 118s., 223, 225, 227, 231ss., 243, 344

Monothélétisme 24, 135, 207ss., 225, 233, 344, 392s.

Mystère pascal 16, 132, 190s.

Nature et grâce 58, 181, 201ss., 270, 338s., 401

Œuvres de Maxime

– style littéraire 113ss., 123ss., 139ss., 147

– tradition manuscrite 83, 85ss., 98ss.

- | | |
|---|---|
| <p>– traduction latine 105ss., 111ss., 343ss., 398</p> <p>Opération, v. énergie</p> <p>Origénisme 13ss., 174, 180, 247ss., 295, 308, 309ss., 360, 393</p> <p>Philosophie grecque 14, 33, 38, 42, 49, 53s., 57, 61ss., 128, 225s., 247, 249, 308, 355s., 365ss., 395</p> <p>Providence 14s., 20, 183, 195, 205, 247ss., 295, 297, 367</p> <p>Récapitulation cosmique (v. aussi apocatastase) 22s., 176, 183, 185ss., 242s., 252, 267, 322, 357</p> <p>Sotériologie 43, 193, 199, 235ss., 239ss., 257</p> | <p>Spiritualité de Maxime 29, 34, 151, 255, 273ss., 360s.</p> <p>Θεολογία – οἰκονομία 24, 48, 55, 57s., 159ss., 215ss.</p> <p>Trinité (v. aussi Θεολ. – οἶκ.) 48, 52ss., 128, 208, 304, 399s.</p> <p>Union hypostatique 22s., 46s., 149s., 166, 183, 188s., 194, 196, 200ss., 208, 213, 215ss., 223ss., 242, 250, 266, 375ss.</p> <p>Volonté</p> <p>– divine 13ss., 24, 35, 56s., 135, 178ss., 183</p> <p>– humaine 24, 30s., 35, 41, 61ss., 129, 133ss., 208ss., 232s., 235ss., 244, 252, 254, 264s., 268, 337ss., 393</p> |
|---|---|

ONT PARU DANS LA MÊME COLLECTION

- I. LEONHARD WEBER: Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung. xii-288 S. (1947). vergriffen
- II. ANDREAS SCHMID O. S. B.: Die Christologie Isidors von Pelusium. xx-114 S. (1948). Fr. 9.—
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN: Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. xii-180 S. (1949). vergriffen
- IV. KARL FEDERER: Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii-144 S. (1950). vergriffen
- V. ALOIS MÜLLER: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. xviii-242 S. (1955). Fr. 20.—
- VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P.: Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle. 172 p. (1952). épuisé
- VII. HUBERT MERKI O. S. B.: 'Ομοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. xx-188 S. (1952). vergriffen
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER: Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix-196 S. (1953). vergriffen
- IX. MARK DORENKEMPER C. PP. S.: The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix-234 p. (1953). out of print
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O. E. S. A.: Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii-189 p. (1954). épuisé
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O. P.: Ricerche sulla Cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico. x-186 p. (1956). Fr. 14.—
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap.: Les Missions Divines. De saint Justin à Origène. xiii-194 p. (1958). épuisé
- XIII. FRANZ FAESSLER O. S. B.: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. xviii-242 S. (1958). vergriffen
- XIV. IVO AUF DER MAUR O. S. B.: Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. xvi-205 S. (1959). Fr. 15.—
- XV. OTHMAR PERLER: Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer XII). 96 S. (1960). Fr. 8.50
- XVI. JEAN-LOUIS MAIER: Les Missions Divines selon saint Augustin. x-226 p. (1960). Fr. 18.—

- XVII. CHARLES WILLIAM NEUMANN S. M.: *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose.* xvi-280 p. (1962). Fr. 22.—
- XVIII. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap.: *La Cristologia di Tertulliano.* xiv-213 p. (1962). Fr. 20.—
- XIX. JEAN-LOUIS MAIER: *Le Baptistère de Naples et ses mosaïques. Etude historique et iconographique.* xii-175 p. Avec 12 planches (1964). Fr. 23.—
- XX. JOHN EDWARD CHISHOLM C. S. Sp.: *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. I, Introduction.* xvi-222 p. (1967). Fr. 25.—
- XXI. JOHN EDWARD CHISHOLM C. S. Sp.: *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians. Vol. II, The First Critical Edition of the Text.* x-249 p. (1980). Fr. 52.—
- XXII. DIRK VAN DAMME O. P.: *Pseudo-Cyprian, Aduersus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt.* xix-200 S. (1969). Fr. 25.—
- XXIII. Sr. Dominique Cuss, F. C. J.: *Imperial Cult and Honorary terms in the New Testament.* 168 p. (1974). Fr. 25.—
- XXIV. CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, O. P.: *L' Icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325-787).* 245 p. (1976). (2^e édition 1978.) épuisé
- XXV. JOHN KEVIN COYLE: *Augustine' «De moribus ecclesiae catholicae». A Study of the Work, Its Composition and Its Sources.* xxxvi-466 p. (1978). Fr. 70.—
- XXVI. FELIX HEINZER: *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor.* 214 S. (1980). Fr. 44.—
- XXVII. *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2-5 septembre 1980. Edités par FELIX HEINZER et CHRISTOPH SCHÖNBORN.* 438 p. (1982). Fr. 70.—

Printed in Switzerland

