Revue des Sciences Religieuses

Aux sources de la voie négative

Marie-Anne Vannier

Citer ce document / Cite this document :

Vannier Marie-Anne. Aux sources de la voie négative. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 72, fascicule 4, 1998. Voies négatives II. pp. 403-419;

doi : 10.3406/rscir.1998.3459

http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1998_num_72_4_3459

Document généré le 03/06/2016

Abstract

The via negativa was not introduced by Denys the Areopagite, even if he took a prominent part in its definition. Coming from the platonic tradition, it was used, for the first time, by Philo of Alexandria to account for the transcendence of God. Afterwards, the Cappadocians and particularly Gregory of Nyssa made use of it again in their controversy with Eunomius, in order to explain that God's nature is unknowable, but, at the same time, Gregory of Nyssa made it become the « method » of mystical theology. It was this method which Denys took up once again and systematized, using the contribution of Platonic thought. In this way, he influenced the mystical theology of the Middle Ages.

Résumé

La voie négative n'a pas été introduite par Denys l'Aréopagite, même si celui-ci a joué un rôle déterminant dans sa formulation. Issue de la tradition platonicienne, elle a été utilisée, pour la première fois, par Philon d'Alexandrie pour rendre compte de la transcendance de Dieu. Ce sont, ensuite, les Cappadociens et, en particulier, Grégoire de Nysse qui l'ont reprise dans la polémique contre Eunome, afin de montrer que l'essence de Dieu est inconnaissable, mais, dans le même temps, Grégoire de Nysse en a fait la « méthode » de la théologie mystique. C'est cette méthode que Denys a reprise en la systématisant, à partir de l'apport platonicien et il a ainsi influencé la théologie mystique médiévale.

BY: $ = creative commons

Revue des sciences religieuses 72 n° 4 (1998), p. 403-419

AUX SOURCES DE LA VOIE NÉGATIVE

D'emblée, on attribuerait volontiers à Denys l'Aéopagite l'initiative de la voie négative, d'autant qu'il a, ensuite, fortement marqué le Moyen Age, tant oriental qu'occidental (1). Force est, pourtant, de constater que cette méthode existe avant lui. On la rencontre aussi bien, à certains moments, dans la mystique juive (2) que chez Clément d'Alexandrie, chez les Cappadociens, chez Jean Chrysostome, chez Augustin (3)..., ainsi que chez Platon et les néoplatoniciens (4), en particulier : Plotin, Porphyre, Proclus et Damascius. Sans doute y a-t-il eu une influence de Platon sur les Pères (5) et sur la Kabbale (6), mais cette influence ne supprime pas une autre source de la voie négative : la Bible. Ces deux sources se retrouvent dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie (7) qui réalise en quelque sorte le passage entre le judaïsme alexandrin et la pensée patristique et qui introduit la notion d'incompréhensibilité divine, laquelle sera ensuite reprise par Jean Chrysostome, par exemple (8). C'est là, en effet, la caractéris-

(1) Cf. *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1997, p. 227-579.

(2) G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1973 ; *La mystique juive*, Paris, Cerf, 1985, p. 37-72.

(3) Nous ne citerons pas toutes les études sur la question. Nous nous contenterons de renvoyer à : R. MORTLEY, *From word to silence*, Bonn, t. I et II, 1986 et, pour Augustin à V. LOSSKY, « Les éléments de théologie négative dans la pensée de S. Augustin », *Augustinus Magister* I, Paris, 1958, p. 575-581 et D. CARABINE, « Negative theology in the thought of S. Augustine », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992), p. 5-22. Nous en avons également brièvement traité dans : *Creatio, conversio, formatio chez Augustin*, Fribourg, Ed. Universitaires, 2e éd. révisée, 1997, p. 161-164.

(4) R. MORTLEY, *op. cit.*, p. 274.

(5) E. VON IVANKA, Plato christianus. *La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, Paris, PUF, 1990 ; S. LILLA, « Le platonisme et les Pères », *DECA*, t. I, p. 2047-2074.

(6) M. IDEL, « La kabbale juive et le platonisme au Moyen Age et à la Renaissance », *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), p. 87-117.

(7) D. CARABINE, *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition : Plato to Eriugena*, Louvain, Peeters, 1995, p. 191-221.

(8) Cf. J. DANIÉLOU, « L'incompréhensibilité de Dieu d'après S. Jean Chrysostome », *Recherches de science religieuse* 37 (1950), p. 176-194.

Persée creative commons

tique même de la voie qui met en évidence le caractère ineffable de Dieu.

Reste cependant une question de vocabulaire : faut-il, alors, parler de théologie négative, de voie négative, d'apophase ou d'aphairèsis ? D'après Pierre Hadot (9), « il serait peut-être préférable de parler d'apophatisme (du grec *apophasis*, négation) ou de méthode aphairétique (du grec *aphairesis*, abstraction) plutôt que de théologie négative. Car si l'on appelle traditionnellement « théologie négative » une méthode de pensée qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable, il devrait en résulter logiquement que la théologie négative niât de son objet la divinité même, puisqu'il s'agirait encore d'une détermination concevable (10) ». Telle est justement la raison pour laquelle nous avons choisi, tant pour le thème de ce numéro que pour celui de notre recherche, le titre de *voie négative*, qui rejoint la théologie (11) sans en constituer le tout. Le terme d'apophatisme, qui se substitue à celui d'aphairèsis au IV^e^ siècle (12), conviendrait également, mais il présente l'inconvénient d'être plus énigmatique et d'en rester à la négation, alors que les voies négatives envisagent le plus souvent la négation comme un moment qui demande à être dépassé, ce qui implique une dimension dialectique.

Nous en resterons, dans cet article, à la perspective chrétienne et nous explorerons seulement les sources de la voie négative, afin de mieux en faire ressortir l'enjeu.

I. L'ORIGINE PLATONICIENNE

1. Platon

Traditionnellement, on fait remonter la voie négative à Platon et plus précisément au *Parménide* qui passait, chez les néoplatoniciens, pour renfermer « le secret de la philosophie de Platon » (13). C'est, en effet, dans la première hypothèse du *Parménide* que l'on trouve

(9) P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981, p. 85.

(10) C. GUÉRARD développe la même idée dans : « La théologie négative dans l'apophatisme grec », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 68 (1984), p. 183 et 199.

(11) Ainsi que les différentes approches religieuses : voir les articles d'Eric Geoffroy et d'Yves Labbé.

(12) P. HADOT, *op. cit.*, p. 188-191.

(13) J. TROUILLARD, « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », *Etudes néoplatoniciennes*, Neuchâtel, 1973, p. 9.

la première expression élaborée de la voie négative, à tel point qu'E.R. Dodds y voit « un exposé lucide de la célèbre voie négative » (14). De fait, Platon explique, dans cette première hypothèse (141e-142a) que « *l'Un ne participe d'aucune façon à l'être (...). L'Un n'est donc d'aucune façon (...). L'un n'est pas un et l'Un n'est pas (...). A lui n'appartient aucun nom ; il n'y en a ni définition, ni science, ni sensation, ni opinion* ». En d'autres termes, l'Un est inconnaissable et ineffable. « Platon veut mettre à distance toute signification (...). Une telle négation serait double. Elle serait négation de l'affirmation, puis négation de la négation. Elle découvrirait non le rien qui s'oppose au tout comme son absence, mais le *rien du tout et du rien lui-même.* Au lieu de conduire à une rue bouchée, elle introduirait à une avenue ouverte sur l'infini » (15), ce qui sera, ensuite, repris, d'une autre manière, dans la tradition mystique.

Dans la conclusion de cette première hypothèse, Platon ne fait, cependant, pas œuvre de novateur. Il reprend et réinterprète la thèse de Parménide (16), ainsi que celle développée par Gorgias dans son *Traité de l'Etre ou de la Nature* : à savoir que « rien n'est » (17).

De plus, il avait préparé cette thèse dans ses dialogues antérieurs : dans le *Phèdre* (250b), où il dit que « Justice, Sagesse, tout ce qu'il y a de précieux encore pour des âmes, ne possèdent aucune luminosité dans les images de ce monde-ci » et où il renvoie au mystère ; dans le *Cratyle* (400d), où il souligne qu'il y a « une manière, la meilleure de toutes : ce serait de dire que nous ne savons rien des dieux » et dans le *Timée* (28c), où il rappelle qu'il est difficile de trouver le démiurge. Mais, c'est surtout au livre VI (509b) de la *République* et dans le *Banquet* (211b) qu'il explique que le Bien et le Beau transcendent tout et qu'ils sont même au-delà de l'essence. Ainsi écrit-il dans le *Banquet* : « Cette beauté, il se la représentera plutôt en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de la forme ». Rien ne peut lui être comparé. Or, « le *Parménide* renforce les négations du *Banquet*, et cela de deux manières. Tout d'abord, il explicite l'idée οὐδέ τις ἐπιστήμη en montrant qu'aucune forme de connaissance n'est possible : ni la science proprement dite (par démonstration), ni la connaissance conjecturale, ni la connaissance sensible. En second lieu, joint aux propositions qui précèdent

(14) E.R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One*, p. 133.

(15) J. TROUILLARD, *art. cit.*, p. 21.

(16) Cf. B. CASSIN, *Parménide, Le Traité anonyme* De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire, Lille-Paris, Presses Universitaires de Lille, 1980.

(17) Cf. B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995 ; S. BRETON, *La pensée du rien*, Kampen, Pharos, 1992, p. 100-104.

immédiatement (depuis 141e), ce passage précise que (...) l'Un échappe à toute espèce de connaissance » (18), comme le fait aussi la *Lettre VII*.

On comprend donc que le *Parménide* soit considéré comme fondateur pour la voie négative (19), même si cette dernière a déjà été esquissée auparavant (20). Il l'est d'autant plus qu'il a servi de référence aux néoplatoniciens qui ont ensuite largement contribué à formuler la voie négative.

2. Les néoplatoniciens (21)

Pour ce faire, ils sont partis d'un commentaire du *Parménide* de Platon, à l'exception de Plotin. Mais ce dernier a retenu l'intuition principale de Platon pour définir l'Un, comme inconnaissable et ineffable (22). Recherchant dans la *VI^e Ennéade*, 9 (9), 3-4 ce « qu'est l'Un et quelle nature il a », il conclut que l'*Un « n'est pas quelque chose*, puisqu'il est avant toute chose ; *il n'est pas non plus un être* ; car l'être a une forme qui est celle de l'être, mais ce terme est privé de toute forme, même intelligible (...). *Si l'on parle avec exactitude, il ne faut en dire ni ceci ni cela* (...). La plus grande de ces difficultés, c'est que nous ne le comprenons ni par la science, ni par une intuition intellectuelle, comme les autres intelligibles, mais par une présence supérieure à la science ». L'Un échappe par sa transcendance même. « Comment alors parler de lui ? – Nous pouvons parler de lui, mais non pour l'exprimer lui-même. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée. – Comment parler de lui, si nous ne le saisissons pas lui-même ? – C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. *Nous disons ce qu'il n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est* » (23). Ainsi Plotin souli-

(18) A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, Paris, Gabalda, 1954, p. 85-86.

(19) R. MORTLEY, *op. cit.* t. II, p. 274 ; A. SÉGUY-DUCLOS, *Le Parménide de Platon*, Paris, Belin, 1998, p. 179-193. Voir aussi : G. LAFONT, « Le *Parménide* de Platon et saint Thomas d'Aquin. L'analogie des Noms divins et son arrière-fond néoplatonicien », in : *Analogie et dialectique*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 53-91.

(20) Cf. Y. COURTEL, « La pensée du rien ou de l'apparence », *Revue des sciences religieuses* 67/4, p. 23-35 ; B. CASSIN, *L'effet sophistique*.

(21) Nous n'envisagerons pas Aristote, qui se caractérise par la voie affirmative et qui définit le premier moteur comme la pensée de la pensée.

(22) J.M. RIST, *Plotinus. The road to reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967, p. 21-52 ; R. MORTLEY, *op. cit.*, p. ; D. O'MEARA, « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », *Revue de théologie et de philosophie* 122 (1990), p. 145-156 ; *Plotin. Une introduction aux* Ennéades, Fribourg, Ed. Universitaires, 1992, p. 71-78 ; D. CARABINE, *op. cit.*, p. 103-153.

(23) *Ennéade* V, 3 (49), 14.

gne-t-il le paradoxe qui consiste à pouvoir développer un discours sur l'Un, mais non à le connaître. « Et c'est là que réside l'innovation plotinienne : la théologie ne peut être que négative » (24). La négation devient par elle-même un exercice à reprendre sans cesse. Elle n'est toutefois pas une fin en elle-même, mais elle contribue à la remontée anagogique acheminant vers la fusion avec l'Un.

Reprenant les principales intuitions de Platon, développées par Plotin, à savoir que le principe, qu'il nomme « Dieu » est indicible et innommable » (25), Porphyre les intègre dans un *Commentaire sur le Parménide de Platon*, dont il ne nous reste que quelques fragments. Comme ses prédécesseurs, Porphyre souligne la supériorité de la théologie négative (26), qui est la plus apte à rendre compte de la nature de son objet. Mais, à la différence de Plotin, il « dépasse la théologie négative par une théologie d'apparence privative, et attributive : par une théologie affirmative » (27). Ce sont ses thèses qui, par l'intermédiaire de Marius Victorinus, influenceront Augustin, plus encore que celles de Plotin.

Proclus (28) en tient également compte dans son *Commentaire sur le Parménide*, qui va jusqu'à la fin de la première hypothèse, et dont le livre VI est reconnu comme déterminant pour l'apophatisme (29). Il souligne que « nous aurons tort de nous servir, à propos de l'Un, des affirmations ; il faut plutôt utiliser les négations des choses inférieures (...), car il transcende toute composition et toute participation (30). Mais Proclus « confronte ensuite la négation théologique et la négation mystique » (31), montrant, qu'en son domaine, l'intellect est efficace, mais, lorsqu'il s'applique à l'Un, il passe à un autre mode de connaissance : « Par l'hénade supérieure à ce qui est pensant, l'intellect est rattaché à l'Un et, par cette union, connaît l'Un, le non-être par le non-être. Ainsi il connaît négativement l'Un. En conséquence, il possède deux sortes de connaissances : l'une en tant qu'intellect, l'autre en tant qu'il s'enivre, comme on l'a dit, et s'anime d'un transport divin par le nectar ; l'une en tant qu'il est, l'autre en

(24) C. GUÉRARD, *art. cit.*, p. 188.

(25) I. Folio 91r ; IX. Fol. 92r, éd. P. HADOT, in : *Porphyre et Victorinus*, t. II, Paris, Etudes Augustiniennes, 1968, p. 65.

(26) X. Fol. 92v.

(27) C. GUÉRARD, *art. cit.*, p. 193.

(28) Cf. W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Francfort, 1965, p. 339-382 ; J. TROUILLARD, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, 1972 ; *La mystagogie de Proclus*, Paris, 1982.

(29) E. BRÉHIER, « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec », *Revue de métaphysique et de morale* 26 (1919), p. 443-475.

(30) *In Parmenidem* VII, col. 1073, 30-1074, 1.

(31) C. GUÉRARD, *art. cit.*, p. 197.

tant qu'il n'est pas. De telle manière que l'intellect si célébré a l'une de ses connaissances négative et l'autre affirmative (32) ». A la différence de ses prédécesseurs, Proclus n'en reste pas à la négation, il réintroduit la voie affirmative, tant dans le domaine de la connaissance qu'à l'intérieur même de la négation qui devient l'expression de la mystique. On comprend, dès lors, que Denys l'Aréopagite lui ait beaucoup emprunté (33).

Reste un dernier auteur, peu connu : Damascius, dont nous avons un commentaire complet de la deuxième partie du *Parménide* (34) et chez qui « la méthode apophatique devient la plus radicale (...). Alors que Plotin disait que l'on ne peut penser le principe, mais que l'on peut en parler, Damascius déclare que l'on ne peut parler du principe, on peut seulement dire que l'on ne peut en parler » (35). La négation est, dès lors, complète et risque de se supprimer elle-même ou du moins de conduire à l'impasse.

Au contraire, la voie négative n'est qu'un moment, tant chez Platon que chez ses successeurs. C'est « une technique d'abstraction, propre au platonisme grec (...), une méthode inspirée des efforts des mathématiciens pour saisir des notions abstraites » (36). La voie négative (37) manifeste les limites de la raison et reconnaît la transcendance. Mais elle n'a pas le sens qu'elle prend dans l'Ecriture.

II. Le tournant philonien

Sans doute la voie négative n'est-elle pas la clef de l'Ecriture, elle est même le contraire de l'affirmation du Dieu créateur et sauveur, mais elle intervient dans l'Ecriture, tant pour manifester la transcendance de Dieu (38), en Exode 3, 14 par exemple (39), sa différence avec les créatures (40), que pour évoquer la kénose de Dieu dans la mort du Christ, la folie de la croix (1 Co 1, 22).

---

(32) *In Parmenidem*, col. 1079-1080.

(33) Cf. E. des Places, « La théologie négative du Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age », *Studia Patristica* XVII, t. I, Oxford, Pergamon Press, 1982, p. 87-88.

(34) Cf. J. Combes, *Etudes néoplatoniciennes*, Grenoble, J. Millon, 1996, p. 63-187.

(35) P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 189.

(36) R. Mortley, *op. cit.*, t. II, p. 274-275.

(37) Cf. H. Armstrong, « Negative Theologie », *Downside Review* 95 (1977), p. 176-189.

(38) Cf. J. Briend, *Dieu dans l'Ecriture*, Paris, Cerf, 1992, p. 91-126.

(39) Voir aussi Isaïe 42, 8 ; 43, 10-13...

(40) Voir le livre de Job.

« Tout le sens de la théologie négative change, en effet, dès que l'on entre dans l'espace biblique » (41). Elle s'applique, non plus à un principe abstrait mais à Dieu lui-même, qu'il est difficile de connaître et qu'il importe de distinguer des idoles. D'autre part, « au lieu d'un exercice méthodique de plongée en soi, on s'ouvre à une attitude d'adoration échappant à toute méthode (...). Abraham devient l'archétype de cette double attitude » (42).

Philon d'Alexandrie est le premier à avoir effectué ce rapprochement entre l'Ecriture et le platonisme. Pour ce faire, il s'inspire du *Parménide* de Platon et du livre VI de la *République*, où il trouve le concept de transcendance (43). Tout en étant influencé par Platon, il s'appuie plus encore sur les textes de l'Ecriture qu'il commente et il introduit la notion d'*incompréhensibilité* de Dieu pour rendre compte du caractère unique et transcendant de Dieu. Ainsi écrit-il dans le *De mutatione* (II, 119) : « Ne pense pas que l'être qui est véritablement l'Être soit compris par personne. En effet, nous n'avons en nous aucun instrument qui nous permette de nous le représenter, ni la sensation, car il n'est pas sensible, ni l'esprit ». Cependant, Moïse, « qui entra dans la ténèbre où était Dieu » (Ex 20, 21) (44), en a une certaine perception. C'est sur cette perception que Philon réfléchit. Il écrit : « Moïse désire insatiablement voir Dieu et être vu de lui, en sorte qu'il lui demande de lui montrer clairement sa réalité difficile à comprendre, pour échanger ses incertitudes contre une foi ferme. Et dans sa ferveur, il ne se relâche pas dans sa recherche, mais tout en sachant qu'il aime une chose difficile à atteindre ou mieux inaccessible, il s'y efforce cependant. Il pénètre alors dans la ténèbre où Dieu se trouve, c'est-à-dire dans les notions cachées et sans forme sur l'Etre. En effet, la cause n'est ni dans le temps, ni dans le lieu, mais transcende le temps et le lieu... C'est ainsi que l'âme amie de Dieu, lorsqu'elle cherche ce qui est l'Être dans son essence en vient à une recherche invisible et sans forme. Et c'est de là que lui advient le plus grand des biens, à savoir de comprendre que *Dieu, selon son essence, est incompréhensible à toute créature* et de voir cela même qu'il est invisible » (*De Posteritate Caini* 13-15). L'incompréhensibilité de Dieu, telle que Philon la présente, n'est pas le dernier mot, elle est relayée par l'amour qui donne une certaine forme de connaissance. « Les expressions peuvent être platoniciennes et annoncer Plo-

(41) H.U. VON BALTHASAR, *La Théologique II. Vérité de Dieu*, Namur, Culture et Vérité, 1995, p. 101.

(42) *Ibid.*

(43) D. CARABINE, *op. cit.*, p. 208. Il le réinterprète dans les *Quaestiones et solutiones in Genesim* II, 54 ; dans les *Legum allegoriae* II, 1 ; dans le *De somnis* I, 184 ; dans le *De mutatione nominum* 7-8...

(44) PHILON, *De vita Mosis* I, 158.

tin. La réalité est bien celle du Dieu vivant de la Bible » (45). La connaissance seule ne peut l'atteindre, l'amour y supplée.

Cependant, Philon ne commente pas directement la distinction qui existe entre le nom de la substance et le nom de la miséricorde, lors de la révélation de Dieu à Moïse au Sinaï, quand « Dieu dit à Moïse : « Je suis celui qui est » (Ex 3, 14) et aussitôt après : « Yahvé, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous » (Ex 3, 15). Toutefois il explique qu'il « suffit à l'intelligence d'apprendre qu'il existe une cause de l'univers, mais s'efforcer d'aller plus loin et de faire des conjectures sur son essence ou sa nature, c'est naïveté puérile (...). Seul le sillage de Dieu est accessible au sage » (*De Posteritate Caini* 167-168). Dieu n'est pas radicalement inaccessible, mais il ne révèle à l'être humain que ce qu'il lui est nécessaire de connaître. C'est également là le thème de la *Shi'ur Qoma*, de la forme de Dieu, qui sera largement développée dans la mystique juive, que Philon reprend à sa manière pour montrer comment Dieu se manifeste. Il n'esquisse pas encore la distinction entre la théologie et l'économie, comme le feront les Cappadociens, mais il est vrai également qu'il se situe dans le cadre de l'Ancienne Alliance.

En fait, Philon s'attache à faire ressortir la radicale transcendance de Dieu, la différence entre le créateur et les êtres créés, comme cela apparaît dans le *De somnis* I, 184, où il écrit : « L'incréé ne ressemble à rien parmi les choses créées, mais il les transcende si complètement que même la plus pénétrante intelligence demeure loin de le saisir et doit confesser son impuissance ». On peut mesurer d'après ce texte la distance qui sépare Philon de Platon. La radicale transcendance à laquelle il se réfère n'est pas celle d'un principe abstrait, mais de Dieu lui-même et plus précisément du créateur (46), qui est fondamentalement différent du créé. Les Pères reprendront et développeront sa perspective dans leur présentation de la voie négative. Ainsi Grégoire de Nysse, dans la *Vie de Moïse*, n'est-il pas sans s'inspirer de Philon, de plus il est amené à développer la voie négative pour répondre à Eunome, qui refusait l'incompréhensibilité de Dieu. Compte tenu de l'élaboration qu'il propose de la voie négative, on peut se demander si son apport sur la question n'est pas aussi déterminant ou même plus décisif encore que celui de Denys, tout en étant également marqué (quoique, dans une moindre mesure que Denys) par le platonisme (47).

---

(45) J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, Fayard, 1958, p. 148.

(46) *De opificio mundi* 23 ; 172.

(47) Cf. Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996, p. 13-19.

III. Qui a elabore la voie negative : Gregoire de Nysse ou Denys ?

Même si Denys apparaît le plus souvent comme le « théoricien » de la voie négative, il n'en demeure pas moins que Grégoire de Nysse a joué un rôle important dans sa formulation, même s'il est parfois laissé pour compte. De plus, il a également marqué le Moyen Age, même occidental, par l'intermédiaire de Jean Scot Erigène qui a traduit ses œuvres.

1. La voie négative chez Grégoire de Nysse

La lutte contre Eunome, qu'il a entreprise dès 380 à la suite de son frère Basile (48), a été pour lui un catalyseur. Eunome se faisait, en effet, l'écho de la tradition platonicienne qui avait compris l'absolue transcendance de Dieu, principe premier, inengendré, mais qui ne reconnaissait pas la génération du Fils, ni la procession de l'Esprit (49). En le mettant en question, Grégoire de Nysse se devait de dégager l'originalité du christianisme face au platonisme qu'il connaissait bien. Ainsi a-t-il écrit deux sortes d'ouvrages : d'une part, son grand traité, en trois livres, réfutant directement Eunome où il met en question la métaphysique d'Eunome et lui oppose la théologie trinitaire (livre I). Au livre III, il complète cette réflexion par une métaphysique du créé et une christologie (50), et il l'avait préparée, au livre II, par une philosophie du langage, où il montre que, dans la foi, il est possible d'approcher l'être de Dieu. D'autre part, il écrit un groupe d'ouvrages, constitué par la *Vie de Moïse*, les *Homélies sur le Cantique des Cantiques* et *sur les Béatitudes*, où il développe, à l'encontre d'Eunome, une voie négative, à l'intérieur même du christianisme.

Dans la *Vie de Moïse*, Grégoire de Nysse est assez proche de Philon, mais il propose aussi des intuitions personnelles décisives : telle la notion d'*épectase*, de progrès perpétuel, qu'il introduit en prolongement de la voie négative. Ainsi écrit-il : « C'est là réellement voir Dieu que de ne jamais trouver de satiété à ce désir. Mais il faut, regardant toujours à travers ce qu'il est possible de voir, être enflammé du désir de voir davantage par ce qu'il est déjà possible de voir. Et ainsi nulle limite ne saurait interrompre le progrès de la montée vers Dieu, puisque d'un côté le Beau n'a pas de borne et que

(48) Cf. Basile de Césarée, *Contre Eunome*, SC 299 et 305 ; B. Sesboué, *S. Basile et la Trinité*, Paris, Desclée, 1998.

(49) *Ibid.*, p. 12.

(50) Cf. B. Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur, Culture et Vérité, 1994.

de l'autre la progression du désir tendu vers Lui ne saurait être arrêtée par aucune satiété (...). Tu ne pourras jamais trouver un terme à ta course » (51). Par la référence à cette notion de progrès, Grégoire de Nysse fait figure de novateur, il est aux antipodes de la perspective grecque qui privilégiait la stabilité et s'il maintient la négation, dans la mesure où Dieu n'est jamais atteint, où le progrès est perpétuel (comme le dynamisme du désir), il n'en dépasse pas moins cette négation par une certaine vision de Dieu dans le progrès même, de gloire en gloire. Mais c'est là un horizon, pour ne pas dire un terme, car il s'agit d'une quête infinie, comme le précise Grégoire de Nysse lui-même : « Suivre Dieu où qu'il conduise, c'est là voir Dieu » (52) et c'est par la notion d'épectase qu'il termine la *Vie de Moïse*, substituant ainsi la mystique à la voie négative.

Auparavant, il avait mené à son terme le chemin de la négation, lorsque, reprenant, de manière allégorique, l'ascension du Sinaï par Moïse, il expliquait, en ces termes, ce que signifie l'entrée dans la ténèbre : « Plus l'esprit dans sa marche en avant parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et l'inconnaissable et que là il voie Dieu. C'est en cela que consiste en effet la vraie connaisance de celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre » (53). Dans un premier temps, Grégoire de Nysse évoque le moment négatif de la connaissance : « la nature divine est invisible », radicalement transcendante. Mais ce n'est là qu'un passage. Par une méthode inspirée du platonisme, il en vient à l'expérience mystique qui dépasse largement les cadres du platonisme, dans la mesure où elle atteint à une certaine vision de Dieu qui, en même temps, est perçu comme incompréhensible. Pour en rendre compte, Grégoire de Nysse joue des affirmations et des négations jusque dans la définition de la ténèbre qu'il présente, par un *oxymoron*, comme « Ténèbre lumineuse » (54). Il n'en reste pas à

(51) *Vie de Moïse* 238, SC 1, p. 271.
(52) *Ibid.* 252, p. 281.
(53) *Ibid.* 162-163, p. 211-213.
(54) Cf. V. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 21-41 ; *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 25-37.

la voie négative, mais passe à la théologie mystique (55). Ce texte ne sera pas sans influencer Denys (56), même si lui-même ne le dit pas explicitement et s'il opte pour une interprétation plus intellectualiste dans la *Théologie mystique*.

De plus, Grégoire de Nysse semble mettre un terme à la voie négative, lorsqu'il présente l'âme comme miroir de Dieu. Cela apparaît plus nettement dans les *Homélies sur les Béatitudes* et dans le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (57).

Sur ce plan, la *VI^e Homélie sur les Béatitudes* est particulièrement significative : Grégoire de Nysse, qui est le premier à prendre le texte des Béatitudes comme référence pour une réflexion mystique, part d'un sentiment de vertige devant l'abîme infini de Dieu. Il l'exprime, tout d'abord, en termes poétiques, puis il en précise le sens, en expliquant que « la nature de Dieu en elle-même, en sa propre substance, dépasse toute représentation : nul ne peut l'approcher, elle se dérobe à tout essai de formulation (...). L'être de Dieu transcende tout être » (58). Mais s'il opte radicalement pour la voie négative, qui est la plus apte à rendre compte de l'infini de Dieu, il n'en reste pourtant pas à celle-ci et voit dans l'âme le miroir de Dieu, ce qui l'amène à définir l'être humain comme *capax Dei*, comme susceptible de voir Dieu, dans la mesure où il est en lui-même ; d'où l'affirmation à la fois de l'immanence et de la transcendance de Dieu, de la voie affirmative et de la voie négative, ou encore du passage de la voie négative à la mystique.

Cela apparaît encore plus clairement dans la XI^e *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, où Grégoire de Nysse évoque l'infini de Dieu et l'épectase qui y correspond. Ainsi écrit-il : « Tu vois combien illimitée est la course de ceux qui s'élèvent vers Dieu, combien ce qui est saisi n'est jamais que le commencement de ce qui est au-delà (...). Pour que le sens soit plus clair, je prendrai une image. C'est comme si quelqu'un se tenait auprès de la source que l'Ecriture dit être montée de la terre aux origines et dont l'abondance était telle que toute la surface de la terre en était arrosée. Celui qui s'approche de la source admirera cette eau infinie qui ne cesse de jaillir et de se répandre. Mais il ne saurait dire qu'il a vu toute l'eau : comment pourrait-il voir ce qui est encore caché dans le sein de la terre ? Si bien que, si longtemps qu'il reste près de la source qui jaillit, il en sera toujours aux commencements de la contemplation de l'eau. Car

(55) Cf. J. DANIÉLOU, « Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse », in : « La contemplation chez les Orientaux chrétiens », *Dictionnaire de Spiritualité* 2, col. 1872-1885.

(56) *Théologie mystique* I, 2, 1000 A. Cf. Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 336.

(57) G. HORN, « Le "miroir" et la "Nuée". Deux manières de voir Dieu d'après Grégoire de Nysse », *Revue d'ascétique et de mystique* 8 (1927), p. 113-131.

(58) § 3, trad. J.Y. Guillaumin, G. Parent, Paris, Migne, 1997, p. 84.

l'eau ne cesse de se répandre et de toujours recommencer à jaillir. Ainsi en est-il de celui qui regarde vers la beauté divine et illimitée ; ce qu'il découvre sans cesse se manifeste à lui comme étant absolument nouveau et étonnant par rapport à ce qu'il a déjà saisi : aussi admire-t-il ce qui, à chaque instant se révèle à lui et ne cesse-t-il jamais de désirer davantage, car ce qu'il attend est encore plus magnifique et plus divin que ce qu'il a vu » (59). Dans ce texte, Grégoire de Nysse fait ressortir le paradoxe de la connaissance de Dieu qui, par essence, échappe, mais qui, en même temps, se laisse partiellement atteindre. A elle seule la voie négative serait inopérante, c'est plutôt à l'intérieur de la connaissance que la voie négative s'introduit par l'intermédiaire de l'épectase qui apporte, certes, une connaissance de plus en plus grande, mais qui invite aussi à aller toujours plus loin, à passer à la mystique.

La polémique avec Eunome n'a pas été sans orienter Grégoire de Nysse vers la voie négative, à l'amener à en définir le vocabulaire, mais, à partir de son expérience spirituelle, il a réinterprété et dépassé la voie négative, *stricto sensu*, par la mystique, en particulier par l'intermédiaire de la notion d'épectase. Il a également développé une mystique christocentrique, à travers sa mystique du baptême ou encore dans la *VII^e Homélie sur les Béatitudes*, dans son *Traité de la perfection....*, mais tel n'est pas notre propos ici. Force est cependant de constater que, loin d'en rester à la voie négative, Grégoire de Nysse développe une christologie solide, pour répondre, cette fois, à Apollinaire. Une étude resterait à faire à propos du rapport entre théologie négative et théologie de la croix, mais nous ne pouvons la réaliser dans le cadre de cet article (60).

Quelques années plus tard, Jean Chrysostome a continué à préciser le vocabulaire de la voie négative, « qui restera celui de la théologie – et aussi de la liturgie orientale » (61) et à approfondir le mystère de Dieu, dans ses *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu* et *Sur l'égalité du Père et du Fils*, toujours en vue de réfuter Eunome.

2. La voie négative chez Jean Chrysostome

Dans ses *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu*, il s'inspire beaucoup de Grégoire de Nysse (62), mais il radicalise sa perspective,

(59) *La colombe et la ténèbre*, trad. M. Canévet, Paris, Cerf, 1992, p. 144-146.

(60) Cf. S. BRETON, *Le Verbe et la croix*, Paris, Desclée, 1981 ; A. GOUHIER, « Néant », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 11, col. 71-75.

(61) J. DANIÉLOU, « L'incompréhensibilité de Dieu d'après S. Jean Chrysostome », *Recherches de science religieuse* 37 (1950), p. 178-179.

(62) Comme Grégoire de Nysse l'avait fait dans la *VI^e Homélie sur les Béatitudes*, Jean Chrysostome évoque Dieu en termes d'océan infini...

pour s'attacher essentiellement à la transcendance de Dieu, à son incompréhensibilité. D'épectase, il n'est pas question dans ses *Homélies*. Sur ce plan, Jean Chrysostome serait plus proche de Philon d'Alexandrie que de Grégoire de Nysse. Il va même jusqu'à dire que Dieu est incompréhensible aux anges eux-mêmes. La voie négative est chez lui absolue, comme cela ressort de sa *Première Homélie sur l'incompréhensibilité de Dieu* (63), où il demande : « Que dis-tu ? Ses jugements sont insondables, ses voies impossibles à découvrir, sa paix dépasse toute intelligence, ses dons sont inexprimables, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment n'est pas monté au cœur de l'homme, sa grandeur n'a pas de borne, son intelligence est sans mesure, ainsi tout lui est incompréhensible, et lui seul serait compréhensible ? »

Cependant, Jean Chrysostome n'en reste pas là. En pasteur, il propose la médiation de la foi (64). D'autre part, *les Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu* ne sont qu'une partie de son œuvre, la seule partie négative de son œuvre, même si elles sont complétées par les Homélies *sur l'égalité du Père et du Fils*. Peut-être Denys en a-t-il eu connaissance. En tout cas, leur influence a été moins grande que celle de Grégoire de Nysse et du néoplatonisme (65), dont il se fait l'écho.

3. La voie négative chez Denys l'Aréopagite

Si Denys a été tenu pour l'initiateur de la voie négative (66), cela tient non seulement à l'oubli de ses prédécesseurs, et en particulier de Grégoire de Nysse, et à la reconnaissance de l'influence qui a été la sienne au cours des âges, mais aussi et surtout à la définition qu'il donne de la théologie négative et du rapport qu'il établit entre théologie négative et théologie affirmative dans *La Théologie mystique*. Ainsi écrit-il au chapitre III : « Pour parler affirmativement de Celui qui transcende toute affirmation, il fallait que nos hypothèses affirmatives prissent appui sur ce qui est le plus proche de lui. Mais pour parler négativement de Celui qui transcende toute négation, on commence nécessairement par nier de lui ce qui est le plus éloigné

(63) SC 28 bis, p. 125.

(64) *Homélie II*, p. 149.

(65) E. DES PLACES, *art. cit.* ; S. LILLA, « Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius », in : *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, p. 141-152.

(66) Voir, par exemple, V. LOSSKY, « La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), p. 204-221 ; J.W. DOUGLASS, « The negative theology of Dionysius the Areopagite », *The Downside Review* 81 (1963), p. 115 ; M. CORBIN, « Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985), p. 41-76.

de lui ». Loin de s'opposer, ces deux voies cataphatique et apophatique se complètent, comme l'a précisé Jean Scot Erigène (*Periphyseon* I, 458-462). D'ailleurs, « l'histoire de la mystique chrétienne pourrait peut-être être écrite en retrouvant à travers les siècles le développement de ces deux langages, l'un cherchant à exprimer l'Un aimé comme différent de toute autre chose, l'autre dépeignant l'union avec lui à partir de la création qui en est issue » (67).

De plus, Denys présente l'avantage de définir « le statut de la négation dans le cas d'une Cause transcendante » (68). Il le fait de trois manières : conformément aux deux voies complémentaires qu'il a posées pour la théologie, il la présente, tout d'abord, comme non-contradictoire à l'affirmation, puis il précise que la négation « ne doit pas être comprise selon la privation, mais, comme dans le cas de la Ténèbre, selon la transcendance ou l'éminence (... Finalement), le dépassement de la privation se redouble d'un dépassement de la négation et de la position. Cette fois-ci Denys emploie le terme ἀφαίρεσις (...) qui est une négation transcendante qui dépasse l'ἀποφασις » (69). Le second degré suppose un dépassement, le troisième aboutit au silence. Ainsi Denys fait-il ressortir le caractère transcendant de Dieu (70) qu'il nomme, dans la *Théologie mystique* : « la Cause suréminente de tout » (1000 A 10-B1) ; « Celui qui est au-delà de tout » (1000 C 12 ; 1001 A 8) ; « Celui qui dépasse tout » (1000 D 9) ; « l'ineffable » (1033 C 6) ; « la Cause de tout et qui est au-dessus de tout »(1040 D 1-2). Dans les *Noms divins* (641 A), il parle de « la divine suressentialité »... Quant aux attributs divins, il les formule par des adjectifs en *hyper* et en *alpha* privatif (71). Il parle, dans les *Noms divins* (641 A, p. 81), de « la Substantialité qui dépasse toute essence, (de) la Déité qui est au-delà même de Dieu, (de) la Bonté transcendante à tout Bien, (de) l'Identité universellement transcendante d'une propriété entière, elle-même transcendante à toute propriété, (de) l'Unité qui est au-delà du principe d'unité, (de) l'Ineffabilité, (de) la Multiplicité des noms, (de) l'Inconnaissance, (de) l'universelle Intelligibilité, (de) l'Affirmation totale, (de) la Négation totale, (de) l'Au-delà de toute affirmation et de toute négation »... A la fin de la *Théologie mystique* (1048 B) (72), Denys souligne que

(67) J.W. DOUGLASS, *art. cit.*, p. 124.

(68) Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 379.

(69) *Ibid.*, p. 379-380.

(70) Cf. R. ROQUES, « Le primat du transcendant dans la purification de l'intelligence selon le pseudo-Denys », *Revue d'ascétique et de mystique* 23 (1947), p. 142-170.

(71) S. BRETON, « Quelques réflexions sur la nomination paradoxale de Dieu », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990), p. 193-202 ; « Superlatif et négation. Comment dire la transcendance ? », *ibid.* 78 (1994), p. 591-604.

(72) Trad. M. De Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 184.

« la négation demeure en-deçà de la transcendance de Celui qui est simplement dépouillé de tout et qui se situe au-delà de tout ». Sans se référer plus à Denys qu'à Grégoire de Nysse, le Concile de Latran IV (73) reprend l'acquis de la voie négative en disant : « Nous croyons et confessons (...) qu'il y a une seule réalité suprême, qui ne peut être saisie ni dite, qui est véritablement Père, Fils et Saint-Esprit, les trois personnes ensemble et chacune d'elles en particulier (...). Si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux ». La transcendance de Dieu est donc absolue.

Pour en rendre compte, Denys est parti de la première hypothèse du *Parménide*, qui induisait au caractère inconnaissable et ineffable de l'Un. Il s'inspire également de la dialectique ascendante de la *République*, du *Banquet* et du *Phèdre*. Mais il prend également en compte la seconde hypothèse du *Parménide*. Telle est son originalité. De ce fait, il n'en reste pas à la négation. Si la nature de Dieu est inconnaissable, en revanche, Dieu est accessible par la création (74) ou encore par « ce rayonnement suressentiel qui demeure en lui, en illuminant chaque créature, proportionnellement à ses puissances réceptives et il entraîne vers lui les âmes saintes afin qu'elles contemplent, qu'elles entrent en communion avec lui et qu'elles s'efforcent de lui ressembler » (75). Il esquisse là la distinction que Grégoire Palamas établira, plus tard, entre essence et énergies. C'est aussi le moment où la théologie mystique prend le relais de la négation. Progressivement, en effet, la connaissance donnée conduit à l'union à Dieu (76). Et c'est alors l'union à Dieu qui prend un caractère paradigmatique. Comme l'explique Denys, « c'est cette union seule qui nous ouvre l'intellection des mystères divins, non pas selon nos modes humains, mais en sortant tout entiers de nous-mêmes pour appartenir tout entiers à Dieu, car il vaut mieux appartenir à Dieu et se dépouiller de soi-même, et c'est ainsi que les dons divins seront offerts à ceux qui seront entrés en communion avec Dieu » (*Les noms divins* ch. VII, 865 d-868 A, p. 141). Denys ne semble pas aborder la dimension christologique. Il le fait, brièvement dans d'autres textes (77).

---

(73) H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, (trad. J. Hoffmann) 804-806, Paris, Cerf, 1996, p. 294-295.

(74) *Les noms divins* 869 D-872 A. Cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983.

(75) *Ibid.* 588C-D, p. 69.

(76) Cf. J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, Bruxelles, 1959.

(77) cf. T. HAINTHALER, « Bemerkungen zur Christologie des Ps-Dionysius und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert », in : *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, p. 267-292.

Mais, c'est en relisant la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse dans la *Théologie mystique* (1001 A, p. 179-180) que Denys effectue le passage de la voie négative à l'*henosis*. Ainsi explique-t-il que « c'est alors seulement que, dépassant le monde où l'on est vu et où l'on voit, Moïse pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance ; c'est là qu'il fait taire tout savoir positif, qu'il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à Celui qui est au-delà de tout, car il ne s'appartient plus lui-même ni n'appartient à rien d'étranger, uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance, ayant renoncé à tout savoir positif, et grâce à cette inconnaissance même connaissant par delà toute intelligence ». Dans ce texte, Denys va plus loin que Grégoire de Nysse et tend même à évoquer une sorte de fusion au-delà de l'intellect, comme dans le néoplatonisme.

*
* *

Sans doute Denys a-t-il joué un rôle décisif dans la formulation de la voie négative, en tenant compte du double acquis platonicien et biblique et en orientant la voie négative vers l'union à Dieu, voire en en faisant la méthode de la théologie mystique. Ce second point explique l'influence qui a été la sienne au Moyen Age et qui a souvent pris le pas sur celle de Grégoire de Nysse qui avait pourtant donné à la voie négative cette dimension et qui partait, semble-t-il, d'une expérience spirituelle plus solide (78). Cependant, certains auteurs, comme Eckhart (79), tiennent compte du double apport de Grégoire de Nysse et de Denys pour développer une mystique spéculative. Ils entendent surtout montrer que « la négation est aussi infirme que les affirmations d'une théologie de l'éminence, bien qu'elle soit plus appropriée à ce qui se propose à son élan » (80) et ils soulignent que la voie négative « laisse entendre un au-delà de l'humain, qui n'est

(78) J. VANNESTE, « Is the mysticism of Ps. Dionysius genuine ? » *International philosophical Quaterly* 3 (1963), p. 286-306.

(79) Nous n'en traitons pas dans cet article (voir : M.-A. VANNIER, « Création et négativité chez Eckhart », *Revue des sciences religieuses* 67/4 (1993), p. 51-67 ; « Déconstruction de l'individualité ou assomption de la personne chez Eckhart ? », *Miscellanea Mediaevalia* 24, Berlin, 1996, p. 622-641) qui s'attache, conformément au projet de ce numéro, à élucider cette difficile question des origines de la voie négative. Mais, à relire, sous cet angle, l'œuvre d'Eckhart, nous constatons que l'influence de Denys sur la théologie négative d'Eckhart n'est pas la seule. Origène, Grégoire de Nysse et, en un certain sens, Augustin ont également joué un rôle déterminant dans sa pensée.

(80) S. BRETON, « Sens et portée de la théologie négative », in : *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, p. 631.

ni ne peut être selon les canons d'une ontologie » (81) ; d'où le passage à la mystique, sans méconnaître pour autant l'apport de la théologie et en articulant, au contraire, théologie et mystique.

Marie-Anne VANNIER
Palais Universitaire
67084 STRASBOURG Cédex

(81) *Ibid.*, p. 643.