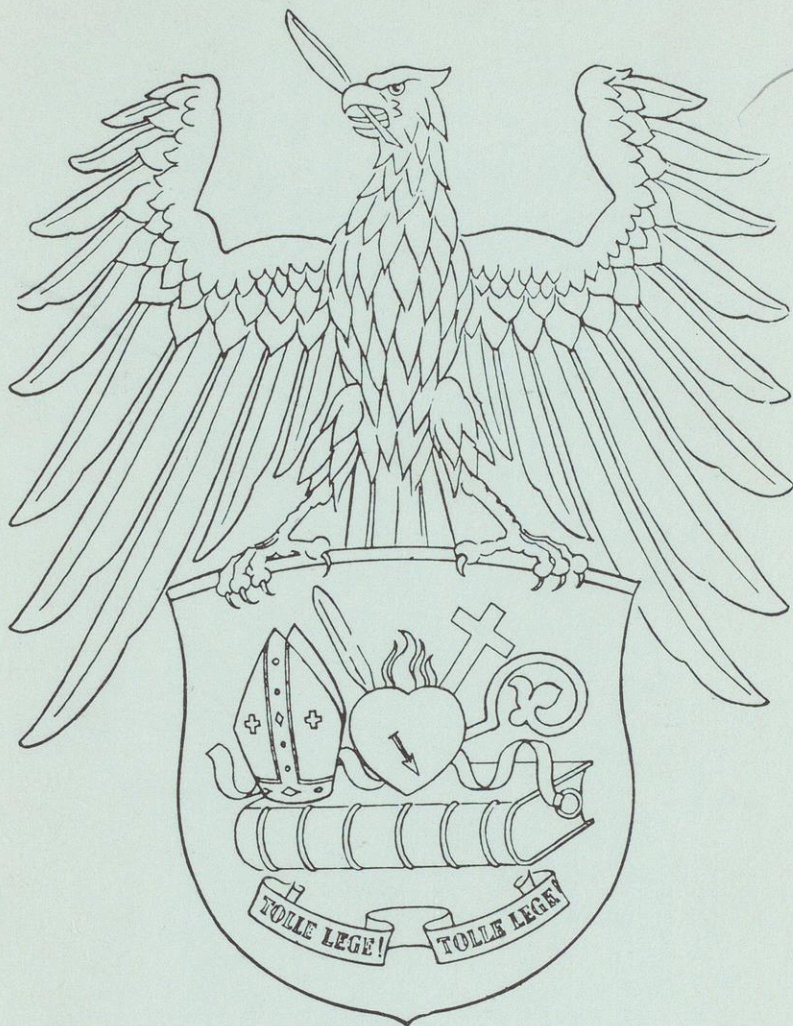


530

AUGUSTINIANA



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

ANNUS 33

1983

FASC. 1-2

30.10.1983

2
ZA 4578

Zid ✓

INHOUD — SOMMAIRE

R. CANNING, O.S.A., Love of Neighbour in St. Augustine .	5-57
Th. RAVEAUX, Augustinus über den Sabbat (<i>Schluß</i>) . .	58-85
L. VERHEIJEN, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin	86-111
C. SCHRÜBBERS, Regimen und Homo Primitivus. Die Pädagogik des Ägidius Romanus (<i>Schluß</i>)	112-141
L. KENNEDY, Theology the Handmaiden of Logic. A Sentence Commentary used by Gregory of Rimini and John Hil- talingen	142-164

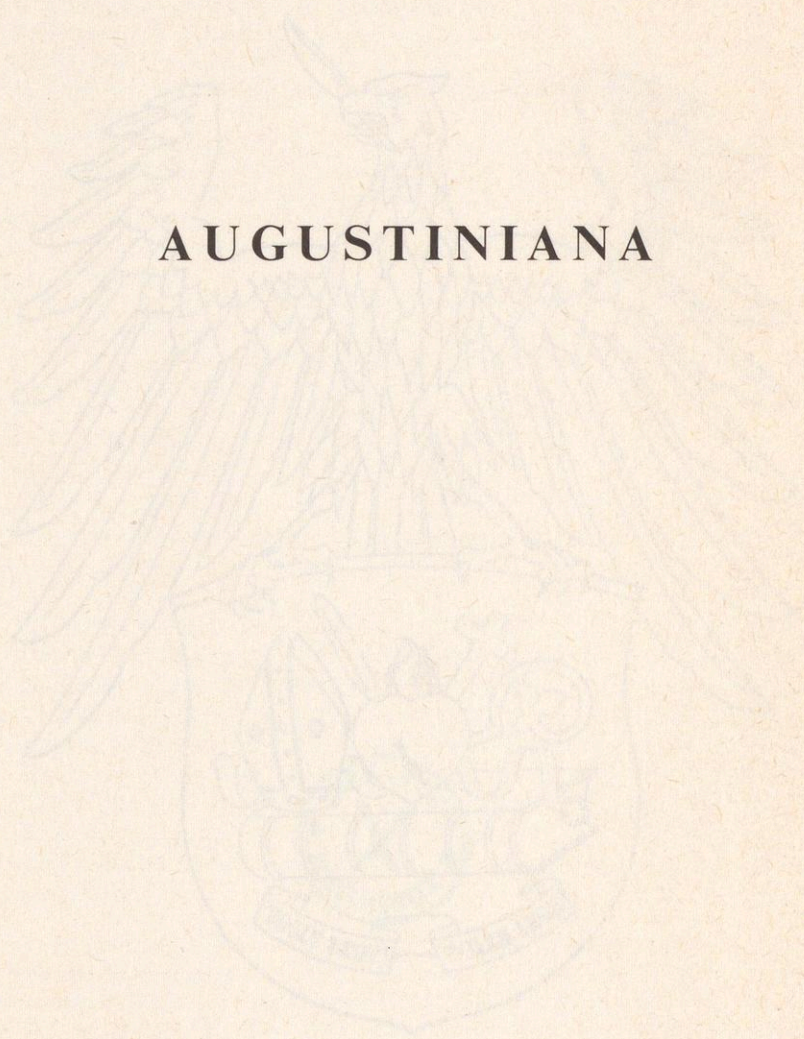
AUGUSTINIANA

STUDIIUM VETERIS HISTORIAE ET LINGUAEE
PRAESENTIAE HISTORIAE ET LINGUAEE
ET DE AUGUSTINIANA LINGUA ET LINGUA

ANNO DOMINI 1903

1903

AUGUSTINIANA



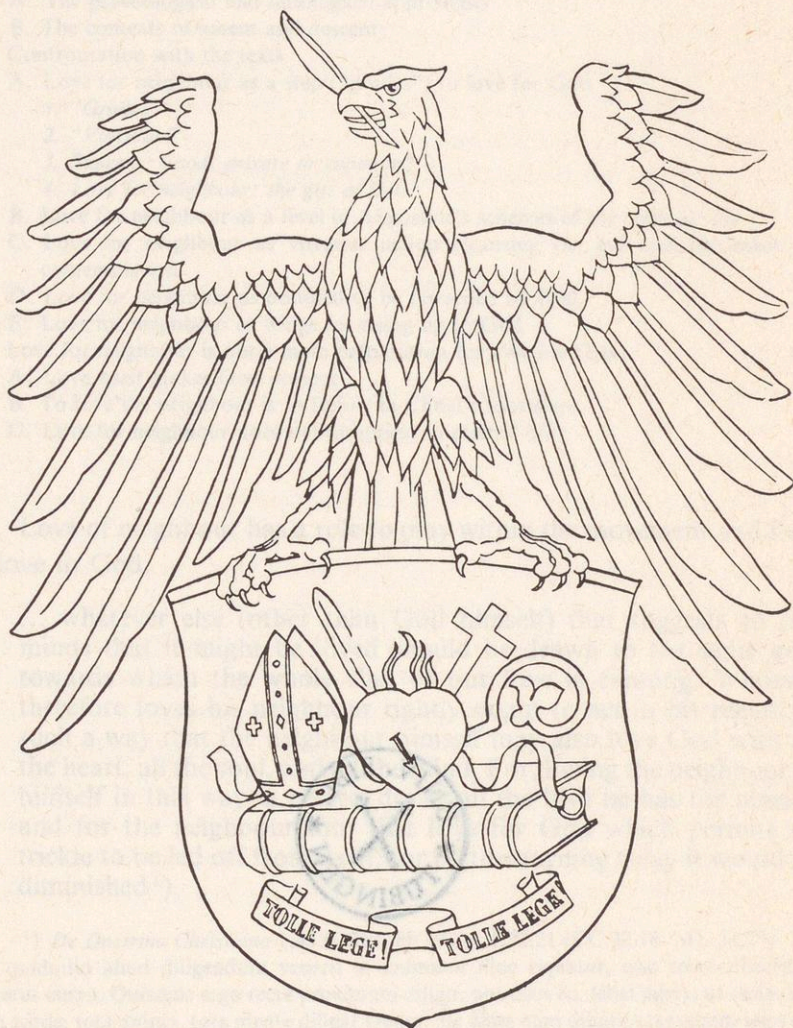
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM BOYANI

AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE REVUE POUR L'ÉTUDE DE
VAN SINT AUGUSTINUS SAINT AUGUSTIN ET DE
EN DE AUGUSTIJNENORDE L'ORDRE DES AUGUSTINS

JAARGANG 33 ANNÉE

1983



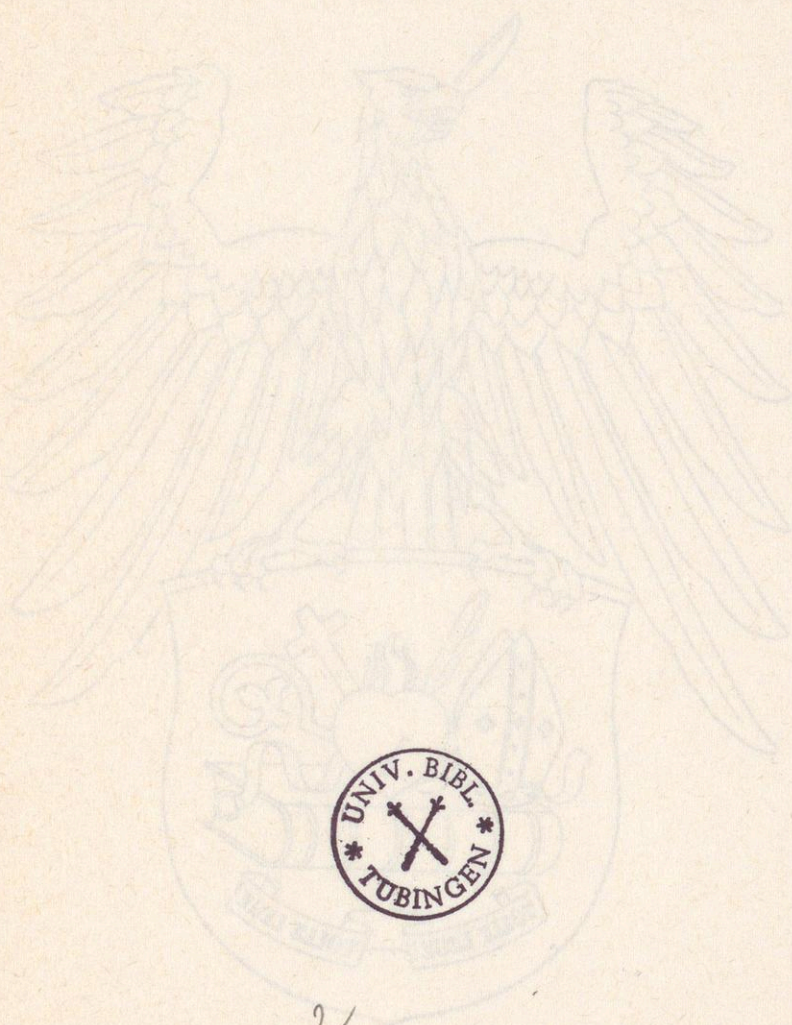
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

AUGUSTINIANA

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM
ET DE ALIQUOTINQUE ORDINE DES AUGUSTINIANI
TAM BISI AUGUSTINUS BISI AUGUSTIN ET DE
INSTITUTUM VOOR DE EERDE DE EERDE DE EERDE

MAKINGE T. 1001

1001



2

ZA 4578

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM

Love of Neighbour in St. Augustine

A preparation for or the essential moment of Love for God?

- I. Definition of approaches and contexts
 - A. The psychological and ontological approaches
 - B. The contexts of ascent and descent
- II. Confrontation with the texts
 - A. Love for neighbour as a step ("*gradus*") to love for God
 1. "*Gradus*"
 2. "*Vinculum*"
 3. *Supreme Good: private or common?*
 4. *Love for neighbour: the gift of God?*
 - B. Love for neighbour as a level in Augustine's schemes of the spiritual life
 - C. Love for neighbour as virtuous action cleansing the eye and the heart for contemplation
 - D. Love for neighbour as destined to be rewarded by God
 - E. Love for neighbour as wings for rising up to God
- III. Love for neighbour is not a mere preparation for love for God
 - A. Love itself makes God present
 - B. To love the neighbour is to follow in Christ's foot-steps
 - C. Love for neighbour does not disappear in eternal life

Love of neighbour has a role to play within the movement and flow of love to God.

... whatever else (other than God himself) that suggests to our minds that it might be loved should be drawn to the same goal towards which the whole élan of our love is running. Whoever therefore loves his neighbour rightly ought to act in his regard in such a way that the neighbour himself may also love God with all the heart, all the soul, and all the mind. For, loving the neighbour as himself in this way, a person draws all the love he has for himself and for the neighbour into that love for God which permits no trickle to be led off from itself, for by this turning away it would be diminished¹).

¹) *De Doctrina Christiana* 1,43 (CSEL 80,19) = 1,22,21 (CC 32,18. ML 34,27): "... sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totus dilectionis impetus currit. Quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligit Deum. Sic enim eum diligens tamquam seipsum, totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem Dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cujus derivatione minuat". Similarly, *De Doctrina Christiana* 1,58 (CSEL

If any love were to seek to go its own way, to steer its own course outside the stream of love for God, then the latter would not be complete and total as the precept requires. But, if undivided attention to God is the ideal proposed — “*omnes cogitationes*”, “*omnem vitam*”, “*omnem intellectum*”²) — then, as one grows in its realisation by loving God more fully, will real attention not necessarily be distracted from the neighbour? Indeed, at an early stage of growth, love of neighbour might be quite indispensable for the blossoming of love for God; without it one would never find and continue on the right path which leads to God. Once God has been reached, however, once the condition has fulfilled its purpose, may it then be regarded more lightly as of lesser importance? When man has mounted up to God, may the ladder, of which the neighbour (or love of neighbour) is envisaged as one of the rungs, simply be discarded? Is love for neighbour just a stepping-stone to love for God which can be left behind and forgotten when we have come to God? If love of neighbour may be understood as love for God in its infancy, what will become of it when a grown man has put away the things of a child? Or perhaps, conversely, the child is father to the man, all that is best in the child most fully developed in adulthood. Is it imaginable that, by allowing itself to be carried into and along with the strong current of love for God, love for neighbour may be strengthened and enhanced rather than diluted and diminished?

There is a way of approaching love psychologically that portrays it as a means to one's own happiness, as desire and striving for the enjoyment of God, *Summum Bonum* and *beata vita*. On the other hand, love can be understood ethically and ontologically as obedience to the Eternal Law, God himself, and conformity to the *ordo rerum* that is the fruit of God's creation. Both these approaches are employed by Augustine, but there is some controversy amongst scholars concerning their relation to each other, and about which has the upper hand in Augustine's thought. It is not our intention to enter into this question as a whole here, but to detail some of the characteristics of both general schemas, the psychological and the ontological-ethical, and to examine in which manner and to what extent these features are reflected in those

80,23) = 1,26,27 (CC 32,21-22. ML 34,29): “Cum enim praecurrat dilectio Dei, eiusque dilectionis modus praescriptus appareat ita ut cetera in illum confluant ...”.

²) See *De Doctrina Christiana* 1,42 (CSEL 80,19) = 1,22,21 (CC 32,17-18. ML 34,27). See also Holte's commentary, *op. cit.*, p. 254.

Augustinian texts that deal with love for neighbour explicitly as a preparation for, or as a moment of, love for God.

A second pair of possibly conflicting, possibly complementary contexts is involved in this discussion. When love for neighbour is described as a step ("*gradus*") that leads to beatitude, or as wings enabling us to take flight to God, we find ourselves in a context of *ascent*, of moral purification for the vision of God. But when a person, in obedience to what he has discerned of God's will in the access to contemplation which faith grants him in this time of pilgrimage, turns in his active life with love to the neighbour, the context has changed to one of *descent*. Do the contexts of ascent and descent merely stand side by side in Augustine's treatment of love for neighbour? Do they contradict or complement each other? This too will be tested against the Augustinian texts we are concerned with in this chapter.

I. DEFINITION OF APPROACHES AND CONTEXTS

A. The psychological and ontological approaches

For the period 386-400 Gunnar Hultgren in his work, *Le commandement d'amour chez Augustin*³), gives a summary of what he views as two different attempts of *ratio* (as distinguished from *auctoritas*) to provide a motivation for responding to the commandment of love; this is contained in his third chapter entitled: "*Les motifs psychologiques et ontologiques du commandement d'amour*" (p. 18-57). Both tendencies can be traced back to the earliest Cassiciacum works. The eudaimonistic scheme of man's aspiration for his own happiness motivating the philosophical search for wisdom (*sapientia*) and truth appears in *De Beata Vita* and *Contra Academicos*. On the other hand, in *De Ordine*, the ontological and ethical frameworks are more dominant, the key concepts being *ordo*, *disciplina* and *lex*. "If we hold to the order here below, it will lead us to God; if not, we will not reach God"⁴). This argumentation involving the two tendencies is further advanced in the anti-Manichean writings. In *De Moribus Ecclesiae Catholicae* happiness (*beata vita*) is

³) Gunnar Hultgren, *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, 1939.

⁴) *De Ordine* 1,9,27 (CSEL 63/3,139. CC 29,102. ML 32,990): "Ordo est, quem si tenuerimus in vita, perducet ad deum, et quem nisi tenuerimus in vita, non pervenimus ad deum". For the Cassiciacum period, see Gunnar Hultgren, *op. cit.*, p. 18-28.

linked with the idea of relating all things to man's highest good (*Summum Bonum*) and of clinging to it with perfect love. Man's desire for his own beatitude urges him to love God, his highest good. But what urges him to love the lesser being that is his neighbour? In the eudaimonistic scheme it can only be that such love has a value in promoting the lover's own love for God and thereby in helping him to achieve happiness⁵). But, according to Hultgren, there is a kind of love for neighbour in Augustine which envisages bringing advantage to others by way of increasing their love for God. *Ratio* is utterly unable to find a psychological motivation for such love; Augustine finds no place in the eudaimonistic scheme for this form of love for neighbour⁶). However, *ratio* has another string to its bow i.e. the *ordo rerum* created by God who is *Summum Bonum* and whose commandment of love may be understood as "the eternal law"⁷). Certain texts already quoted in Chapter One are used to illustrate this side of the question⁸). But Hultgren detects here the presence of *auctoritas* (the Christian Scriptures — faith in the *Summum Bonum* as being also the *Deus creator*) already influencing the way *ratio* draws up the order of values and man's place in it⁹). He concludes in fact that "*auctoritas* makes its influence felt in obliging *ratio* to deal with a problem (i.e. love of neighbour) that remains irresolvable if one persists in retaining a eudaimonistic scheme. We even dare to state that it is precisely because *auctoritas* prevented him from eluding the problem that Augustine continued to make it an object of his speculations in his later works"¹⁰).

⁵) G. Hultgren, *op. cit.*, p. 31: "Une fois que la béatitude en possession du souverain bien a été présentée, ainsi que dans le *De Moribus*, comme le but souverain de la morale et que l'on a affirmé que l'amour de Dieu est le seul chemin qui puisse mener à la béatitude, la question de la nécessité de l'amour du prochain se confond forcément avec la question de savoir si cette forme d'amour favorise ou entrave l'amour de Dieu en tant qu'aspiration à la béatitude".

⁶) *Ibid.*, p. 32. Cf. p. 50: "Dans la conception de l'amour d'Augustin, nous trouvons un élément révélateur par excellence de l'importance que l'*auctoritas* présente malgré tout dans l'élaboration de cette conception, c'est le rôle qu'y joue l'amour du prochain. C'est à bon droit que l'on peut souligner que le schéma eudémoniste dans lequel Augustin tâche en premier lieu d'introduire l'amour, est le cadre qui convient le moins à l'amour du prochain".

⁷) *Ibid.*, p. 36-49, especially p. 45-49.

⁸) I.e. *De Quantitate Animae* 34,78 (ML 32, 1078); *De Musica* 6,14,46 (ML 32, 1187); *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 35,2 (CC 44A,52. ML 40,24); *Contra Faustum Manichaeum* 22,27 & 28 (CSEL 25/1,621-622. ML 42,418-419).

⁹) G. Hultgren, *op. cit.*, p. 48-49.

¹⁰) *Ibid.*, p. 50: "L'*auctoritas* y fait sentir son influence en obligeant la *ratio* à s'occuper d'un problème qui reste insoluble si l'on persiste à s'en tenir au schéma

The controversy proper arises when the question is asked which of these two approaches is more fundamental to Augustine's thought: the psychological, seeking to relate the love commandment to the human desire for *beata vita*, or the ontological-ethical, which attempts to base it on the *ordo rerum*. The opinions of proponents of the various points of view will be adduced in the actual discussion of particular Augustinian texts. It is of interest, however, to note Hultgren's position at this point. For him, even though they are not essentially opposed to each other, there is no possible agreement between the psychological and ontological-ethical schemas. Looked at in one way Augustine's ethic is eudaimonistic; in another, insofar as *ordo* represents a moral law, it is an ethic of duty¹¹). Clearly this displays quite a different outlook to that maintained by Ragnar Holte whose insistence on the structural correspondence between the different levels of objects and the different functions of the soul as imperative for a proper understanding of Augustine's *dilectio ordinata* was outlined in Chapter One¹²). For Holte, therefore, the psychological and ontological-ethical approaches merge into a harmonious whole. The *ordo rerum* and the differentiated dynamism of the soul are in concert.

B. *The contexts of ascent and descent*

For Holte too the weight of *auctoritas* (especially in the idea of *continuous* creation) in the determination of the methods and directions of *ratio* is far more decisive than Hultgren had been willing to allow. This is particularly clear in Holte's discussion of the contexts of ascent and descent. In general, when, in obedience to the divine law, a virtuous action is performed, e.g. an act of love for neighbour which redounds to his material and spiritual benefit, we can speak of a context of descent i.e. from God to man. The descent context has much in common with the

eudémoniste. Nous oserons même dire que c'est précisément parce que l'*auctoritas* l'empêchait d'éluder le problème que Augustin a continué d'en faire l'objet de ses spéculations dans ses ouvrages ultérieurs". Overall, however, Hultgren does not see the *auctoritas* idea of creation as exercising a determining influence on Augustine's ethic. There is nothing specifically Christian in the psychological-ontological discussion. *Ratio* only allows the idea of creation to play the role of the condition of existence of the *ordo rerum* and of the desire for happiness, but these follow their own laws. "Or, en réalité, c'est la *ratio* qui domine dans la formation théorique de la conception d'Augustin, et ces schémata ne permettent guère au commandement d'amour d'obtenir gain de cause" (p. 56).

¹¹) *Ibid.*, p. 55.

¹²) See R. Holte, *op. cit.*, p. 256, 259 and 269.

'*ordo praecipendi*'. When, on the other hand, we pay attention to the fact that a good action of this sort is equally beneficial to the one who accomplishes it, we are in a context of ascent i.e. from man to God. The ascent context is related to the '*ordo faciendi*'. In the following passage both contexts are present together :

When we show compassion to a person and are mindful of his interests we do so to his advantage and it is this we look out for. But — I don't know how — such action benefits ourselves also. For God does not leave unrewarded the compassion we show to the needy. Now, our greatest reward is that we may enjoy Him perfectly and that all of us who enjoy Him may perfectly enjoy one another in Him¹³).

But can a person genuinely concern himself with the real interests of another when he knows — even if not *how* — that God is going to reward him for his good action? Is there not really opposition here between one's own advantage and that of the other? Does this double aspect of descent and ascent not introduce an ambiguity that reveals a basic contradiction, in such a way that the other's benefit will ultimately be the loser?

Holte attempts to resolve this difficulty by indicating the philosophical foundations of ascent and descent in the mutual dependence of the active and the contemplative lives¹⁴). On the one hand, Augustine's neo-Platonic background imposed upon him the demand for moral purification preparatory to contemplation of the truth; thus, virtue is considered a condition for contemplation¹⁵). On the other hand, in *Contra Academicos*, the active life is conceived as dependent on the contemplative life; thus, virtue is not possible until knowledge of the truth has been attained¹⁶). It was this dialectic that led Augustine to assent fully to Christian *auctoritas*, to the truth incarnate¹⁷). A person can believe the

¹³) *De Doctrina Christiana* 1,76 (CSEL 80,27-28) = 1,32,35 (CC 32,26. ML 34,32): "Cuius autem nos miseremur, et cui consulimus, ad eius quidem utilitatem id facimus, eamque intuemur; sed nescio quomodo etiam nostra fit consequens, cum eam misericordiam quam impendimus egenti, sine mercede non relinquit Deus. Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur".

¹⁴) R. Holte, *op. cit.*, p. 280-281.

¹⁵) Cf. L.M.J. Verheijen O.S.A., "Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin. VI. Par les praecepta vivendi à la spiritalis pulchritudo. 'Pythagore', le De Ordine de saint Augustin et sa Règle", in *Augustiniana*, XXII (1972) 469-510.

¹⁶) *Contra Academicos* 3,15,33 (CSEL 63/3,72. CC 29,54. ML 32,951): "qui nihil approbat, nihil agit".

¹⁷) Cf. R. Holte, *op. cit.*, p. 89-93 and 310-317.

truth he is unable to grasp intellectually. And believing he can begin to act and to acquire virtue. This virtue in turn purifies him morally for the vision of God, for the full contemplation of wisdom and truth.

When man submits himself to God and His law in the obedience of faith, the good actions he performs may be seen as the fruit of a *descending* love. Virtue in action accomplishes the will of God and fulfils the relative ends assigned by Him to creation at its various levels; through living virtuously, therefore, man becomes an instrument in the continuous creative activity of God. "But it is precisely in practising virtue (i.e. in fulfilling the relative ends) that man fulfils the end that God has set for him: total abandonment to God in the form of love with the mind, the heart, and the lower soul; in a word, the *fruitio Dei*. In realising the relative ends man also realises the end *par excellence*"¹⁸). This is now an *ascending* love: acting virtuously a person purifies himself morally and gradually becomes capable of contemplating the truth, of enjoying God with his highest faculty. In this context too man can be regarded as a collaborator in God's continuous creation. Man works at his own perfection, but he does so in accordance with the creative will of God¹⁹).

It may be asked how well this theory stands up when confronted with those texts in which Augustine allows love for neighbour to be seen as a step to God or to be caught up into the living stream of love for God. The texts we will present are therefore *prima facie* representatives of the context of ascent, and of the '*ordo faciendi*' which moves from the neighbour to God. There is a question, however, not only of the origin and nature of this movement, but also of its consequences. From both points of view we are inevitably brought face to face with the context of descent, of the '*ordo praecipendi*'.

II. CONFRONTATION WITH THE TEXTS

Although there will inevitably be some overlapping, for the sake of clarity the texts will be dealt with under the following headings: love for neighbour as "*gradus*" to love for God; as a level in Augustine's schemes

¹⁸) *Ibid.*, p. 280: "Mais c'est justement en exerçant la vertu que l'homme remplit la fin que Dieu s'est proposée pour lui, l'abandon total à Dieu sous la forme de l'amour de l'esprit, du cœur et de l'âme inférieure, en un mot la *fruitio Dei*. En réalisant les fins relatives l'homme réalise aussi la fin suprême".

¹⁹) *Ibid.*, p. 281.

of the spiritual life; as virtuous action cleansing the eye and the heart for contemplation; as destined to be rewarded by God; as wings for rising up to God. Unless otherwise indicated, the texts will be presented in chronological order.

A. *Love for neighbour as a step ("gradus") to love for God*

In the period prior to 396 A.D. this image of the step occurs at least four times. On one occasion it is complemented by that of the cradle. The much quoted texts in this regard are those of *De Moribus Ecclesiae Catholicae*:

(1) It is impossible that one should love God and not love oneself. In fact, only he who loves God knows how to love himself. The one who acts with a care to enjoy the supreme and true good has a sufficient love for himself. Since this good is God, as what we have been saying shows, who can doubt that the lover of God loves himself? Ought there then to be no bond of love among people? Most assuredly there ought to be, and such a bond that we cannot believe that there is any surer step to love for God (*nullus certior gradus ad amorem Dei*) than the love (*charitas*) of one person towards another²⁰).

(2) And if we cannot attain to good things without first ceasing to do evil, acts of love for neighbour are a sort of cradle for love to God, such that, since "love of neighbour does not do evil" (Rom. 13.10), we may rise from this to what has been said: "We know that for those who love God all things issue in good" (Rom. 8.28)²¹).

As far as (1) is concerned, there has been a tendency to accept a translation of the final sentence which conveys the unfortunate idea of love for neighbour merely as a hoist to love for God e.g. "*Oui certes il le faut, en sorte qu'il est de foi qu'il ne peut y avoir de degré plus certain, pour s'élever à l'amour de Dieu, que la charité de l'homme à l'égard de*

²⁰ *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,48 (ML 32, 1331): "Non enim fieri potest ut seipsum, qui Deum diligit, non diligat: imo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit. Siquidem ille se satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono: quod si nihil est aliud quam Deus, sicut ea quae dicta sunt docuerunt, quis cunctari potest, quin sese amat, qui amator est Dei? Quid inter ipsos homines nullumne esse amoris vinculum debet? Imo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur, quam hominis erga hominem charitas". Cf. *Contra Adimantum* 6 (CSEL 25,126, ML 42,136-137) (Date: 394 A.D.): "Dilectio proximi certus gradus est ad dilectionem Dei".

²¹ *Ibid.*, 1,26,50 (ML 32,1332): "Et si ad bona pervenire non possumus nisi mala operari destiterimus, ista sunt quasi cunabula charitatis Dei, quibus diligimus proximum; ut quoniam dilectio proximi malum non operatur, hinc ad illud ascendamus quod dictum est, *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia procedunt in bonum* (Rom. 8.28)".

l'homme"²²). My objection is to "*pour s'élever à l'amour de Dieu*" as rendering "*gradus ad amorem Dei*", for it too easily presupposes that love for neighbour is merely a step of the kind by which one climbs to higher things. The impression therefore can very easily be given that one uses the neighbour for one's own advantage, while neglecting the person himself who is just a stepping-stone. This same version ("*pour s'élever à l'amour de Dieu*") has made an earlier appearance in the work of Gunnar Hultgren who sees this representation as assigning a rather negatively subordinate role to love of neighbour, as if it were just the human preparation for love of the divine, or worse, as if it had more in common with the rejection of worldly things than with a human relationship²³). The image of the cradle in (2) is seemingly open to a similar interpretation.

There is certainly not sufficient evidence to show that this view of the early Augustine is quite incorrect; but various indications at least call for its refinement. Firstly, how is the stepping-stone ("*gradus*") to be rightly understood? Secondly, is Augustine's insistence on a bond ("*vinculum*") amongst human beings really just a sop to love of neighbour without any true understanding of the depths of human

²²) French translation by B. Roland-Gosselin in *Œuvres de Saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne, 1), Paris, 1949, p. 209. This rendering is taken over without question by Dany Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Paris, 1975, p. 138, who elaborates: "au lendemain de sa conversion, il considérait l'amour du prochain comme une œuvre propre de l'homme, un degré pour s'élever à l'amour de Dieu, un moyen de s'y exercer".

²³) G. Hultgren, *op. cit.*, p. 32: "On se trouve, en effet, devant une association défectueuse et de peu de consistance, car il est manifeste que l'amour du prochain que l'on associe ainsi à l'amour de Dieu ne justifie point le nom d'*amour*, étant donné qu'il est conçu négativement comme l'absence de la malveillance et de la ruse méchante (cf. *De Moribus* 1,26,49), et qu'il ne mérite même pas d'être appelé amour *du prochain*, car il n'y a point question de rapports avec le prochain comme tel. On peut encore se demander comment il est possible de faire à l'amour du prochain réduit à une forme d'abstinence du mal une situation tellement à part par rapport aux autres formes d'abstinence que l'on puisse affirmer qu'il ne peut y avoir de degré plus certain pour s'élever à l'amour de Dieu que la charité de l'homme à l'égard de l'homme".

See p. 70 for a precursor of the position stated by Dideberg, *op. cit.*, p. 138, that for the now convert Augustine, love of neighbour was "une œuvre propre de l'homme"; "Cet amour (c'est-à-dire, du prochain) en principe apparaît dans le *De moribus* entièrement subordonné à la charité de Dieu et qu'il n'y constitue qu'un degré sur la voie qui mène à cette charité. Aux yeux d'Augustin, la différence entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain réside en ceci que l'amour de Dieu — dans son stade de perfection tout au moins — est l'œuvre du Saint-Esprit survenue par un mystérieux acte de grâce divine, tandis que l'amour du prochain peut être réalisé par l'homme lui-même et ne s'élève jamais au-dessus de la sphère humaine".

interchange? Thirdly, is the supreme and true good a person seeks to enjoy in loving God a private prosession or a good shared in common with others? Fourthly, is love for neighbour just the fine product of human effort, and in no sense at all the gift of God?

1. "Gradus"

For Anders Nygren, "love to neighbour is the ladder on which we can mount up to God"²⁴). It would seem, therefore, that love to neighbour, or the neighbour himself, is to be pictured as a rung on the ladder, or the ladder itself, of man's ascent to God. The "*gradus*" that is love for neighbour would provide the most secure foot-hold to higher things. But a parallel text from another work dating from the same period provides a plausible alternative view. Speaking of the seven levels of the greatness of the soul, Augustine places special emphasis on the fourth i.e. the effort of purification "*ex quo bonitas incipit*". The dispositions of this level can be described in terms of the Golden Rule and the injunction to obey the authority and the bidding of wise men. Thus one is led to a knowledge of the truths preached by the church

(which) cannot be understood unless a person takes a determined stand on the fourth of these seven levels, and, preserving goodness and acquiring the fitness and strength to perceive them, he examines all these truths one by one, most carefully and most judiciously. For each of these levels has a distinct beauty of its own; and these levels (*gradibus*) we would do better to call acts (*actus*)²⁵).

Ragnar Holte perceives these "*gradus*", levels of created reality having their own distinct goodness and beauty, as relative ends to be accomplished, as actions beautiful according to their own kind, and destined in God's providence to be performed by man in his *active* life. Man therefore participates in realising God's plan for His creation. In

²⁴) A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 552. Nygren's illustrative note to the sentence quoted, p. 552, note 4, assembles the arsenal of the texts that will be dealt with in this section.

²⁵) *De Quantitate Animae* 34,78 (ML 32,1078): "... nisi quisque in illorum septem quarto gradu fortiter agens, pietatemque custodiens, et ad ea percipiendo sanitatem et robur comparans, inquirat omnia singillatim, diligentissime ac sagacissime: namque illis omnibus gradibus inest distincta et propria pulchritudo, quos actus melius appellamus". English translation based on that of Joseph M. Collier, in *St. Augustine, The Greatness of the Soul. The Teacher* (Ancient Christian Writers, 9), Westminster, Maryland-London, 1949, p. 108-109.

performing a good action a person produces something beautiful of its kind according to a graduated scale, and, in this way, becomes a sharer in God's continuous creation. At the top of the scale of good and beautiful actions a person can accomplish in the realm of God's creation is love for neighbour (side by side with legitimate love of self)²⁶). No other human act will more surely open out into love for God. This still rings of an ascent context, but not such that the act of love for neighbour is necessarily devalued by being reduced to a means, a practice ground, foreplay, a mere stepping-stone to love for God. Not only has this act a beauty of its own which God intends to be realised, but, since it is in the soul's power that the actions corresponding to its seven levels all be at work simultaneously²⁷), it is not unthinkable that the light and quiet strength of the higher acts, i.e. tranquillity, initiation, and contemplation, might reflect back on and fortify the virtuous act *par excellence* which is love for the neighbour. In fact, when our struggling companion souls are helped as they ought to be, we may perceive God Himself working through us²⁸).

No more than this image of love for neighbour as "*gradus*" should be envisioned exclusively in the ascent context should it be conceived as containing only features of the psychological approach, which links the love commandment to the human desire for *beata vita*. There is an ordered hierarchy of reality and a law demanding respect for it. If, out of regard for this hierarchy, a person wishes to be fully devoted to God, to cling to Him in submission to His law, then there is no surer way of doing this than by obeying the precept to love the neighbour as himself.

The soul keeps order in loving with its whole self what is above itself, that is, God, and in loving its companion souls as itself. Indeed, by the strength of this love the soul gives order to lower things, and is not sullied by them ... When we love our neighbour as much as is commanded, this love becomes for us the surest step (*certissimus gradus*) to being constantly intent upon God. And not

²⁶) R. Holte, *op. cit.*, p. 278-279. The author is here also depending on *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A,38-40. ML 40,19-20) i.e. *Utrum omnia in utilitatem hominis creata sint*, which he quotes at length.

²⁷) *De Quantitate Animae* 35,79 (ML 32,1079): "Quaerimus quippe de animae potentia, et fieri potest ut haec omnia simul agat, sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam caetera attentior".

²⁸) *Ibid.*, 34,78 (ML 32,1078): "... opem ferendam esse sciamus, ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus".

only do we submit to His rule, but we also preserve our own order, unshaken and sure²⁹).

In line with the text from *De Quantitate Animae* quoted above, we are justified in regarding the step ("gradus") "to being constantly intent upon God» here in *De Musica* as an act ("actus") bringing beauty and goodness to its own level of creation in accordance with God's will. Maintaining the equilibrium of order in himself by assenting to God's commands, a person would remain unshaken and sure in his capacity to accomplish that goodness God intends for him and for created reality, principally his "companion souls". Shortly prior to the passage quoted above Augustine had noted that the person who is not covetous refers all the harmonies related to souls connected with his own "not to his own proud superiority but to the advantage (*utilitas*) of those souls themselves"³⁰). The very least that can be said then is that Augustine does not intend, in using the step-image, to imply in any way a proud disregard for the good of others; for him the step-image can be coherently reconciled with seeking others' advantage. Moreover, however, if we are right in reading the step-texts in *De Moribus*, *Contra Adimantum* and *De Musica* in the light of *De Quantitate Animae*'s explanation of "gradus" as "actus", then it will be clear that the "gradus" love for neighbour, intent upon the other's good, in these texts is the most beautiful of acts that can be accomplished in accordance with God's will in the realm of His creation. Furthermore, this "gradus"- "actus" love for neighbour can exist simultaneously with the highest act, contemplation, and in the act of love for neighbour God Himself can be perceived working through us. Much of this is explicit only in *De Quantitate Animae*, but it does not conflict with the logic of the other passages we have looked at, and therefore there is no compelling reason to exclude this interpretation in favour of accepting "gradus" love for neighbour simply as a purely human step which is discardable once it has served its purpose of bringing us to God. As we shall discover, the implications of the

²⁹) *De Musica* 6,14,46 (ML 32,1187): "Tenet ordinem, seipsa tota diligens quod supra se est, id est Deum, socias animas tanquam seipsam. Hac quippe dilectionis virtute inferiora ordinat, nec ab inferioribus sordidatur ... A dilectione autem proximi tanta quanta praecipitur, certissimus gradus fit nobis, ut inhaereamus Deo, et non teneamur tantum ordinatione illius, sed nostrum etiam ordinem inconvulsam certumque teneamus".

³⁰) *Ibid.*, 6,14,45 (ML 32,1186-1187): "omnesque illos qui de adjunctis animis operantur ... non ad superbam excellentiam suam, sed ad ipsarum animarum utilitatem redigit".

“gradus”-“actus” axis, the embracing of the contexts of ascent and descent, foreshadow Augustine’s later development.

2. “Vinculum”

“Ought there then to be no bond (*vinculum*) of love among people? Most assuredly there ought to be ...”³¹). But has Augustine in mind only the sort of relationship — hardly worth the name as Hultgren suggests³²) — that refrains from harming another and that is destined to be superseded when love for goodness (i.e. God) will have outgrown the cradle³³)? Elsewhere in *De Moribus* Augustine speaks of ties between human beings that both in depth and in extent are uncompromisingly active and positive. Singing the praises of the catholic church, he addresses her :

You unite brother to brother in a religious bond (*vinculo*) stronger and closer than that of blood. While preserving the ties of nature and choice, you bind together in mutual love all who are related by birth and all those related by marriage ... In recollection of their first parents, you join citizen to citizen, nation to nation, and all people to one another, not merely in society, but in a kind of brotherhood ...³⁴)

The common origin of human beings makes them brothers to one another; mutual love fortifies these natural bonds and also deepens family ties; it teaches a right way of acting in regard to every person in every situation. Given this broad and nuanced appreciation of human relationships, it is hard to imagine that in the context of the same work

³¹) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,48 (ML 32,1331): “Quid inter ipsos homines nullumne esse amoris vinculum debet? Imo vero ita debet ...”.

³²) G. Hultgren, *op. cit.*, p. 32: “... l’amour du prochain que l’on associe ainsi à l’amour de Dieu ne justifie point le nom d’amour, étant donné qu’il est conçu négativement comme l’absence de la malveillance et de la ruse méchante (cf. *De Moribus* 1,26,49) ...”.

³³) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,50 (ML 32,1332): “Et si ad bona pervenire non possimus nisi mala operari destiterimus, ista sunt quasi cunabula charitatis Dei, quibus diligimus proximum ...”.

³⁴) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,30,63 (ML 32,1336): “Tu fratribus fratres religionis vinculo firmiore atque arctiore quam sanguinis nectis. Tu omnem generis propinquitatem et affinitatis necessitudinem, servatis naturae voluntatisque nexibus, mutua charitate constringis ... Tu cives civibus, gentes gentibus, et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate tantum, sed quadam etiam fraternitate conjungis ...”. English translation: Donald A. Gallagher and Idella J. Gallagher in *Saint Augustin, The Catholic and Manichaean Ways of Life* (The Fathers of the Church, 56), p. 48. I have altered the translation slightly.

an author would have prescinded from it entirely and pared down love for neighbour to a mere mechanism for protecting the other from the destructive blows of my wickedness. Is it not more probable that, even at this early stage, such attentive concern and extensive brotherhood are what Augustine envisages when he speaks of the love of one person towards another, the bond of love among people which makes us able to “believe that there is no surer step (i.e. act) to love for God”³⁵? Indeed, such love deals with the neighbour “in such a way that *he too* may love God with perfect love”³⁶).

Moreover — and here we introduce an idea prompted by later texts, but still not totally out of the question as a possibly correct way of understanding communion among human beings (“*vinculum*”) as the most perfect act (“*gradus*” i.e. act) opening out into love for God, in *De Moribus* — might not the openness and the self-giving called for in developing the bonds of mutual love in brotherhood be the fullest human image and foretaste of the total gift of self God calls for in the commandment? Does communion among human beings not bring God nearer to us by offering an experience of attention and fellowship that most closely resembles what love for God will be like? In knowing happiness in the unity of fraternal love are we not in the best possible way initiated into a longing for the fulness of that joy in God? In this manner, therefore, we would have to “begin from the second (love for neighbour) in order to arrive at the first (love for God)”³⁷. Otherwise we would have no human feeling for what the first could mean and little effective promise of delight that could attract us to pursue it. Speaking in 407 A.D. of that inexhaustible fraternal love by which he could see his audience had been enthralled, Augustine asks: “If all our insatiable love so delights us now while we are pilgrims on the way, what will be our rejoicing when we have reached the father-land?”³⁸).

³⁵) “Imo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur, quam hominis erga hominem charitas”.

³⁶) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,48 (ML 32,1331). 1,24,49 makes it clear that something more than the absence of harm is required by love of neighbour: “... id agendum cum proximo est, hoc est ut ipse etiam perfecto amore diligat Deum”.

³⁷) *Sermo* 265,9 (ML 38,1223): “... a secunda autem incipitur, ut ad primam perveniatur”. It is to be noted that both of these are gifts of the same Spirit.

³⁸) *In Ioannis Epistolam*, tr. 10,7 (ML 35,2059): “Si sic nos delectat peregrinos (i.e. tota dilectio nostra sine satietate), in patria quomodo gaudēbimus?” Cf. *Ibid.*, tr. 5,7 (ML 35,2016): “Modo cum fide vides, tunc cum specie videbis. Si enim amamus cum non videmus, quomodo amplectemur cum viderimus? Sed ubi nos debemus exercere? In amore fraterno”.

In the bond between human beings as Augustine later develops it, therefore, there are elements both of law and order (the double commandment which, in linking the differentiated dynamism of the soul with the hierarchy of the *ordo rerum*, calls for total self-giving) and of the longing that the delight of the pilgrim in the love of his brethren may open out into the rejoicing of being embraced by God when He is seen in the father-land. For the present, however, it is sufficient to have noted that the "*vinculum*" between human beings which makes us able to "believe that there is no surer step to love for God" is not as empty of positive content as laying emphasis on the fact that it is a "step" to something else may at first incline us to think. Even in *De Moribus* the "*vinculum*" appears as *mutual* love and brotherhood, in which one's intention for the other is that "he too may love God with perfect love". If the bond may be believed to be a step for me to God, it may be believed to be so for the neighbour too. In the coming chapters, moreover, the positive meaning of the "*vinculum*" between human beings in the post-*De Moribus* Augustine will appear with greater clarity at various stages — it may be bearing one another's burdens, or enjoying one another in unity of heart and mind, or giving up our lives for the other — such that the kind of relationship envisaged in "*vinculum*"-"*gradus*" love of neighbour evidently becomes more worthy of the name than Hultgren considers. Hultgren in fact gives a limited statement of the distinction between love for neighbour (the avoidance of evil) and love for God (the attainment of good) more independent weight than it deserves. The "*vinculum*"-"*gradus*" as it will certainly become in Augustine may be able to be believed to be an act opening out into total love for God, an act which not only represents the active life at its highest level, but which is itself enriched when a person is as intent as possible on God in this life and perfected when God is contemplated face to face in the next.

3. *Supreme Good: private or common?*

What is the nature of the supreme and true good that a person who has a sufficient love for himself acts with a care to enjoy?³⁹⁾ What is the good in which all things issue for those who love God?⁴⁰⁾ Reconnoitring in the context reveals that it is not to be construed as a private possession

³⁹⁾ *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,48 (ML 32,1331); "Siquidem ille se satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono ...".

⁴⁰⁾ *Ibid.*, 1,26,50 (ML 32,1332), quoting Rom. 8.28.

merited for his own enjoyment by the person who had been solicitous to keep his love in order.

Now you love yourself in a salutary manner if you love God more than yourself. Therefore, what you do on your own behalf, you must do also for your neighbour; that is to say, you should deal with him in such a way that he too may love God with perfect love. For you do not love him as yourself if you do not strive to lead him towards that which you yourself are setting your course. And this is the one good that is not diminished by the multitude striving to reach it with you⁴¹).

The supreme and true good is therefore also the common good. Anders Nygren remarks of the text quoted above in which love to neighbour is called a cradle of love to God⁴²): "The saying of Paul in Rom. viii, 28, that 'all things work together for good to them that love God', Augustine interprets to mean that everything — and here primarily love to neighbour — serves as a means to the attainment of their 'bonum', the vision and enjoyment of God"⁴³). But the "*bonum*" is not theirs alone; it is also that of the neighbour they love as themselves. The supreme good is not a consumer object that excludes others from my enjoyment of it, or me from theirs; on the contrary.

Again, if all the levels of the soul from vitalisation to contemplation can be at work simultaneously⁴⁴), could not the good ("*bonum*", "*bona*") attained at the highest level be understood as diffusive of itself throughout the other levels? If, as Augustine was to write in the letter to Proba (circa 412 A.D.), happiness and goodness stem from the same source⁴⁵), does it not follow that a heightening of the former, when it is sought in the eternal God where it is truly to be found, fosters the development of the latter to the advantage of one's neighbour? "These good people (i.e. those seeking happiness in God) seem to spread no small comfort about them, even in this life"⁴⁶).

⁴¹) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,49 (ML 32,1331-1332): "Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum. Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est; hoc est, ut ipse etiam perfecto amore diligat Deum. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis, adducere satagis. Illud est enim unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum".

⁴²) *Ibid.*, 1,26,50 (ML 32,1332).

⁴³) A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 552, n. 4.

⁴⁴) *De Quantitate Animae* 35,79 (ML 32,1079).

⁴⁵) *Epistola* 130,2,3 (CSEL 44,43. ML 33,495): "Nam inde necesse est fiat homo beatus, unde fit bonus".

⁴⁶) *Epistola* 130,2,4 (CSEL 44,43. ML 33,495): "Homines autem boni in hac vita videntur praestare non parva solacia".

4. Love for neighbour: the gift of God?

Augustine certainly considered love for neighbour as a gift of God at least from the time of his commentary on the letter to the Galatians (395 A.D.), and possibly earlier. But is there nothing at all to indicate that God might play some role in love for neighbour even as soon as *De Moribus*? Is love for neighbour only the act proper to man preparatory to love for God which in its most perfect form emanates from God himself? Is human activity in love for neighbour seen as an independent factor, a *conditio sine qua non*, of the divine activity which leads to the accomplishment of love for God⁴⁷? Is the one graced, the other ungraced? We have already read in *De Moribus*: "... the main point to be held to is this, that no one should think that while he despises his neighbour he will come to beatitude and to the God whom he loves". The immediate continuation of this text is:

Would that it were as easy to take care of one's neighbour or to avoid injuring him as it is for the kind-hearted and well-instructed individual to love him. But here good-will alone does not suffice, for it is a work demanding great understanding and prudence, which no one can exercise unless they be given to him by God, the fountain of all good⁴⁸).

This is not a completely unambiguous acknowledgement that love for neighbour is the work of grace, but it is to say that human beings (even goodwilled, kind-hearted, well-instructed individuals) are not capable of it without a gift of some kind from God by which they are endowed with great understanding and prudence. Likewise, in *De Quantitate Animae*, God can be perceived acting through us when we love the neighbour as we should⁴⁹). And surely love for the neighbour as for the self does rise

⁴⁷) Cf. G. Hultgren, *op. cit.*, p. 70-71.

⁴⁸) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,51 (ML 32,1332): "Atque utinam ut facile est bene instituto et benigno diligere proximum, ita facile esset vel consulere, vel nihil nocere. Non enim ad haec satis est voluntas bona, sed opus est magna quadam ratione atque prudentia, qua nemo uti potest, nisi Deus, ille fons omnium bonorum, ita tribuerit". English translation: *The Fathers of the Church*, vol. 56, p. 41 (with slight changes).

⁴⁹) *De Quantitate Animae* 34,78 (ML 32,1078): "... opem ferendam esse sciamus, ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus". In view of what follows it i.e. "neque quidquam nobis proprium indicemus inanis gloriae cupiditate decepti, quo uno malo a summo in ima demergimur", Hultgren, *op. cit.*, p. 73-74, does not consider this text as "l'expression d'une compréhension réelle de l'action cachée de Dieu sur l'amour humaine. Mais elle n'est qu'une autre expression de l'idée que tout dépend de Dieu le créateur et son rôle est de garder l'homme de la *superbia* et de la tentation de se refuser de glorifier Dieu. Elle a donc pour mission d'orienter l'amour du prochain vers l'amour de Dieu comme son

above the sphere of the purely human to the extent that its mission is to "deal with him in such a way that he too may love God with perfect love"⁵⁰).

We have already encountered Augustine's uncertainty in *De Moribus* as to the proper description of the relationship between love for God and neighbour⁵¹). A text further on in this same work argues in favour of love for neighbour being more than an unaided human activity, but the ambiguity as to whether love for neighbour is being compared to our love for God or to His love for us remains. The text reads:

When this human love has nourished and fortified the soul clinging to your (i.e. the church's) breast and made it ready to follow God, and when the divine majesty has begun to reveal itself in the measure proper to man while an inhabitant of this earth, then such ardent love (*charitas*) is engendered, and such a flame of divine love (*amor*) bursts forth that all vices are burned away and man is purged and sanctified. The divine character of these words then becomes apparent: "I am a consuming fire" (Deut. 4.24); and "I have come to cast fire upon the earth" (Lk. 12.49)⁵²).

but final". Quite probably, in view of other similar contemporary texts, it is the creator and provident God who is envisaged here. But does this necessarily exclude for Augustine, even prior to 390 A.D., any real influence of that God in human loving? Although we find time and again in Augustine the declaration that love for neighbour is to be oriented to God as its goal, the final sentence quoted from Hultgren is rather baffling in relation to the text of *De Quantitate Animae* 34.78. Could not the meaning here rather be: right love of neighbour involves the recognition that in its action God is working through us ("ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus"); while perverse love ("cupiditas") and vainglory would seek to claim the credit for loving for themselves ("nobis proprium vindicemus")? In other words, our text would be dealing with the whence of love for neighbour rather than its whither. In order than one might love the neighbour properly, it would point away from self-reliance and the danger of pride to complete self-giving trust in God who is to be understood as effecting genuine love of neighbour through us. At this point it would be the self in its loving that is specifically oriented to God rather than the neighbour loved.

⁵⁰) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,49 (ML 32,1331): "Quod ergo agis tecum id agendum cum proximo est; hoc est, ut ipse etiam perfecto amore diligat Deum".

⁵¹) *Ibid.*, 1,26,51 (ML 32,1332): "Sed nescio quomodo aut pariter ista in plenitudinem perfectionemque consurgunt, aut inchoatur prius Dei amor, et prius perficitur proximi. Ad incipiendum enim citius fortasse in se divina charitas rapit, sed facilius minora perficimus". Does "divina charitas" refer to our love for God or his love for us?

⁵²) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,30,64 (ML 32,1337): "Iam vero cum haec humana dilectio inhaerentem uberibus tuis nutriverit, et roboraverit animum, sequendo Deo factum idoneum; ubi ejus majestas ex tanta parte quanta homini, dum terrae hujus inhabitator est, sufficit, aperire se coeperit; tantus charitatis ardor innascitur, et tantum divini amoris consurgit incendium, ut exustis omnibus vitiiis, et homine purgato atque sanctificato, satis appareat quam divine dictum sit: *Ego sum ignis consumens* (Deut. 4.24) et, *Ignem veni mittere in mundum* (Lk. 12.49)". English translation (with slight modifi-

Human love makes the soul ready to follow God; it brings the materials, as it were, from which divine love can flame forth. But note that the soul nourished and fortified by human love is pictured clinging to the breasts of the church. In the passage preceding our text it is precisely the church that teaches and effects this human love: "In recollection of their first parents, you (i.e. the church) join ... all men to each other, not merely in society, but in a kind of brotherhood"; the church teaches what is due to each and every person⁵³). And this sensitivity to human reality taught by the church can stem only from the understanding and prudence that are the gift of God, not from the sheer determination of human will⁵⁴). Indeed, there is much spiritual and moral suffering that human beings can do nothing to relieve unless humanity is graced with a real and salutary hope of well-being.

... a great number and variety of spiritual maladies are cured only by an extraordinary and ineffable remedy. And if this medicine were not sent by God to the peoples, there would be no hope of salvation, so unrestrainedly do they continue to sin. Even the health of the body, if you wish to trace things to their cause, can only be explained as coming from God, to whom we must attribute both the being and the well-being of all things⁵⁵).

The human love, therefore, that prepares the soul for the ardour of divine love, is already dependent on God for its being, its well-being, and its sagacious and effective exercise. Far more than "mortal affection" is intended. The materials brought by refined and skillful human love to the engendering of divine love are already seen as gifts of God. Besides, we are faced once again with the difficulty of knowing whether the fire of divine love ("divini amoris") that is lit when contemplation in faith and the action of human love embrace refers to our love for God or to His

cation): *The Fathers of the Church*, vol. 56, p. 48-49. Cf. *Retractationes* 1,6,5 (CSEL 36/2,31-32) = 1,7,5 (ML 32, 593) where, out of fear for a possible Pelagian misinterpretation of this passage, sanctification is said never to be perfectly realised here below.

⁵³) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,30,63 (ML 32,1336).

⁵⁴) *Ibid.*, 1,26,51 (ML 32,1332): "Non enim ad haec (i.e. taking care of the neighbour) satis est voluntas bona, sed opus est magna quadam ratione atque prudentia, qua nemo uti potest, nisi Deus, ille fons omnium bonorum id tribuerit".

⁵⁵) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,28,55 (ML 32,1333): "... multimodi varique morbi animorum, magna quadam et prosus ineffabili ratione sanantur. Quae medicina nisi divinitus populis mitteretur, nulla spes salutis esset, tam immoderata progressione peccantibus: quanquam et illa corporis, si altius rerum originem repetas, non invenitur unde ad homines manare potuerit, nisi a Deo, cui rerum omnium status salusque tribuenda est". English translation: *The Fathers of the Church*, vol. 56, p. 43; but I have changed "sent to the people of God" to "sent by God to the peoples".

love for us or to both⁵⁶). There can be no doubt that our love for God is involved in the process by which vices are burned away. But when Deut. 4.24 is quoted: "I (i.e. God) am a consuming fire (*ignis consumens*)", Augustine at least implicitly indicates that he considers the flame of divine love ("*divini amoris incendium*") to be God himself. Ten years later, in the *Confessiones*, this is quite unambiguously the case: "O love (*amor*) ever burning, never quenched! O charity (*caritas*), my God, set me on fire with your love"⁵⁷).

⁵⁶) In *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,51 (ML 32,1332), as we have seen, "divina charitas" could refer to either one or the other. In the unusual comparison we have looked at in *De Doctrina Christiana* 1,72 (CSEL 80,26-27) = 1,30,33 (CC 32,25. ML 34,32), however, it is clear that love for neighbour is compared to God's love for us.

⁵⁷) *Confessiones* 10,29,40 (Skutella 239. CSEL 33,256. ML 32,796): "o amor qui semper ardes et nunquam extingueris, caritas, Deus meus, accende me". English translation: R.S. Pine-Coffin, *Saint Augustine, Confessions*, Penguin, Harmondsworth, 1961, p. 233.

It would be a mistake to suppose that human love and love for God in Augustine can be distinguished on the basis of vocabulary. Already in *De Moribus Ecclesiae Catholicae* we have met "Dei amor" and "divina charitas": cf. 1,26,51 (ML 32,1332); "charitas" i.e. love for neighbour, as the most certain step to love for God ("ad amorem Dei"): 1,26,48 (ML 32,1331); and now "humana dilectio" as providing the kindling wood, or strengthening the soul, for the fire of divine love ("divini amoris"): 1,30,64 (ML 32,1337). According to the *Confessiones*, "amor" can be identified with "caritas", with God himself. On the point of Augustine's vocabulary of love Etienne Gilson refers to "sa terminologie assez flottante". "Pour lui ... *charitas* = *dilectio*; et *dilectio* = *amor*; puis donc qu'il peut y avoir des amours bons ou mauvais, il doit y avoir des charités bonnes ou mauvaises": *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 169, n. 2. For a full discussion of the matter, see H. Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948, p. 89-98. Augustine has rescued the word "amor" for the Christian world. In *De Moribus Ecclesiae Catholicae* it seems to be used alongside "caritas" and "dilectio" as a synonym: "Deus cui haerere certe non valemus nisi dilectione, amore, caritate": 1,14,24 (ML 32,1322). Later it is explicitly stated to be a synonym. Cf. *In Ioannis Epistolam*, tr. 8,5 (ML 35,2038); *Tractatus in Evangelium Ioannis* 123,5 (CC 36,678. ML 35,1968). The classic text in this regard is *De Civitate Dei* 14,7 (CSEL 40/2,13. CC 48,422. ML 41,410-411): "Sed scripturas religionis nostrae, quarum auctoritatem ceteris omnibus litteris anteponimus, non aliud dicere amorem, aliud dilectionem vel caritatem, insinuandum fuit". Nygren reckons this occurrence a doubtful boon to Christian love, seeing it as the introduction of "eros" to oust "agape" from its throne, and he claims that Augustine realised that he had to defend himself on this account from "a widespread opinion that this meant a perversion of the Christian idea of love": *Agape and Eros*, p. 557. Ragnar Holte rightly counters that Augustine in *De Civitate Dei*, Book 14, is embroiled in a conflict not with other Christian but with pagan authors. See *Béatitude et Sagesse*, p. 262-263, especially n. 2. For Holte, "si Augustin prend ici la défense de l'amor, c'est pour défendre la conception qui voit dans la vie sensible et corporelle de l'homme quelque chose de bon en soi...": *Ibid.*, p. 263, n. 2. Also "le terme *amor* est ici utilisé par Augustin à l'appui de sa conception chrétienne de la sanctification comme concernant la totalité de l'homme": p. 262. The reference in this latter case is to *De Genesi contra Manichaeos* 1,20,31 (ML 34,188): "Et haec est hominis vita beata atque tranquilla, cum omnes motus ejus rationi veritatisque consentiunt; et

In summary, therefore, we may state that, as a consequence of this review of some of the aspects associated in context with love for neighbour as “*gradus*” or “*cunabula*” to love for God, it will be clear that these images — which, it bears repeating, are found only in the early Augustine — ought not to be understood simply as if they referred to the human effort that provides a means to individualistic love for God leading to enjoyment of Him. Neither the neighbour nor love for neighbour is but a stepping-stone to something greater, just a rung on the ladder of one’s ascent to something higher. On the contrary, the love for neighbour here presented reveals traits of a certain profundity that is God-endowed and that directs others to God as their supreme and true good.

B. LOVE FOR NEIGHBOUR AS A LEVEL IN AUGUSTINE’S SCHEMES OF THE SPIRITUAL LIFE

There are at least three texts in which Augustine systematises the spiritual life according to its various levels (“*gradus*”), one of which is formed by love for neighbour. We have already become acquainted above with *De Quantitate Animae* 78-79: this text is preceded by a presentation of the seven different levels of greatness of the human soul (70-76); love for neighbour (the Golden Rule) makes its appearance on the fourth level in which the soul struggles to be purified from its attachment to the delights of this world (73). And special eminence is accorded to this fourth level:

Let us hate not those who are crushed by vices, but the vices themselves; not sinners, but just sins. We should indeed be willing to help everyone, even those who have harmed us or wish to harm us or wish at least that harm befall us. This is true religion, this is perfect religion, this alone is religion. Thanks to it, the soul whose greatness is the object of our enquiry is made apt to be reconciled to God and makes itself worthy of freedom. For God, whom it is to each one’s greatest advantage to serve, frees us from all things. The only perfect freedom is to be pleasing to him in serving him⁵⁸).

vocantur gaudia, et amores sancti, et casti et boni”. As we have seen in the *Confessiones*, “amor” may even be identified with God himself.

⁵⁸) *De Quantitate Animae* 34,78 (ML 32,1078): “Neque vitiis oppressos, sed ipsa vitia; neque peccantes, sed ipsa peccata oderimus. Omnibus enim subventum velle debemus, etiam qui nos laeserunt, aut laedere, aut omnino laedi volunt. Haec est vera, haec perfecta, haec sola religio per quam Deo reconciliari pertinet ad animae, de qua quaerimus, magnitudinem, qua se libertate dignam facit: nam ille ab omnibus liberat, cui servire omnibus utilissimum est, et in cuius servitio placere perfecta et sola libertas est”.

The neighbour to be loved, therefore, is the enemy, those who wish us ill. Such love is the sole and indispensable way to reconciliation with God and to the fulness of freedom in His service. It is the most excellent act of human detachment from the self-interest of mortal affections and therefore the most thorough purification for serving the interests of God with that highest freedom which in turn unleashes the full capacities of all the other levels of the soul for bringing about the particular goodness and beauty appropriate to them in God's creation. For it is within the soul's power that all its levels of greatness be at work simultaneously⁵⁹). Therefore, the highest can retroactively influence the other levels, promoting their own distinct excellence. Thus, when the soul is concentrated on the love of neighbour appropriate to the fourth level — albeit with difficulty and fear — it can in fact be acting in concert with contemplation which enhances the beauty of that love. Furthermore, in the section in which Augustine deals specifically with the seventh level, contemplation, perhaps we may understand as a new form of love for neighbour the most praiseworthy work of reflecting upon and communicating the truth that is learnt in contemplation of the Power and Wisdom of the Author of life and on which we are nourished by the church⁶⁰). This would constitute a love for neighbour in a new key.

In 394 A.D. Augustine is giving his interpretation of the beatitudes proclaimed in the Lord's sermon on the mount as handed down by Matthew 5.3-10. He finds that the eight assertions correspond to the steps which lead one to happiness: (1) Blessedness begins with humility: "blessed are the poor in spirit"; (2) The study and knowledge of the Scriptures requires the docility and meekness of filial love ("*pietas*") : "blessed are the meek"; (3) Understanding how one is fettered by sins and attachment to lower things leads to lamenting one's loss of the supreme good: "blessed are they who mourn"; (4) A struggle is required to extricate oneself from worldly entanglement; therefore, one needs to hunger and thirst for what is right, and to have the courage to bear the pain of relinquishing the pleasures that keep one from it: "blessed are those who hunger and thirst for what is right"; (5) But the struggle will never be successful unless a person is helped by someone greater than

⁵⁹) *Ibid.*, 35,79 (ML 32,1079): "Quaerimus quippe de animae potentia, et fieri potest ut haec omnia simul agat, sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam caetera attentior".

⁶⁰) *Ibid.*, 33,76 (ML 32,1077): "tractare autem ac dispensare commode, laudis et charitatis plenissimum est".

himself. "Therefore, true prudence is to help those weaker than ourselves in matters in which we are the more powerful, if we wish to be aided by someone more powerful than ourselves"⁶¹). This corresponds to the beatitude, 'blessed are the merciful: they shall have mercy shown them'; (6) This is the stage of purity of heart which strengthens the soul for contemplation of the supreme good; the intellect is pure and serene on account of its undisturbed consciousness of having done good work: "blessed are the pure in heart"; (7) "Finally, the seventh maxim is wisdom itself: it is the contemplation of truth, making the whole man peaceful and taking on the likeness of God"⁶²). "Blessed the peace-makers: they shall be called sons of God".

But thus we seem to have reached the goal without taking the eighth beatitude into consideration at all. In fact, it is to be linked with the first because both of them contains the promise, "for theirs is the kingdom of heaven". The eighth maxim is: "blessed are those who are persecuted in the cause of right". With this the whole process is said to begin anew: the eighth shows and recommends what has been completed; "commencing again, as it were, from the beginning, (it) makes known and represents what is perfect so that others too may come to perfection by way of these steps"⁶³). Although love for neighbour may have appeared somewhat pale and contrived as we met it on the fifth level — i.e. help your weaker neighbour so that you yourself may receive help from God to overcome your own weakness and to attain to tranquil contemplation of the

⁶¹) *De Sermonibus Domini in Monte* 1,3,10 (CC 35,8. ML 34,1234): "Est autem iustum consilium, ut qui se a potentiore adiuvari vult, adiuuet infirmiore in quo est ipse potentior". Cf. 1,4,11 (CC 35,10. ML 34,1234-1235).

⁶²) *Ibid.*, (CC 35,8-9. ML 34,1234): "Postrema est septima ipsa sapientia, id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem dei ...".

⁶³) *Ibid.*, (CC 35,9. ML 34,1234): "Octava tamquam ad caput redit, quia consummatum perfectumque ostendit et probat ... Septem sunt ergo quae perficiunt; nam octava clarificat et quod perfectum est demonstrat, ut per hos gradus perficiantur et ceteri, tamquam a capite rursus exordiens". Different English translators have come up with a variety of possibilities for interpreting this text. Two of them challenge the meaning we have chosen: (1) John J. Jepsen in *Ancient Christian Writers*, No. 5, Cork, 1948, p. 18, offers: "Seven in number, therefore, are the things which lead to perfection. The eighth maxim throws light upon perfection and shows what it consists of, so that, with this maxim beginning again, so to speak, from the first, the two together may serve as steps toward the perfection of the others also". (2) Denis J. Kavanagh O.S.A. in *The Fathers of the Church*, vol. 11, Washington, 1951, p. 26, translates: "Therefore, there are seven maxims which constitute perfection, for the eighth starts anew, as it were, from the very beginning: it clarifies and approves what is already complete. Thus, all the other grades of perfection are accomplished through these seven".

truth⁶⁴) — the last word has not been said about it there. The goodness for which one has hungered and thirst, and with the help of God laboriously reached in peaceful contemplation of the truth, is destined to manifest itself for the sake of others, even to be tried and tested on their behalf, so that they too may become aware of and set out on the true path to holiness. A heightened understanding of how one human being can help and show mercy to another is now possible: even to suffer persecution in order to make known and to prove an example of the way to true goodness. Furthermore, for all those following the way of beatitude, it can be seen at every step as the work of the Holy Spirit⁶⁵). Love for neighbour is therefore conceived in this text as the Spirit's work.

Our interpretation is, of course, based on the reading of "*ceteri*" as 'other people' i.e. those not present at the sermon on the mount. John J. Jepson, however, has perhaps glimpsed a possibility which is not alien to the thought of Augustine, in translating: "The eighth maxim throws light upon perfection and shows what it consists of, so that, with this maxim beginning again, so to speak, from the first, the two together may serve

The former is more plausible than the latter if "*ceteri*" is to be understood as "maxims" or "grades of perfection". Francine Cardman, however, in Jaroslav Pelikan (editor), *The Preaching of Augustine. "Our Lord's Sermon on the Mount"*, Philadelphia, 1973, p. 9, has: "Seven in number, then, are the things which bring perfection; and the eighth illuminates and points out what is perfect, so that through these steps others might also be made perfect, starting once more, so to speak, from the beginning". It is difficult to find any grammatical justification for implying that the "*exordiens*" phrase qualifies "*ceteri*" (in this case, other people) rather than "*octava*". But I believe that the translation of "*ceteri*" as "other people" is more probable than Jepson's version. For, at the beginning of 1,3,10, Augustine makes a distinction between those who were present listening to Jesus' maxims on the mount and those who were absent or would be born later. What it comes down to is that the statements of Matt. 5.3-10 were directed toward mankind in general, even though obviously not all were present; whereas, from 5.11 ("Blessed will you be when men revile and persecute you") on, while Jesus directs his words specifically to those present, this does not mean that the absent ones were excluded. The content of the final beatitude of the first group (Matt. 5.10) and the first of the second group (5.11) is the same: persecution in the cause of right. All, both present and absent, who follow the steps to perfection, will be persecuted. But how are those "others", who were not present at the sermon on the mount, to come to perfection by way of these steps, unless those who were present, through practising the eighth beatitude of the first group ("blessed are those who are persecuted", which corresponds to the first of the maxims specifically directed to those who were present), "make known and represent what is perfect"?

⁶⁴) Or, as this is formulated slightly earlier: "*Beatos esse dicit qui subveniunt miseris, quoniam eis ita rependitur, ut de miseria liberentur*": *De Sermone Domini in Monte* 1,2,7 (CC 35,5. ML 34,1232).

⁶⁵) *De Sermone Domini in Monte* 1,4,11 (CC 35,9. ML 34,1234): "*Videtur ergo mihi etiam septiformis operatio spiritus sancti, de qua Esaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere*".

as steps toward the perfection of the others also"⁶⁶). On this reckoning, obtaining the kingdom of God, which is the promise associated with both the eighth and the first beatitude, is not an end that has risen above and has nothing more to do with the other levels. Rather, it too, in bringing the soul back to humility, serves as a step towards the perfection of the other levels of meekness, mourning, courage, mercy towards others, purity of heart, and contemplation of the truth. As far as mercy towards others, love for neighbour, is concerned, this perfection of the other levels could well mean not only that merciful love for neighbour proves once again to be a step to purity of heart, contemplation of the truth, and the obtaining of the kingdom through persecution, in which the perfection achieved is shown and recommended; but also that, when, in contemplation of the truth, the whole person has been made peaceful and has taken on the image of God, love for neighbour itself is perfected at its own level. In obedience to the contemplative reason the active life of love for neighbour is fully freed to share in God's continuous creation by perfectly realising the goodness and beauty appropriate to its domain⁶⁷).

The third passage, from *De Doctrina Christiana*, sets out the dispositions required for the study of Sacred Scripture. The steps correspond *grossomodo* to those indicated above in *De Sermone Domini in Monte*⁶⁸). (1) *Timor Dei*: one seeks to recognise God's will; the thought of our mortality and future death brings about a crucifixion of pride; (2) *Pietas*: with the meekness of respectful love one regards the wisdom of Scripture as superior to one's own; (3) *Scientia*: "Everyone devoted to the study of the Sacred Scriptures trains himself to find in them nothing else except that God is to be loved for his own sake and the neighbour for the sake of God. Indeed, God is to be loved with all the heart, all the soul, and all the mind, while the neighbour as oneself. In this way our entire love for our neighbour and for ourselves is to be

⁶⁶) John J. Jepsen, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁷) See *Contra Faustum Manichaeum* 22,27 & 28 (CSEL 25/1,621-622. MI 42,418-419: "... inque ipsa ratione, quae partim contemplativa, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago dei est, qua per fidem ad speciem reformamur. Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet oboedire ... Quapropter hominis actio serviens fidei servienti deo refrenat omnes mortales delectationes et eas coercet ad naturalem modum meliora inferioribus ordinata dilectione praeponens". See also R. Holte, *op. cit.*, p. 261,278-279.

⁶⁸) *De Doctrina Christiana* 2,16-23 (CSEL 80,37-39) = 2,7,9-11 (CC 32,36-38. ML 34,39-40).

oriented to God"⁶⁹). But, embroiled in a love of attachment to temporal things, that is to say, a love far removed from that prescribed by the Scriptures, a person is forced to mourn over his sorry state; (4) *Fortitudo*: but there is hope in the lament. Calling on divine help that despair may not crush us, we begin to hunger and thirst for what is right (i.e. that love for God and for the neighbour commended by the double commandment). This involves turning way from all death-dealing infatuation with the temporal to love for the eternal, for the unchangeable Triune God; (5) *Consilium misericordiae*:

When, as well as he can, he has observed this (i.e. the eternal and unchangeable) gleaming from a distance, and has plainly perceived that he cannot bear that light because of the weakness of his vision, he is at the fifth step, that is, the prudence of mercy. Here he purifies his soul, which is in some disarray and revolt against itself, from the blemishes contracted because of its craving for lower things. It is here that he diligently practises love for his neighbour and perfects himself in it. Now, full of hope and with renewed vigour, when he has come as far as loving his enemy, he rises to the sixth step⁷⁰) ...

(6) "*Ipsum oculum purgat quo videri Deus potest*": however, so long as we walk by faith and not by sight, truth is encountered through a glass darkly. Still,

at this level, a person so cleanses the eye of his heart that he does not put even the neighbour himself before the truth, nor does he compare them with each other; because this is the case with the one he loves as himself, it is to be the case with himself too. Therefore, the holy man will be so sincere and pure of heart that he will not be turned away from truth either by a desire to gratify men or by a care to avoid whatever inconveniences disturb this life. Such a child of God rises to wisdom, which is the last and seventh step, and this he enjoys with calm and tranquillity⁷¹).

⁶⁹) *Ibid.*, 2,18 (CSEL 80,38) = 2,7,10 (CC 32,37. ML 34,39): "Nam in eo se exercet omnis divinarum scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus quam diligendum esse deum propter deum et proximum propter deum, et illum quidem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, proximum vero tamquam se ipsum, id est, ut tota proximi sicut etiam nostri dilectio referetur in deum".

⁷⁰) *Ibid.*, 2,21-22 (CSEL 80,39) = 2,7,11 (CC 32,38. ML 34,40): "Quam ubi aspexerit, quantum potest, in longinqua radiantem, suique aspectus infirmitate sustinere se illam lucem non posse persenserit; in quinto gradu, hoc est in consilio misericordiae, purgat animam tumultuantem quodammodo atque obstrepentem sibi de appetitu inferiorum conceptis sordibus. Hic vero se in dilectione proximi graviter exercet, in eaque perficitur. Et spe iam plenus atque integer viribus, cum pervenerit usque ad inimici dilectionem, ascendit in sextum gradum ...".

⁷¹) *Ibid.*, 2,23 (CSEL 80,39) = 2,7,11 (CC 32,38. ML 34,40): "In hoc autem gradu

Thus, (7) *Sapientia*.

On the fifth level, love for neighbour reaches perfection in love for one's enemies. This inspires us with fresh hope and strengthens us with renewed vigour, because, experiencing ourselves capable of openness and self-denial to this degree, we sense the real possibility of loving God totally as the commandment requires. A certain order and integrity is brought to the soul which enables it to perceive the reality of God and his priorities and demands more clearly. On the sixth level, it bears pointing out that, while truth is to be preferred to and far outstrips the neighbour and the self, this pre-eminence is not attributed to its superior capacity to satisfy our desire for happiness. The sense is rather that we ought not allow our heart's desire and our action in this world to be dictated by a desire to please others or ourselves, but only by the intention to act truthfully and to be pleasing to God. Only with such dispositions, hungering and thirsting for that is right, do we become capable, with God's help (see under step (4) above: "*impetrat sedulis precibus consolationem divini adiutorii*"), of genuinely fulfilling his precepts to love the neighbour and himself. This single-mindedness of intent upon God will not allow love to be lured aside to seek its own pleasure or vanity, regardless of truth. And is not the wisdom, which will be the soul's joy, present from the very beginning, instructing in the way which leads to itself, weaning the soul progressively from self-seeking affections, and encouraging its growth in strength and clarity of vision? For the fear of the Lord (*timor Dei*), the first step, is already *the beginning of wisdom* (cf. Ps. 110.10).

C. LOVE FOR NEIGHBOUR AS VIRTUOUS ACTION CLEANSING THE EYE AND THE HEART FOR CONTEMPLATION

The Cassiciacum conversations (386 A.D.) contain a sketch of a way of life for those who want to contemplate the unalterable law of God more perfectly with their understanding and to observe it more diligently in their manner of living; indeed, to have it printed, as it were, on their souls. Among the many exhortations Augustine makes to youths devoted

ita purgat oculum cordis, ut veritati ne ipsum quidem praeferat aut conferat proximum; ergo nec seipsum, quia nec illum qui diligit sicut seipsum. Erit ergo iste sanctus tam simplici corde atque mundato, ut neque hominibus placendi studio detorqueatur a vero, nec respectu devitandorum quorumlibet incommodorum suorum, quae adversantur huic vitae. Talis filius ascendit ad sapientiam, quae ultima et septima est, qua pacatus tranquillisque perfruitur".

to this “*disciplina*”, which, identified with the unalterable law of God, has both speculative and practical aspects⁷²), are the following:

In case of faults of their associates, let them either cast out all anger, or so restrain it that it will be like anger dismissed. Let them hate no one. Let them not be unwilling to correct vices. Let them take care especially not to be excessive in vengeance or stinting in forgiveness. Let them punish only what can be improved, and favour nothing that may become worse. Let them regard as their own fellow men all those over whom authority has been given to them. Let them be so obedient that it would be embarrassing to give them commands, and let them rule so considerably that it becomes a pleasure to obey them.

Concerning the faults of strangers, let them not be troublesome to a person whose transgression is involuntary. As for enmities, they are to avoid them most carefully, bear them most patiently, and end them most speedily. In every covenant and dealing with men it is enough to observe this one familiar proverb: Let them not do to anyone what they would not have done to themselves ... Let them desire tranquillity and a definite course for their own studies and for those of all their associates; and for themselves and for whomsoever else such things are possible, a good mind and a quiet life⁷³).

⁷²) See *De Ordine* 2,8,25 (CSEL 63/3,164. CC 29,121. ML 32,1006): “Haec autem disciplina ipsa dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intellegendo et vivendo custodiunt diligentius. Haec igitur disciplina eis, qui illam nosse desiderant, simul geminum ordinem sequi iubet, cuius una pars vitae, altera eruditionis est”.

⁷³) *De Ordine* 2,8,25: “In peccatis autem suorum vel pellant omnino iram, vel ita frenent ut sit pulsae similis. Neminem oderint. Nulla vitia non curare velint. Magnopere observent cum vindicant ne nimium sit, cum ignoscunt, ne parum. Nihil puniant quod non valeat ad melius, nihil indulgeant quod vertat in peius. Suos putent omnes, in quos sibi potestas data fuerit. Ita serviant ut eis dominari pudeat, ita dominantur ut eis servire delectet. In alienorum autem peccatis molesti non sint invito. Inimicitias vitent cautissime, ferant aequissime, finiant citissime. In omni vero contractu atque conversatione cum hominibus, satis est servare unum hoc vulgare proverbium: Nemini faciant quod pati nolunt ... Optent tranquillitatem atque certum cursum studiis suis omniumque sociorum et sibi quibusque possunt mentem bonam pacatamque vitam”. English translation (with modifications): Robert P. Russell O.S.A., *Divine Providence and the Problem of Evil* (The Fathers of the Church, 5), p. 301-302.

L.M.J. Verheijen, “*Eléments d’un commentaire de la Règle de saint Augustin. VI. Par les praecepta vivendi à la spiritualis pulchritudo. ‘Pythagore’, le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*”, in *Augustiniana*, XXII (1972) 469-510, attending particularly to the passage we have quoted and to its conclusion in 2,19,51 (CSEL 63/3,182-183. CC 29,135. ML 32,1019), states: “Nous voyons donc que ce long passage sur l’ordre à suivre dans la quête de Dieu commence par l’énumération d’un certain nombre de *praecepta vivendi*, pour aboutir à la contemplation de la *pulchritudo* divine, qui, elle, se révèle à l’âme quand elle est

Such a style of life promotes growth in the “*disciplina*”, in the knowledge of and life according to the law of God. Fidelity to the familiar proverb, the Golden Rule, the application of which is exemplified here in some detail, thus enables more perfect contemplation of the unalterable law with the understanding and more diligent observance of it in one’s manner of living. The law becomes written on one’s soul, leading to a better and higher life. Contemplation of that Beauty, by which all else in beautiful, becomes possible. The conception found here in *De Ordine* occurs two or three years later in a more formalised fashion in *De Moribus*. A person who loves his neighbour will do all he can to ensure that the other is healthy in body and in soul; he will try to lead the soul from coercion (“*coercitio*”) to instruction (“*instructio*”), from fear of God to love for him. Acting like this with regard to the other constitutes “perfect moral conduct by which that knowledge of the truth, to which all our inclination draws us, comes to us”⁷⁴). It is to be recalled, however, that the good which accrues to others through our care for them really stems from God, the creator and saviour⁷⁵). In this sense, the love for neighbour, by which knowledge of the truth comes to us, also reveals traces of the context of descent: working for the good of others in accordance with God’s plan and with the resources he has made available. This marks the beginning of an evolution over *De Ordine* which is chiefly ascent-minded with regard to love for neighbour.

The *Sermone Domini in Monte* depicts for us the sincere and pure heart in which God is sought⁷⁶). Because our hearts are hidden from our neighbours, it can easily happen that they are divided. Others may be served in the hope of some temporal advantage for ourselves, with the

devenue *pulchra*, belle. Nous avons donc devant nous exactement la même structure de pensée que dans la Règle: par les *praecepta vitae* à la *spiritalis pulchritudo*”. Verheijen detects a strong Pythagorean influence, coming to Augustine by way of Varro, on these “*praecepta vitae*” and on the structure of the movement towards contemplation of the divine “*pulchritudo*” in *De Ordine*. The translation of “... molesti non sint invito” as “let them not be troublesome to a person whose transgression is involuntary” is based on Verheijen, *art. cit.*, p. 494.

⁷⁴) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,28,56 (ML 32,1334): “Hi mores sunt optimi, per quos nobis etiam ipsa provenit, ad quam omni studio rapimur, agnitio veritatis”.

⁷⁵) *Ibid.*, 1,28,55 (ML 32,1333): “... quae medicina (i.e. disciplina animi) nisi divinitus populis mitteretur, nulla spes salutis esset, tam immoderata progressionem peccantibus; quanquam et illa (medicina) corporis, si altius rerum originem repetas, non invenitur unde ad homines manare potuerit, nisi a Deo, cui rerum omnium status salusque tribuenda est”. The “*disciplina animi*” consists of “*coercitio*” which implies fear and “*instructio*” which implies love: 1,28,56.

⁷⁶) *De Sermone Domini in Monte* 2,22,75-76 (CC 35,173-175. ML 34,1303-1304).

intention perhaps that they praise us and boost our vanity. If we were to put ourselves in their position, we would not appreciate being helped by someone who was secretly looking to his own interests rather than to our well-being. Therefore, "the sincere and pure heart in which God is sought will be like this: that whatever service one renders to another will be done with the same intention with which one wishes such service to be shown to oneself, i.e. that it not be done with the expectation of gaining temporal advantage"⁷⁷). At the same time, the eye of the heart is equipped to look at and to contemplate its own inner light⁷⁸). Regarding the purity of intention in love for neighbour, we are reminded of the characterisation of the perfection of this love as love of enemies which requires such purifying death to self that the vision of God, unhindered by a divided heart, becomes to some extent possible⁷⁹). Regarding the inner light, there is a striking parallel in a love of neighbour context more than twenty-five years later. We have already had occasion to quote from Augustine's commentary on the gospel of John: "But because you do not yet see God, by loving the neighbour you will gain sight of Him. By loving your neighbour you cleanse your eye for the vision of God; as John says clearly: 'If you do not love the brother whom you see, how can you love God whom you do not see? (I Jn. 4.20)'"⁸⁰). A little further on the text proceeds:

Therefore, love the neighbour, and consider the source of love for neighbour in yourself; to the extent that you are capable of it you will see God there. Begin therefore to love the neighbour. "Break your bread with the hungry, and shelter the homeless poor, clothe the person you see to be naked, and do not turn from your own kin". What is the consequence of such deeds? "Then your light will shine like the dawn" (Is. 58.7-8a). Your light is your God⁸¹)...

⁷⁷) *Ibid.*, 2,22,76 (CC 35,174-175. ML 34,1304): "... et quidquid officiorum exhibet homini, hac intentione exhibet qua sibi exhiberi vult, id est, ut non ab eo aliquid commodi temporalis expectet: ita erit cur simplex et mundum in quo quaeritur Deus".

⁷⁸) *Ibid.*: "Mundatus ergo oculus simplexque redditus aptus et idoneus erit ad intuendam et contemplandam interiorem lucem suam".

⁷⁹) See *De Doctrina Christiana* 2,22 (CSEL 80,39) = 2,7,11 (CC 32,38. ML 34,40): "... cum pervenerit usque ad inimici dilectionem, ascendit in sextum gradum, ubi iam ipsum oculum purgat quo videri deus potest, quantum potest ab eis qui huic saeculo moriuntur quantum possunt. Nam in tantum vident in quantum moriuntur huic saeculo, in quantum autem hic vivunt, non vident".

⁸⁰) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 (CC 36,174. ML 35,1531).

⁸¹) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 (CC 36,175. ML 35,1532): "Dilige ergo proximum, et intueri in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, Deum. Incipe ergo diligere proximum. *Frangere esurienti panem tuum, et egenum sine tecto induc in domum*

God then is found and contemplated by a heart purified by sincere loving action on behalf of others; however, this happens not beyond the neighbour, as if one had surpassed him in favour of acquiring something better, but in the very love for neighbour itself God comes to light as its source. God then shines forth in our good deeds performed on behalf of others.

The text of I Jn. 4.16 plays a vital role in this reasoning: "God is love and anyone who lives in love lives in God, and God lives in him". In conjunction with I Jn. 4.20 it is often employed to support the idea of God coming to light and into human focus through love for neighbour⁸²). To complete this present review of the theme of love for neighbour as steadying our sight for the vision of God, it is worth our while looking at a sermon which most authors date between 416 and 418. *Sermo* 126 reflects on Jn. 5.19: "the Son can do nothing by himself; he can do only what he sees the Father doing ...", and, in answer to the question what it is the Son sees, concludes that his vision coincides with himself⁸³). As far as we are concerned:

My sisters and brothers, the Lord exhorts us to understand that the vision of the Word is beyond our powers. Because our strength is slight it needs nourishing and developing. Where is this nourishment to come from? From the commandments. From which commandments? "He who keeps my commandments is the one who loves

tuam; si videris nudum, vesti, et domesticos seminis tui ne despexeris. Faciens autem ista quid consequeris? Tunc erumpet velut matutina lux tua (Is. 58.7-8a). Lux tua Deus tuus est ...".

Does the discovery of the source of love coincide with the goal of love's journey? Comparing this passage to the following would tempt us to believe that for Augustine source and goal were one. See *Ibid.*, 17,9 (CC 36,175. ML 35,1532): "Diligendo proximum, et curam habendo de proximo tuo, iter agis. Quo iter agis nisi ad Dominum Deum, ad eum quem diligere debemus ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente? Ad Dominum enim nondum pervenimus, sed proximum nobiscum habemus. Porta ergo eum, cum quo ambulas, ut ad eum pervenias, cum quo manere desideras". Even before the journey's end love's goal can already begin to reveal itself insofar as it is the source of love for neighbour which is love's journey's hallmark.

⁸²) *In Epistolam Ioannis*, tr. 9,10 (ML 35,2052): "Nam si habeat dilectionem, Deum videt; quia *Deus dilectio est*: et purgatur ille oculus magis magisque dilectione, ut videat illam incommutabilem substantiam, cujus praesentia semper gaudeat, qua perfruatur in aeternum conjunctis angelis ..."; *Ibid.*, tr. 5,7 (ML 35,2016): "Dilige fratrem. Si enim fratrem quem vides dilexeris, simul videbis et Deum; quia videbis ipsam charitatem, et intus inhabitat Deus". Cf. *De Trinitate* 8,8,12 (CC 50,288. ML 42,958-959): "Fratrem autem videt humano visu quo videri deus non potest. Sed si eum quem videt humano visu spiritali caritate diligeret, videret deum qui est ipsa caritas visu interiore quo videri potest ...".

⁸³) *Sermo* 126,15 (ML 38,705): "... ut non aliud sit Verbum, aliud videre Verbi ... Simplex enim aliquid est ineffabili simplicitate ...".

me" (Jn. 14.21). Which commandments? ... "A new commandment I give to you: love one another" (Jn. 13.34). Therefore, sisters and brothers, let us draw this love from its abundant source; let us embrace it and let it nourish us. Enter into it in the way you are capable of doing so. Let love beget you, let it nourish, develop and strengthen you so that you may see the vision of the Word and so that you may understand that the Word and what He sees (the Father doing) are one⁸⁴)...

The commandment(s) themselves are spiritual food and drink, and the love that answers to them is itself derived from a source which not only strengthens us but even brings us to life. Augustine allows himself to be guided by the Johannine discourse. The vision of the Word, the Word himself, which loving one another gives rise to, is that of the Word loving us and revealing himself to us: "He who keeps my commandments is the one who loves me ... and I shall love him and show myself to him" (Jn. 14.21)⁸⁵). In other words, the Lord contemplated as the consequence of our loving action is not something to be grasped as virtue's prize; rather, he lovingly offers the vision of himself to those who have proven themselves begotten by love.

D. LOVE FOR NEIGHBOUR AS DESTINED TO BE REWARDED BY GOD

This current of thought forms an aspect of the theme that relates self-love to love for neighbour and love for God. The difficulty concerning this point, raised among others by Josef Brechtken⁸⁶), is that

⁸⁴) *Ibid.*: "Fratres mei, ad hoc exhortatur, ut videamus, videre Verbi ultra vires nostras esse; quia parvae sunt, nutriantur, perficiantur. Unde? Mandatis. Quibus mandatis? *Qui diligit me mandata mea custodit* (Jn. 14.21). Quae mandata? ... *Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis* (Jn. 13.34). Hanc ergo, fratres, charitatem de ubertate fontis hauriamus, istam capiamus, in ea nutriamur. Cape per quod sis capax. Charitas te gignat, charitas nutriet, charitas proficiat, charitas roboret; ut videas videre Verbi, non aliud esse Verbum, et aliud videre ipsius; sed ipsum quod est videre Verbi, hoc est Verbum ...".

⁸⁵) *Sermo* 126,14 (ML 38,704-705).

⁸⁶) Josef Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis. Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigenmutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*, Meisenheim am Glan, 1975. See e.g. p. 136 where *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,25,47 (ML 32,1331) is quoted: "Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicumque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus ...". Brechtken adds: "Der Ansatz ist klar: Hier steht alles in Übereinstimmung mit dem appetitus-System (cf. p. 3: Wir können diese Ethik deshalb der Grundstruktur nach, die im Streben nach der Behebung von Seinsmängel und in der so bewirkten Glückseligkeit ihr Spezifikum hat, im folgenden kurz als appetitus-Ethik bezeichnen), und das ist der Ausgangspunkt für die nun folgende Behandlung von

Augustinian love is ultimately so tied up with the self, that even the passages such as *Sermo* 91,7,9 in which Augustine appears to speak of selfless love of neighbour prove on closer examination to betray a preoccupation with an expected reward. Is it sensible, asks Brechtken, to combine love for neighbour with love for God — as, for example, in the statement of principle in *De Moribus* 1,26,51 (i.e. "... no one should think that while he despises his neighbour he will come to beatitude and to the God whom he loves")⁸⁷) — when the danger exists that the former will end up in the sphere of self-interested love for God, to the neglect and to the detriment of the neighbour?⁸⁸) The thought of the reward of happiness for oneself in God, he maintains, would distract attention from the neighbour in his own right. Now, there is no denying that the idea of beatitude in God as reward in relation to love for neighbour is found in Augustine. The question is, however, how the giving of the reward is construed and in what precisely it consists. Is happiness with God a right that can be claimed by those who practise love of neighbour? Does beatitude in love for God flow from the practice of love for neighbour as a matter of simple effective causality?

A comprehensive answer to these questions will emerge only when the aspect of reward is considered alongside other aspects of the theme, such as the relation between *uti* and *frui* and that between self-love and love for God. Let us, however, make a start by looking at one or two examples of Augustine's conception of reward in connection with love for neighbour that do not specifically belong under the other headings under which this theme will be introduced. For *quaestio* 71, dating from the period 389-396, those who serve one another in love (cf. Jn. 13.34), bearing one another's burdens (cf. Gal. 6.2), fulfil the law of Christ. But this service ("*officium*") does not go on forever; it leads with certainty to that eternal happiness in which there are no burdens we can be ordered to take up. Faithful fulfilment of duty is apparently crowned with eternal relief from duty⁸⁹). But can love of neighbour not thrive even where

Selbst- und Nächstenliebe". For Brechtken, therefore, the "*nullus certior gradus ad amorem Dei*", the bond among men (*De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,48) is taken to mean the surest path to the most sublime self-satisfaction. The psychological approach predominates; the ascent context is all.

⁸⁷) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,51 (ML 32,1332).

⁸⁸) J. Brechtken, *op. cit.*, p. 149: "... ob es überhaupt sinnvoll ist, Nächstenliebe so an die Gottesliebe zu binden, wenn doch schon immer die Gefahr besteht, das die Nächstenliebe so in die appetitus-Zone der Gottesliebe gerät".

⁸⁹) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 71,1 (CC 44A,200-201. ML 40,80-81) (Date:

there are no burdens to be borne or duty to be done? For the Augustine of the commentary on 1 John, which dates from 407, love will be more genuine if it is directed towards a happy person to whom we have nothing to give⁹⁰). At least from 407, therefore, burden-free life with God, far from disadvantaging the neighbour when this duty towards him ceases, may actually give rise to a purer and more genuine love. Later on we will at various stages adduce further evidence for this growth of love for neighbour when one has gained the reward of knowing and living with the God one loves. For the present, let us take a second example which offers us a Christological perspective on the role Augustine assigns to the reward for love of neighbour: "by giving to the needy we will gain one who is rich". *Sermo* 91,7,9, a post-400 sermon, encourages people to use the gifts they have for the good of others and so to bear one another's burdens; people are exhorted to love God gratuitously and to give generously to the neighbour. Even here, however, Josef Brechtken discovers a latent concern for one's own gain which for him vitiates gratuity and generosity. The text reads:

This Christ (who is one flesh with his spouse, the church) shows the form of a slave to pilgrims on the move; he saves the form of God for those who reach the journey's end. In the form of a slave he paved the way; in the form of God he kept the fatherland as a treasure. It is asking a great deal of us to understand this, but not to believe it. For "if you have not believed, you will not understand" (Is. 7.9: LXX). Let us then go by faith so long as we are exiles from the Lord until we have reached the vision in which we will see Him face to face (cf. 2 Cor. 5.6-7; 1 Cor. 13.12). Going by faith let us do good. May our love for God be gratuitous and our love for neighbour generous in good works. For we have nothing to give to God, but because we do have something to bestow on the neighbour, by giving to the needy we will gain one who is rich (*praestando indigenti promerebimur abundantem*). Therefore, let everyone who

389-396): "Huius autem dilectionis officium est, invicem onera nostra portare. Sed hoc officium, quod sempiternum non est, perducet sane ad beatitudinem aeternam, in qua nulla erunt onera nostra, quae invicem portare iubeamur. Nunc vero cum in hac vita, id est, in hac via sumus, onera invicem nostra portemus, ut ad eam vitam quae caret omni onere pervenire possimus". Cf. *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,9 (CC 36,175. ML 35,1532) (Date: 418-421): "Porta ergo eum (i.e. proximum) cum quo ambulas, ut ad eum pervenias, cum quo manere desideras".

⁹⁰) In *Epistolam Ioannis*, tr. 8,5 (ML 35,2038): "Germanius amas felicem hominem, cui non habes quod praestes; purior ille amor erit, multoque sincerior". The reason for this is that the possible exploitation of the need of the other is precluded.

has give to others; what he has over let him bestow on the poor⁹¹)...

The explanation of the idea of reward in this text — an idea one might have thought to be excluded by the appeal to gratuitous love for God and generous love of neighbour — depends on the sense of “*praestando indigenti promerebimur abundantem*”. Does this mean simply that by showing generosity to a poor person we make a rich person of him? Possibly. A more likely solution, however, is that the one who is rich (“*abundantem*”) refers to Christ⁹²), for, earlier in the same passage, it is said of him that “in the form of God he keeps the fatherland as a treasure” and “he reserves the form of God for those who reach the journey’s end”. Christ then stores up a treasure for weary pilgrims, himself in the form of God. His abundance is for us. If this is so, it is not improbable that the needy person too is Christ, for Christ forms one flesh with his spouse the church, and “shows the form of a slave to pilgrims on the move”⁹³). In the visible form of a slave in which he appears to us Christ himself is poor and in need. Therefore, the notion of recompense is here closely associated with that of faith that it is Christ who, paving the way, “shows the form of a slave to pilgrims” who are able to show him generosity, and that he will reserve “the form of God for those who reach the journey’s end”; in other words, faith in what *Christ* has done, is doing and will do, not in the efficacy of our beneficence and of duty done to procure rest and riches in the vision of him, provides the context within which “gaining one who is rich” and the treasure he stores up is to be understood.

But does not any hint of remuneration — even though the sovereign

⁹¹) *Sermo* 91,7,9 (ML 38,571) (Date: post-400): “Ipse autem qui ostendit peregrinantibus formam servi, servat pervenientibus formam Dei. De forma servi stravit viam, de forma Dei condidit patriam. Quia ergo multum est ad nos capere hoc, sed non est multum credere hoc: *Nisi enim credideritis*, ait Isaias, *non intelligetis* (Is. 7.9: LXX): ambulemus per fidem quamdiu peregrinamur a Domino, donec perveniamus ad speciem, ubi videbimus facie ad faciem (2 Cor. 5.6 & 7; 1 Cor. 13.12). Ambulantes per fidem, bene operamur. In bonis operibus gratuita sit dilectio Dei, benefica sit dilectio proximi. Deo enim quod praestemus non habemus: sed quia proximo habemus quod praestemus, praestando indigenti promerebimur abundantem. Inde unusquisque quod habet, praestet alteri: quidquid plus habet largiatur inopi ...”.

⁹²) This exegesis is supported by the appearance of a similar form in *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 (CC 36,174. ML 35,1531): “Tu autem quia Deum nondum vides, diligendo proximum promereris quem videas; diligendo proximum purgas oculum ad videndum Deum...”. (My emphasis).

⁹³) This text bears traits very similar to those elucidated in Augustine’s use of Matt. 25.31-46.

freedom of Christ's action on our behalf is safeguarded — silence all exhortations to love for God without thought of repayment ("*gratuita dilectio Dei*")? Again it is a question of the content of the reward. For Augustine there would be a contradiction between the gratuity of our love for God and the reward of himself he offers only if we were to seek in God something other than himself⁹⁴), to seek to use him for purposes of our own. This God, moreover, is not only *Summum Bonum* but also *Bonum Commune*; therefore, it is wrong to think that we "gain one who is rich" just for ourselves, or that the burden-free blessedness of the future life when we come to the God we love is to be pictured individualistically, without reference to others⁹⁵). Furthermore, the enjoyment of God, *frui deo*, is synonymous with the total gift of one's life to Him in all its dimensions⁹⁶). In the blessedness of heaven it will be possible to fulfil the first part of the double commandment fully: to love God wholly with heart, soul and mind. When one comes to the God one loves in this way, love of neighbour (i.e. love for God "*ex toto corde*")⁹⁷) can only be heightened. Finally, God's giving himself as the eternal reward, the happy life to be fully enjoyed, is the crowning of his own gifts of life and love. Our very giving in love, the outcome of which is the reward of God himself, is God's⁹⁸).

⁹⁴) *Sermo* 91,3,3 (ML 38,568): "Primo amare Deum gratis; haec est enim pietas: nec sibi extra illum ponere mercedem, quam expectet ex illo. Illo enim melius est nihil. Et quid carum petit a Deo, cui Deus ipse vilis est?". Other texts in which the "gratuitous" love for God occurs are: *De Catechizandis Rudibus* 27,55 (CC 46,177. ML 40,347-348); *In Epistolam Ioannis*, tr. 9,10 (ML 35,2052); *Sermo* 336,2,2 (ML 38,1472): "Amemus, gratis amemus: Deum enim amamus, quo nihil melius invenimus. Ipsum amemus propter ipsum, et nos in ipso, tamen propter ipsum"; *En. in ps.* 134,11 (CC 40,1945. ML 37,1745): "Hoc est gratis amare, non quasi proposita acceptione mercedis, quia ipsa merces tua summa Deus ipse erit ...".

⁹⁵) See, for example, *Tractatus in Evangelium Ioannis* 67,2 (CC 36,496. ML 35,1812): "... atque ita Deus erit omnia in omnibus, ut quoniam Deus Caritas est, per caritatem fiat ut quod habent singuli, commune sit omnibus". Further examples will be introduced when this topic is dealt with explicitly.

⁹⁶) See R. Holte, *op. cit.*, p. 264: "Les objets auxquels s'adresse l'amour d'"usage" sont, chez Augustin, entraînés dans le mouvement d'ensemble de l'amour de Dieu, ils sont inclus dans l'acte d'abandon par lequel l'homme se donne soi-même et tout ce qu'il a reçu, en sacrifice d'action de grâces à Dieu". See also p. 277: "C'est mal comprendre la *fruitio Dei* augustinienne que de l'interpréter dans un sens trop quêtiste ... la *fruitio Dei* comprend, en outre, l'amour de la loi, résumée dans les préceptes de l'amour de Dieu et du prochain, elle implique que l'homme se soumette à la volonté de Dieu — qui inclut l'amour du prochain, — qu'il désire l'accomplir et que, grâce à la force libératrice de la vérité, il en soit rendu capable".

⁹⁷) *Ibid.*, p. 254, 256 and 260.

⁹⁸) *De Doctrina Christiana* 1,64 (CSEL 80,24) = 1,29,30 (CC 32,23. ML 34,30):

Both the contexts of ascent and descent are therefore present in Augustine's treatment of reward. Human beings who practise love of neighbour are indeed destined to cling to God, their supreme Good and reward. But the love of neighbour that leads to God is itself his gift; thought of reward is based rather on faith in the action of Christ than on the success of our own efforts to merit it (cf. *Sermo* 91,7,9); and the blessedness attained by no means excludes the neighbour. Each of these assertions will be further substantiated in due course. Unless they are kept in mind here, however, reward would be distortedly represented as the blessedness effected when one's striving to overcome one's ontological insufficiency is stilled, with the result that love for others in their own right would be reduced to an exceptional marginal phenomenon in Augustine⁹⁹). In this view, the more one's quest for blessedness in clinging to God (cf. Ps. 72.28), the final Good, met with success, the less one would seem to have to be bothered with the neighbour. It is, however, incorrect to look at the desire and quest for God, the final Good, purely from the point of view of ascent to him. While aspiring to the reward of cleaving to him unreservedly, and being as fully intent upon him as in possible in this life, the soul is strengthened and made fruitful for work in the world. This seems to be the import of *De Civitate Dei* 10,3:

For our Good, that final Good about which the philosophers dispute, is nothing else but to cleave to Him whose spiritual embrace, if one may so express it, fills the intellectual soul and makes it fertile with true virtues. We are commanded to love this Good with all our heart, with all our soul, with all our strength; and to this Good we must be led by those who love us, and to it we must lead those whom we love¹⁰⁰).

"quid nos in societate dilectionis Dei agere convenit, quo perfrui beate vivere est; et a quo habent omnes qui eum diligunt, et quod sunt, et quod eum diligunt ... et qui se vult diligi, non ut sibi aliquid, sed ut eis qui diligunt, aeternum praemium conferatur, hoc est ipse quem diligunt?"; *En. in ps.* 102,3 (CC 40,1452. ML 37,1317): "*Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi?* (Ps. 115.12) ... Retribuit ergo ille vere, qui solus donat (i.e. Deus) ...".

⁹⁹) J. Brechtken, *op. cit.*, p. 151: "Wir wissen aber zugleich, dass die Formel selbst (d.h. 'um seiner selbst willen') ausdrücklich nur in der appetitus-bestimmten Gottesliebe, als fruitio-Genuss des höchsten Gutes, vorkommt. Dies ist doch bemerkenswert, wie überhaupt festzuhalten ist, dass die wirklich um des Anderen selbst willen geliebte Liebe bei Augustin im ganzen nur am Rande auftaucht ... Augustins Eigentliches ist und bleibt die appetitus-Ethik ...".

¹⁰⁰) *De Civitate Dei* 10,3 (CSEL 40/1,450-451. CC 47,275. ML 41,281): "Bonum enim nostrum, de cuius fine inter philosophos magna contentio est, nullum esse aliud,

Might not the reward for the love of God we are here capable of redound to the neighbour's good? Might not the virtues with which the intellectual soul is made fertile through cleaving to its final Good, through striving to fulfil the first part of the double commandment in this life — and consequently being embraced by God — include those by which the neighbour is served? God's spiritual embrace, therefore, need not be conceived as giving rise to a kind of ecstasy in comparison to which love for neighbour no longer counts. Rather the powers set free by the soul's clinging to God may impel and energise human beings to lead one another to their final Good.

E. LOVE FOR NEIGHBOUR AS WINGS FOR RISING UP TO GOD¹⁰¹)

Would we not be inclined to except at least here an unmitigated ascent context in which human concerns are progressively shaken off? These texts, however — all of them from sermons — reveal not a deliverance from other human beings, but a liberating detachment from the shackles of "mortal affections", from both presumption and despair. "Let us take on through love the wing we have lost through our selfishness"¹⁰²), Augustine invited his listeners towards the end of 412. Once the wings, that is the two commandments, have been released and made effective through love they do enable us to move heavenwards to God¹⁰³). But what is involved in this heavenward movement? We find it

quam illi cohaerere : cuius unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus. Hoc bonum diligere in toto corde, in tota anima, et in tota virtute praecipimur. Ad hoc bonum debemus, et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere". English translation: Henry Bettenson, *Augustine. Concerning the City of God against the Pagans*, Penguin, Harmondsworth, 1972, p. 376.

¹⁰¹) On the theme in general, see P. Courcelle, "Flügel der Seele I", in T. Klauser (edited), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band VIII, Stuttgart, 1972, col. 29-65. On Augustine, col. 56-60.

¹⁰²) *En. in ps.* 138,12-13 (CC 40,1998-1999. ML 37,1791-1792): "Recipiendae sunt pennae meae non in pravum, sed in directum, ut nec in superbam erigar praesumptionem, nec in perditam mergar desperationem. Quas pennas vult assumere, nisi duas alas, duo praecepta caritatis ... Recipiamus pennas per caritatem, quas amisimus per cupiditatem".

¹⁰³) *En. in ps.* 121,1 (CC 40,1801. ML 37,1618): "Obligata enim anima amore terreno, quasi viscum habet in pennis; volare non potest. Mundata vero ab affectibus sordidissimis saeculi, tamquam extensis pennis et duabus alis resolutis ab omni impedimento, id est duobus praeceptis dilectionis Dei et dilectionis proximi volat. Quo, nisi ad Deum ascendens volando, quia ascendit amando ..."; *En. in ps.* 140,2 (CC 40,2026. ML 37,1816): "Amor iste (i.e. of the wicked) tartareus est: viscum habet, quo deiciat in profundum, non pennas, quibus levet in coelum"; *Sermo Mai* 126,13 (MA I,367): "... sic volabis, sic de terrenis auferes cupiditatem, figes in coelestibus caritatem. Istis duabus alis in quantum niteris, sursum interim cor habebis; ut sursum cor sursum trahat tempore suo et carnem suam ...".

formulated in conjunction with psalm 138 (139).9 (according to the LXX version) in a sermon preached between 396 and 400: "Fulfil then the two wings of love. Love the neighbour as yourself; and do not harbour hatred by which you would flee your creditor (i.e. the neighbour who has a claim on one's pardon)"¹⁰⁴). If, on the other hand, the neighbour is refused forgiveness, the wings are pinned down, movement is restricted, and the rich source of love within is blocked¹⁰⁵). In the same contexts in which the image of the wings occurs as distinguishing *caritas* from *cupiditas* and as raising our love to God, we also meet the following ideas regarding that one wing which is love for neighbour: the goods that a person seeks in God are sought not for himself but for others, his concern is for their ascent to God¹⁰⁶; anxiety that love for neighbour be pure and unfeigned, directing him to God, that it not be a snare for the loved one leading him to destruction¹⁰⁷). Furthermore, at least by 412 A.D., when Augustine is explicitly dealing with psalm 138.9 (LXX), having the wings of love gives us no cause to presume in our own strength for coming to rest in God at the end of the world. God himself has to raise us up, to guide and to help us; as the subsequent psalm verse has it: "For your hand will guide me there, your right hand lead me" (Ps. 138.10)¹⁰⁸). And the attaining of this rest in God is to come about only at the end of the world. Constant hope alone permits us to fly away with the wings of the double commandment and ultimately to find rest in God; such hope safeguards us from resting in or expecting salvation

¹⁰⁴) *Sermo* 352,7 (ML 39,1558): "*Si assumsero pennas meas in directum, et volavero in extrema maris* (Ps. 138.9: LXX): id est, spe mea finem saeculi meditabor, in praeceptis vivam, duabus alis caritatis attollar. Imple ergo duas alas caritatis. Dilige proximum sicut te ipsum; et non teneas odium, unde fugias creditorem".

¹⁰⁵) *Ibid.*, (ML 39,1557): "Unda quaedam charitatis ibat in corde tuo, et tanquam de vena interiore manabat: tenes odium contra fratrem, obturasti fontem. Non solum ergo nihil perdis, cum ignoscis; sed abundantius irrigaris. Charitas non angustatur ...".

¹⁰⁶) *En. in ps.* 121,14 (CC 40,1813. ML 37,1629): "*Propter domum Domini Dei mei, quaesivi bona tibi* (Ps. 121.9). Non propter me quaesivi bona: nam non tibi quaererem, sed mihi; ideo nec ego haberem, quia non tibi quaererem: sed, *Propter domum Domini Dei mei*, propter ecclesiam, propter sanctos, propter peregrinos, propter inopes, ut ascendant ...".

¹⁰⁷) *En. in ps.* 140,2 (CC 40,2026-2027. ML 37,1816): "*Qui autem, inquit, diligit iniquitatem, odit animam suam* (Ps. 10.6). Si ergo diligis iniquitatem, putas quod te ipsum diligas? Erras: ita et proximum diligens, ad iniquitatem duces, et dilectio tua laqueus erit dilecti. *Caritas ergo de puro corde est quae est secundum Deum, et conscientia bona et fide non ficta* (1 Tim. 1.5) ...".

¹⁰⁸) *En. in ps.* 138,13 (CC 40,1999. ML 37, 1792): "... nemo de pennis suis praesumat; quia et pennatos nisi ipse erigat, nisi ipse deducat, praecipitabimur in profunda maris, lassati et fatigati, quasi praesumentes de viribus nostris. Opus ergo est ut habeamus pennas, et opus est ut ipse deducat; adiutor enim noster est ...".

from anyone other than God; if anything other than God is loved unconditionally, we fall into the sea¹⁰⁹).

A late text (425-430 A.D.) paradoxically identifies the burden Christ asks us to bear with the wings of the dove for which one prays in order to fly away and be at rest (cf. Ps. 54(55).6). By its association with wings the load is lightened (cf. Matt. 11.28-30), but only on the condition that it is lovingly taken up. When it is fully accepted, that is, when both commandments are being put into practice, the human heart is freed from the restiveness of covetousness and raised on high to God¹¹⁰). This is patently not just a matter of the burden ("*sarcina*") of loving one's neighbour now being dutifully borne with the prospect of blessed release in shrugging the neighbour off in heaven. For the text sees not only love for neighbour but also love for God in this life as a load ("*sarcina*") that can become a wing and that can aid our search for rest for our souls (cf. Ps. 55.6; Matt. 11.29). "*Accipite hanc sarcinam, has alas*". The load, having been transformed into the wings of love for God and for the neighbour, is indeed finally shrugged off. But this obviously does not entail that love for God finally disappears — even though it may do so specifically as a "*sarcina*". Is there any reason then to presuppose that the same cannot be said of love for neighbour? Indeed, in this life, the wing of love for neighbour may be considered the principle of flight, to this extent: anyone who considers that without it he really has the wing of love for God is mistaken; "for if you think that you have that one alone (*viz.* love for God), you do not even have it" ("*nam si unam habere te putas, nec ipsam habes*"). It is surely not necessary that the principle of

¹⁰⁹) *En. in ps.* 138,12 (CC 40,1998. ML 37,1791): "Quid enim est extremum maris, nisi finis saeculi? Illuc iam volumus spe et desiderio, habentes alas geminae caritatis; non sit nobis requies, nisi in extremo maris. Nam si alibi requiem voluerimus, in mare precipitabimur. Volemus quo usque finiatur mare, suspendamus nos pennis geminae dilectionis; ad Deum interim spe volumus, et illum finem maris spe fidei praemeditemur".

¹¹⁰) *Sermo Mai* 126,13 (MA I,367): "Suscipe hanc sarcinam: non te premet, levabit te; alae tibi erunt, quas ante quam habeas, clama ad vocantem: *Quis mihi dabit pennas sicut columbae?* ... et volabo, inquit. Et quasi quaereres, Ut quid? *Et requiescam* (Ps. 54.6). Ergo per illam sarcinam *invenietis requiem animabus vestris* (Matt. 11.29). Accipite hanc sarcinam, has alas; et si coepistis habere, nutrite. Perveniant istae alae ad tantum modum, quo volare possitis. Una ala est, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua*. Sed noli ad unam alam remanere; nam si unam habere te putas, nec ipsam habes. *Diliges proximum tuum tamquam te*. Nam si fratrem quem vides non diligis, deum, quem non bides, quomodo potes diligere? Accedat et alia: sic volabis, sic de terrenis auferes cupiditatem, figes in coelestibus caritatem. Istis duabus alis in quantum niteris, sursum interim cor habebis ...".

flight cease to be once the flight itself is ended. But it may indeed cease to be, as does love for God, insofar as it is a burden ("*sarcina*").

It is instructive to reflect on the *sarcina-alae* of *Sermo Mai* 126, 13 in the light of *En. in ps.* 118, *sermo* 8,2, another text from the last decade of Augustine's life, which shows that the real burden is loving God and the neighbour while we are still exiles on earth. But, at the same time, hope that we will not be exiles forever and an understanding of ourselves as pilgrims whose hearts are set on heaven make a deeper love possible; and insofar as such love is burdensome in this world, pilgrim hope makes it bearable. Augustine, in this text, is explaining Ps. 118(119).19, i.e. "I am an exile on earth, do not hide your commandments from me". The commandments can only be really known and fulfilled by a person who recognises that he is an exile here and who makes his abode in heaven (cf. Phil. 3.19-20). Without this kind of hopeful heavenly-mindedness he is at a loss to distance himself from earthly things, to take up Christ's burden of love, and to sense the extent of the love to which he is called. Conscious of himself as a pilgrim lover, however, who has set his course for the homeland with God, and whose heart is raised on high to God, he becomes capable of a greater understanding of and fidelity to God's commandment of love. Insofar as he dwells in the heavens, his real homeland (cf. Phil. 3.20), he is truly on the way there as a pilgrim: "*Quorum autem conversatio in caelis est* (Phil. 3.20), *in quantum hic conversantur, profecto peregrinantur*". His pilgrim's progress out of exile is made by obeying the liberating commandments his heart, which has a taste for heavenly things, prays to be shown. In being further weaned by the commandments from his selfish attachment to earthly things he is progressively set free from his exile. Therefore, the real burden which will be shrugged off in his eternal dwelling with God is not the neighbour but this exile from the Lord. Indeed, all the pilgrim's love for the neighbour is directed to the end that he too will be freed with us for life with God¹¹¹).

We may, therefore, conclude briefly with regard to the image of the wings that it does not imply flight from the neighbour; indeed, the

¹¹¹) *En. in ps.* 118, *sermo* 8,2 (CC 40,1686. ML 37,1520): "Recte itaque dicitur Deo: *Incola ego sum in terra; ne abscondas a me mandata tua*. Merito namque absconduntur eis qui non sunt incolae in terra; haec enim mandata etsi audiunt, non sapiunt, quia terrena sapiunt. Quorum autem conversatio in caelis est (cf. Phil. 3.20), in quantum hic conversantur, profecto peregrinantur. Petant itaque ne abscondantur ab eis mandata Dei, per quae ab hoc incolatu liberentur, diligendo Deum, cum quo in aeternum erunt; et diligendo proximum, ut illic sit ubi et ipsi erunt".

fulfilment of the *two* wings of love is summed up in these words: "Love the neighbour as yourself; and do not harbour hatred by which you would flee your creditor (i.e. the neighbour asking pardon of you)"¹¹²). As far as the winging up to God is concerned, there is good reason to believe that only the *burden* of love for neighbour will be then laid aside, not the love itself. Moreover, the accompanying ideas of the wings-image in context offer us a broadened and heightened understanding of love for neighbour, that reaches even to its source and goal. For, "if you hold hatred against your brother, you have blocked up *love's source*. Not only do you lose nothing if you forgive, but you are more abundantly refreshed. Love (with its two wings) is not narrowed down ..."¹¹³); and "I have not sought good things on my own account ... but on behalf of the needy that they may rise up"¹¹⁴), and be freed with us for life with God¹¹⁵).

III. LOVE FOR NEIGHBOUR IS NOT A MERE PREPARATION FOR LOVE FOR GOD

Close acquaintance with the five ascent contexts has led to the growing conviction that Augustinian love for neighbour may not be considered as a self-evident extrinsic condition that is of value only insofar as it prepares for and leads to love for God. Certainly it is easy and customary to understand the early step and cardle texts as if this were their guiding idea. Our analysis, however, has shown that it gives a false impression to view these texts as if they were simply the outcome of an eudaimonistic psychological approach, that is to say, as if the neighbour were just fuel to the fire of longing for one's own fulfilment and happiness, or a mere flexing of the muscles for love for God by which one acquired restful contemplation of wisdom. Almost invariably the psychological goes hand in hand with the ontological-ethical approach which stresses that God has ordered his creation in such a way

¹¹²) *Sermo* 352,7 (ML 39,1558): "Imple ergo duas alas charitatis. Dilige proximum sicut te ipsum; et non teneas odium, unde fugias creditorem".

¹¹³) *Ibid.*, (ML 39,1557): "... tenes odium contra fratrem, obturasti fontem. Non solum ergo nihil perdis, cum ignoscis; sed abundantius irrigaris. Charitas non angustatur ...".

¹¹⁴) *En. in ps.* 121,14 (CC 40,1813. ML 37,1629): "Non propter me quaesivi bona ... sed ... propter inopes, ut ascendant ...".

¹¹⁵) *En. in ps.* 118, *sermo* 8,2 (CC 40,1686. ML 37,1520): "... diligendo Deum, cum quo in aeternum erunt; et diligendo proximum, ut illic sit ubi et ipsi erunt".

that each level has its own proper act; that, when in total submission to God's law the beauty appropriate to a particular level is realised, man participates in God's continuous creation; and that the highest act in the realm of our dealings with other creatures is love for neighbour. The jewel of the active life is not a merely preparatory step on which we can turn our backs once we have taken it, but at the same time a foretaste, a crucible, the closest resemblance to the total self-denial love for God demands, and, in God's providence, the greatest beauty people can bring about in this world. Because all the levels from lowest to highest can be at work together, and because all love has its origin in God, once the highest has been reached, the lower are enlivened and enhanced. When one's heart is cleansed for the vision of God, it is also purified to see the neighbour in a new light. The key passages from *De Moribus*, although they are usually interpreted less broadly, are not in principle closed to a development of this kind. It may be as well to underline again Augustine's own insistence on the tentative nature of his speculations on our theme there. For in later texts there can be no doubt that, as well as love for neighbour bringing us with the greatest certainty to its source and goal in God, growth in my love for God is to the neighbour's advantage, the attainment of the highest level is in the best interests of the other levels.

To show from a number of other points of view that there is no devastating clash between the contexts of ascent and descent in Augustine's conception of love for neighbour will be the task of the following chapters. However, before moving on to this detailed treatment, which in many respects has been foreshadowed here, it will be useful to present in summary fashion a few other texts which explicitly contradict the image of the neighbour as a stepping stone to God in a eudaimonistic scheme¹¹⁶), and point us in the direction of a deeper unity. They may be grouped under the following headings: A. Love itself makes God present; B. To love the neighbour is to follow in Christ's foot-steps; C. Love for neighbour does not disappear in eternal life.

¹¹⁶) A sermon which some authors date from 411 and others from 428 is uncannily telling in this regard: *Sermo Frangipane* 3,3 (MA I, 204): "Commendo, inquis, deo animam meam. Quanto melius illi et aurum tuum, cui et animam tuam? ... Non tamen dicit tibi Christus, In caelo thesauriza, scalas quaere, pennas apta; sed, Mihi in terra da, et ibi servabo".

A. *Love itself makes God present*

While preaching on the first letter of John in 407 the Bishop of Hippo asserts: "God says to you: If you wish to gain the favour of the influential or to make friends of the powerful, you seek to reach them through others who are their subordinates. Love me, God tells you; do not seek my favour through anyone else; love itself makes me present to you. Is there anything sweeter than this love, sisters and brothers?"¹¹⁷) Even though Augustine has God speaking and inviting to love for himself, in the continuation of the same passage this love is presented exclusively in terms of the neighbour, i.e. Jn. 13.34 and Gal. 6.2. In view of this, and because of the strong claim in the previous passage that "love cannot be divided up" ("*non potest ergo separari dilectio*")¹¹⁸), the love that makes God present is that love for neighbour which cannot be separated from love for Christ and for the Father. In this case, however, love for neighbour will not be such as to strive to reach God by way of others; this is expressly excluded: "Do not seek my favour through anyone else; love itself makes me present to you". But nor will it be, as in Augustine's interpretation of the fifth beatitude fourteen years earlier, a way of gaining mercy and help for ourselves in our spiritual struggle¹¹⁹). Rather, simply in loving, and in savouring the sweetness of this love, the reality of God dawns upon us.

There is, however, also a text from an undatable sermon, preached on the feast of the dedication of a church, which makes a point that is not dissimilar:

But yet they do not form the house of the Lord (i.e. the church) unless they are joined together by love. If this wood and these stones were not connected (*cohaererent*) to each other properly (*certo ordine*), if they were not fastened together securely, if in clinging closely together (*cohaerendo*) they did not in some way love each other, no one would enter here. Thus, when you see that the stones and timber of a particular building are well put together (*cohaerere*),

¹¹⁷) *In Epistolam Ioannis*, tr. 10,4 (ML 35,2056): "Dicit tibi Deus, Patronum tibi vis facere, aut amicum potentem; ambis per alium inferiorem. Me ama, dicit tibi Deus: non ad me ambitur per aliquem; ipse amor praesentem me tibi facit. Quid dulcius dilectione ista, fratres? ...".

¹¹⁸) *Ibid.*, tr. 10,3 (ML 35,2055).

¹¹⁹) *De Sermone Domini in Monte* 1,3,10 (CC 35,8. ML 34,1234): "Est autem iustum consilium, ut qui se a potentiore adiuvari vult, adiuvet infirmiore in quo est ipse potentior".

you enter with an easy mind, unafraid that it might collapse. The Lord Christ wished to enter and live in us. Therefore he said, as it were, to those charged with the building: "I give you a new commandment: love one another" (Jn. 13.34) ... For you were old, you had not yet constructed a dwelling for me, you still lay dejected in your ruins. Love one another, therefore, that you may be rescued from your inveterate ruin. Consider maturely that this house has still to be built throughout the entire world, as has been proclaimed and promised¹²⁰).

Love for one another in this passage is looked upon as building a house which Christ himself can enter. This work of building is not yet complete. But, in the construction, which entails being united to one another in love, we are progressively rescued from our inveterate ruin: "*ut eruamini de vestrae ruinae vetustate, vos invicem amate*". Christ enters into this building, which takes shape properly ("*certo ordine*") in the bonds of human love as it is exercised according to the commandment of Jn. 13.34. If we are to understand this as the bond of love among people than which there is no surer step to love for God¹²¹), then the latter has to be seen here as Christ living among us where room has been made for him and freeing us for the building up of the church in unity throughout the world.

Furthermore, various forms of the verb, "*haerere*", preceded by different prefixes, are commonly used by Augustine to express the union of man with God in love, e.g. "*inhaerere*", "*adhaerere*", "*cohaerere*"¹²²).

¹²⁰) *Sermo* 336,1,1 (ML 38,1472): "Verumtamen domum Domini non faciunt, nisi quando charitate compaginantur. Ligna ista et lapides si non sibi certo ordine cohaerent, si non se pacifice innectent, si non se invicem cohaerendo sibi quodam modo amarent; nemo huc intraret. Denique quando vides in aliqua fabrica lapides et ligna bene sibi cohaerere, securus intras, ruinam non times. Volens ergo Dominus Christus intrare, et in nobis habitare, tanquam aedificando dicebat: *Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis* (Jn. 13.34) ... Veteres enim eratis, domum mihi nondum faciebatis, in verstra ruina jacebatis. Ergo ut eruamini de vestrae ruinae vetustate, vos invicem amate. Consideret ergo, Charitas vestra, aedificari adhuc istam domum toto, sicut praedictum est et promissum, orbe terrarum".

¹²¹) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,48 (ML 32,1331): "Imo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur, quam hominis ergo hominem charitas".

¹²²) For "*inhaerere*": *De Musica* 6,14,46 (ML 32,1187): "A dilectione autem proximi tanta quanta praecipitur, certissimus gradus fit nobis, ut *inhaereamus* Deo"; *De Doctrina Christiana* 1,80 (CSEL 80,29) = 1,33,37 (CC 32,27. ML 34,33); *In Epistolam Ioannis*. tr. 9,10 (ML 35,2052) where Ps. 72.28 is quoted i.e. "Mihi autem *inhaerere* Deo bonum est". For "*adhaerere*": *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,16,26 (ML 32,1322) where Ps. 72.28 is again quoted, now with "*adhaerere*". This is again the case in *Sermo*

It is worth remarking that one of these forms, "*cohaerere*", is employed in this sermon to denote the closeness of the mutual love that is to unify Christ's followers¹²³).

B. *To love the neighbour is to follow in Christ's foot-steps*

Around thirty years after *De Moribus*, Augustine, while preaching on the gospel of John, reworked the image of love for neighbour as a step to love for God in a fascinating manner. To love the neighbour is to follow Christ's path to the Father which goes by way of the cross.

Since no one can know such happiness unless he is perfect in love, how can others follow the Lord when he has gone to the bosom of the Father? Indeed he never left the Father's bosom when he came to them, and nor does he abandon them now. And, therefore, teaching them how they can become fit to proceed where he has gone before them, he says: "I give you a new commandment: love one another" (Jn. 13.34). These are the steps (*gressus*) by which Christ is to be followed¹²⁴)...

The step is still love for neighbour, as in *De Moribus*, and it still leads to happiness with God. But this movement heavenwards is now presented strictly as walking in the foot-steps of Christ, that is to say, "the Christ (who) suffered for us, leaving us an example that we should follow His

Wilmart 2,4 (MA I,677) where reference is also made to 1 Cor. 6.17: "Qui autem *adheret* domino unus spiritus est".

For "*cohaerere*": *De Vera Religione* 255 (CSEL 77,65) = 47,90 (CC 32,246. ML 34,163) where it appears as a synonym for "*adhaerere*" and "*haerere*". "*Haerere*" itself is also found in the quotation of Ps. 72.28 in *De Trinitate* 6,5,7 (CC 50,235. ML 42,928). The most remarkable use of "*haerere*" occurs in *En. in ps.* 95,2 (CC 39,1343. ML 37,1227-1228) which dates from 407: "*Cantate Domino canticum novum, cantate Domino omnis terra ... Audi quia canticum novum est: Dominus dicit, Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis* (Jn. 13.34). *Omnis ergo terra cantat canticum novum, ibi aedificatur domus. Omnis ergo terra est domus Dei. Si omnis terra domus Dei, qui non haeret omni terrae, ruina est, non domus ...*". In a context reminiscent of our own, a verb, which perhaps under the influence of Ps. 72.28 usually has God as its object, is applied to all the earth i.e. to all human beings. The "*haeret omni terrae*" is in fact here an argument in Augustine's anti-Donatist polemic.

¹²³) *Sermo* 336,1,1 (ML 38,1472): "si non se invicem *cohaerendo* sibi quodam modo amarent ...".

¹²⁴) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 64,4 (CC 36,490. ML 35,1807): "Aut iturum Dominum ad sinum Patris, nec relicturum eos, unde nec recessit cum venisset ad eos, quomodo iam fuerant secuturi; cum esse nemo possit in illa felicitate nisi perfectus in caritate? Ideoque docens quomodo idonei esse possint pergere quo ille antecederat, *Mandatum, inquit, novum do vobis, ut diligatis invicem* (Jn. 13.34). Hi sunt gressus quibus sequendus est Christus ...".

steps (*vestigia*)" (I Peter 2.21). This text from I Peter, together with the self-giving until death texts of Jn. 15.13 and I Jn. 3.16, illustrate in a later Augustinian sermon on John's gospel the character of that perfect love which leads to joyful intimacy with the Father¹²⁵). "If you take your seat at a great man's table, take careful note of what you have before you. Knowing that you also ought to prepare such fare, put your hand to the task" (Prov. 23.1-2: LXX). The martyrs, attending to what is set before them at the Eucharist, in laying down their lives for their brothers give the most abundant witness of the fulness of love. This is no easily conquered heaven that skirts along the neighbour as a passage of convenience. On the contrary, the neighbour is to be the beneficiary of the most perfect act of self-giving. In his commentary on the first letter of John (407 A.D.), walking the way of the Lord takes the form of forgiveness of enemies¹²⁶). And, even in this taking Christ's path, Augustine foresees and warns against the possibility of self-seeking¹²⁷). From these few examples it may be seen how the step image can be transformed under the influence of the Christian Scriptures.

C. Love for neighbour does not disappear in eternal life

Because for Anders Nygren Augustinian love is essentially acquisitive desire, it should come to an end when it has acquired the object of its desire.

Perfect *fruitio Dei* means in principle the cessation of love. Alongside this idea, however, there is often found in Augustine quite the opposite idea, that love is to increase when we at length see God face to face. Only then shall we really know what we possess in God as our *summum bonum*; and the more we *know* Him, the more we are bound to *love* Him¹²⁸).

But Nygren does not regard the idea of love's increase as holding the

¹²⁵) *Ibid.*, 84,1 (CC 36,536-537. ML 35,1846-1847). In the following 84,2, Gal. 2.20 is added to this gallery of illustrations: "Christ, the Son of God, loved me and gave himself up for me".

¹²⁶) *In Epistolam Ioannis*, tr. 1,9 (ML 35,1985): "Fixus in cruce erat, et in ipsa via ambulabat: ipsa est via charitatis. Pater, ignosce illis quia nesciunt quid faciunt (Lk. 23.34). Sic ergo, si didiceris orare pro inimico tuo, ambulas viam Domini".

¹²⁷) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 84,2 (CC 36,538. ML 35,1848): "Eumque sic imitemur pia obedientia, ut ei nos comparare nulla praesumamus audacia".

¹²⁸) A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 511. For Nygren's references to Augustine, see his notes 3 and 4.

balance of power in Augustine's doctrine, nor, as is evident from the final sentence quoted in the passage above in which he interprets love's growth within the eudaimonistic scheme, does this often found opposite idea cause him to consider seriously that desire craving for satisfaction might be too narrow a category for Augustinian love. But there are texts in which love for the neighbour, who is not our *Summum Bonum*, continues and develops in eternal life. Nygren actually quoted one of them himself (p. 511-512, n. 4), but without comment; it is *De Spiritu et Littera* 36,64 which sees the commandment to love the neighbour as being perfectly fulfilled only when God, seen face to face, is perfectly loved¹²⁹). If love for neighbour were merely a preparation, it would have been expected to disappear as soon as that for which it was paving the way had been attained. In three short points it will be clear that, at least from 407 A.D., and possibly earlier, Augustine made explicit statements to the effect that this was not the case.

I. The enjoyment of wisdom in eternal life will not be a lone affair, but in the company of friends¹³⁰). In these companions those contemplating God rejoice¹³¹); when God will be all in all, they will love one another

¹²⁹) *De Spiritu et Littera* 36,64 (CSEL 60,225. ML 44,243): "Proinde hoc primum praeceptum iustitiae, quo iubemur diligere deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, cui est de proximo diligendo alterum consequens, in illa vita implebimus, cum videbimus facie ad faciem". It is not to be excluded that *De Natura et Gratia* 70,84 (CSEL 60,298. ML 44,290) (Date: 415) also envisions love for neighbour growing beyond this life: "Caritas ergo inchoata, inchoata iustitia est, caritas profecta, profecta iustitia est; caritas magna, magna iustitia est, caritas perfecta, perfecta iustitia est: sed caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta (1 Tim. 1.5); quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita (cf. Jn. 15.13); sed miror si non habet quo crescat, cum de mortali excesserit vita".

¹³⁰) *Sermo Denis* 16,6 (MA I,79) (Date: 413, at the latest): "Sed illic ubi amicum habebis deum, sine amico proximo non eris: ibi tecum amici erunt, quorum facta et confessiones paulo ante legebantur (i.e. the martyrs)". Cf. 16,7 (MA I,80): "Ibi erit cum istis (i.e. martyrs) illa amicitia, ubi nulla erit carnis concupiscentia, et sola erit cum amicis ad fruendum sapientia". Augustine also speaks of everlasting friendship: in the letter to Martian written after 395 i.e. *Epistola* 258,4 (CSEL 57,609. ML 33,1073): "Haec duo (commandments) si mecum firmissime teneas amicitia nostra vera ac sempiterna erit et non solum invicem nos sed etiam ipsi domino sociabit"; and in a work dating from 420 i.e. *Contra duas epistolas Pelagianorum* (CSEL 60,423. ML 44,550-551): "(Amicitia est) amorem rependere impensum. Quid est enim aliud amicitia, quam non aliunde quam ex amore nomen accepit et nusquam in Christo fidelis est, in quo solo esse etiam sempiterna ac felix potest?".

¹³¹) *En. in ps.* 38,6 (CC 38,407. ML 36,417) (Date: 412): "Ibi enim gaudebo de socio, non timebo de adversario; ibi enim contemplator mecum erit amicus, non calumniator inimicus".

full of God ("*omnibus amantibus se, videntibus se plenos Deo*"), as together they contemplate him, possess him and know his peace¹³²). Even our enemies, having become our friends, may reign with us in eternity¹³³). Loving our neighbour, then, who on earth may well be our enemy, calls us to desire that he may share eternal life with us¹³⁴). It is difficult to imagine that, having come to the eternal life which people had desired for one another on earth, they would lose interest in one another, or that the dynamism of love between those who had attained this enjoyment would come to a stand-still. Rather they will love one another full of God ("*plenos Deo*") when God will be all in all. We may add to this the assertion of the *Confessiones* that our dear ones are not lost to us when they are dear to us in God, who can only be lost if we ourselves turn away from Him¹³⁵). If we remain in God, therefore, those dear to us *remain* such in God. On the other hand, however, the love of our dead for us does not pass away. Again in the *Confessiones*, Augustine writes movingly of his departed friend, Nebridius: "He drinks (in wisdom at God's fountain) till his thirst is slaked, and his happiness is never-ending. And I cannot believe that the draught intoxicates him so that he forgets me, for it is you, O Lord, whom he drinks in and you are mindful of your servants"¹³⁶). Similarly, writing to Sapida who was mourning her brother, Timothy, Augustine tells her that the love Timothy had and still

¹³²) *En. in ps.* 84,10 (CC 39,1170. ML 37,1076-1077) (Date: post-410): "Quando ergo absorpta fuerit mors in victoriam ... Erit ergo pax purgata in filiis Dei, omnibus amantibus se, videntibus se plenos Deo, cum erit Deus omnia in omnibus. Commune spectaculum habebimus Deum, communem possessionem habebimus Deum, communem pacem habebimus Deum".

¹³³) *Sermo* 149,18 (ML 38,807): "... quanta sollicitudine placabilem oportet esse hominem, ne forte nesciens qualis futurus sit, cum praesentes ejus inimicitias attenderit, oderit eum cum quo in aeterna felicitate regnabit?". Authors are divided on the date of this sermon. Some say 400, others 412.

¹³⁴) *En. in ps.* 118, *sermo* 8,2 (CC 40,1686. ML 37,1520) (Date: after 422): "Petant itaque ne abscondantur ab eis mandata Dei, per quae ab hoc incolatu liberentur, diligendo Deum, cum quo in aeternum erunt; et diligendo proximum, ut illic sit ubi et ipsi erunt".

In Epistolam Ioannis, tr. 8,10 (ML 35,2042): "opta illi (i.e. the enemy) ut habeat tecum vitam aeternam; opta illi ut sit frater tuus".

¹³⁵) *Confessiones* 4,9,14 (Skutella 64. CSEL 33,75. ML 32,699): "Beatus qui amat ... amicum in te ... Solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo (Deo) cari sunt, qui non amittitur".

¹³⁶) *Ibid.*, 9,3,6 (Skutella 184. CSEL 33,201. ML 32,765-766): "... sed (iam ponit) spiritale os ad fontem tuum et bibit, quantum potest, sapientiam pro aviditate sua sine fine felix. Nec eum sic arbitror inebriari ex ea, ut obliviscatur mei, cum tu, Domine, quem potat ille, nostri sis memor". English translation: R.S. Pine-Coffin, Penguin, Harmondsworth, 1961, p. 184-185.

has for her will not perish. Hidden with Christ in the Lord (Col. 3.3), it is laid up as treasure¹³⁷).

2. During his preaching in 407 A.D. Augustine's commitment to the notion of a more genuine love for the neighbour beyond this world is unquestionable:

Benevolence alone is enough for those who love. It doesn't make sense to wish that there should be needy people so that we might have the opportunity to exercise the works of mercy ... All the help that we give is in response to needs. Take away the needy and all the works of mercy become superfluous. *The fact that the works of mercy will no longer be needed* (in the eternal peace of that Jerusalem where there is no longer any discord) *does not at all mean that the fire of your love will be extinguished*. Your love will be the more genuine if it is directed towards a happy person to whom you have nothing to give. Such love will be purer and much more sincere ...¹³⁸)

This possible love for the neighbour in the future is, as we shall see, not without its consequences for the present.

3. Two texts from the first half of the final decade of Augustine's life give a further nuance to the argument: when the grounds of sin and suspicion have been removed, neighbours will be an open book to one another and unstinting in their love and praise. Because God is loved fully when seen face to face, there will be no fear of sin and no room for mortal affections. God will be all in all (1 Cor. 15.28), nothing will be hidden; therefore, there can be no possible reason for harbouring suspicions about our neighbour¹³⁹). The heart of a mortal human being on earth is not fully open to that of another; therefore, it is possible to suspect that

¹³⁷) *Epistola* 263,2 (CSEL 57,632. ML 33,1082-1083) (Date: post-395): "Neque enim ... periit illa caritas, qua Timotheus Sapidam dilexit, et diligit; manet illa servata in thesauro suo, et *abscondita est cum Christo in Domino* (Col. 3.3)".

¹³⁸) In *Epistolam Ioannis*, tr. 8,5 (ML 35,2038): "Sola benevolentia sufficit amanti. Non enim optare debemus esse miseros, ut possimus exercere opera misericordiae ... Haec enim omnia officia necessitatum sunt. Tolle miseros; cessabunt opera misericordiae. Opera misericordiae cessabunt; numquid ardor charitatis exstinguetur? Germanius amas felicem hominem, cui non habes quod praestes; purior ille amor erit, multoque sincerior ...".

¹³⁹) En. in ps. 118, *sermo* 13,4 (CC 40,1707. ML 37,1538): "Neque enim praecepta legis, sicut hic, etiam ibi accepturi sumus quae custodiamus, sed ipsam legis ... plenitudinem sine ullo peccandi timore servabimus: quia et Deum plenius, cum viderimus, amabimus, et proximum, quia Deus erit omnia in omnibus (1 Cor. 15.28); nec falsae cuiquam de proximo suspicioni erit locus, ubi nullus ulli erit occultus".

the other's love for us is not genuine, and vice versa. But it is also possible that his good and praiseworthy qualities are hidden from us, and ours from him. God will illuminate these hidden dark corners and reveal the thoughts of the heart (cf. 1 Cor. 4.5), so that, when people's struggles with mortality are behind them, they may be unrestrained in their praise and love of one another¹⁴⁰).

It can be noted that the majority of texts that we have called upon in making these three points date from Augustine's post-407 period. Only *Confessiones* 4,9,14 and 9,3,6 from 397 A.D., and probably also *Epistolae* 258,4 and 263,2, are earlier than 407. Of these, *Confessiones* 9,3,6 and *Epistola* 263,2 speak of the blessed dead's love for the living, and *Confessiones* 4,9,14 of the living's not losing their dead loved ones. *Epistola* 258,4, to Martian, specifically envisages the case of ever-lasting ("sempiterna") friendship in relationship to the Lord, an idea which is indeed implicit in the other three texts, but which is more explicitly worked out in later texts. Admittedly, however, the *De Moribus*, where love for neighbour appears as step and cradle, gives no witness to assertions of this kind. But it has to be remembered that, at the time of its writing (388 A.D.), Augustine still held that a person could love God perfectly on earth, and that already here he could, purified of all vices and sanctified, be perfectly wise in the possession of his Supreme Good¹⁴¹). The question for the early Augustine then becomes: does he

¹⁴⁰) *Enchiridion* 32,121 (CC 46,114, ML 40,288): "Non enim scimus mortales corda mortalium, tunc autem illuminabit Dominus abscondita tenebrarum, et manifestabit cogitationes cordis; et laus erit unicuique a Deo (1 Cor. 4.5): quia id laudabitur et diligetur a proximo in proximo, quod ne lateat, ab ipso illuminabitur Deo. Minuitur autem cupiditas caritate crescente, donec veniat hic ad tantam magnitudinem, qua maior esse non possit: Maiorem enim caritatem nemo habet, quam ut animam suam quis ponat pro amicis suis (Jn. 15.13). Ibi autem quis explicet quanta caritas erit, ubi cupiditas quam vel coercendo superet nulla erit, quoniam summa erit, quando contentio mortis nulla erit".

¹⁴¹) See *Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,25,47 (ML 32,1331): "Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena charitate diligamus?"; 1,30,64 (ML 32,1337): "... dum terrae hujus inhabitator est ... tantum divini amoris consurgit incendium, ut exustis omnibus vitiis, et homine purgato atque sanctificato, satis appareat quam divine dictum sit: *Ego sum ignis consumens* (Deut. 4.24) ...". In 394 we find Augustine still holding fast to this view-point; see *De Sermonibus Domini in Monte* 1,2,9 (CC 35,6, ML 34,1233): the peace that comes with being sons of God (i.e. in subjecting all our lower faculties to the highest, and in subjecting the highest, mind and reason, to the Son of God, Truth himself) is given to men of good-will on earth: "Et haec est pax quae datur in terra hominibus bonae voluntatis, haec vita consummati perfectique sapientis". Cf. 1,4,12 (CC 35,12, ML 34,1235): "Et ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa esse in apostolis credimus ...".

The *Retractiones* (Date: 426-427) corrects the three assertions we have referred to

understand such perfect possession of Wisdom on earth to reduce or to enhance the vitality of a person's relationship with his neighbour? We have seen that, because it belongs to the greatness and power of the soul that all the acts characteristic of its seven levels can be at work together, love for neighbour benefits when such perfection is achieved at its highest level. Moreover, already a year or two before *De Moribus*, in the *Soliloquia* (396-387 A.D.), the very quest for Wisdom is seen as having a communitarian nature and the love and enjoyment of Wisdom as strengthening the bonds of friendship among those who are together intent upon it¹⁴²). We have seen in our comments on the step and cradle texts that *De Moribus* is not closed to an interpretation in this line, so that the idea of community among the devotees of Wisdom need not necessarily be conceived of as forgotten or excluded there.

To conclude this section on the love for neighbour that endures when God has been reached, we will quote a text from *De Doctrina Christiana* which will allow us to re-initiate the discussion of the relationship of love for neighbour to love for God from another angle. *De Doctrina Christiana* was begun in 396, but, because it was composed and revised over a period of more than twenty-five years, it is difficult to determine the date of origin of its particular expressions. One such expression favours the position we are defending here: love for neighbour continues when one has achieved beatitude with God. We read there that "our greatest reward is that we may enjoy Him perfectly and that all of us who enjoy Him may enjoy one another in Him"¹⁴³).

in 1,6,4 (CSEL 36/2,31) = 1,7,4 (ML 32,593); 1,6,5 (CSEL 36/2,31-32) = 1,7,5 (ML 32,593); and 1,18,2-3 (CSEL 36/2,88-89) = 1,19,1-2 (ML 32,614), respectively: such perfect peace and wisdom cannot be had in this life. An early text reflecting this shift of opinion in Augustine is *De Consensu Evangelistarum* 4,10,20 (CSEL 43,416. ML 34,1227-1228), dating from about 400 A.D. This change was therefore in process during the time Augustine began the composition of *De Doctrina Christiana* i.e. 396 A.D. Perhaps we may see it heralded in the distinction he draws between contemplation through faith and through vision in *Contra Faustum Manichaeum* 22,27 (CSEL 25/1,621. ML 42,418) dating from 397-398: "Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet oboedire sive per fidem operanti, sicuti est, quamdiu peregrinamur a domino, sive per speciem, quod erit, cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est ...". Is there not a shift here from a model of the spiritual life as an ascent to God attainable in this life to that of a pilgrimage through life in faith ("quamdiu peregrinamur a domino") which reaches perfection only at life's end?

¹⁴²) *Soliloquia* 1,13,22 (ML 32,881): "Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo ceteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant, mecum perfruantur; tanto mihi amiores futuri, quanto erit nobis amata communior".

¹⁴³) *De Doctrina Christiana* 1,76 (CSEL 80,28) = 1,32,35 (CC 32,26. ML 34,32): "Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur".

Because Augustine speaks elsewhere in the same first book of this work of our enjoyment of God in this life being “through a glass darkly” (“*vel per speculum vel in aenigmate*”: cf. 1 Cor. 13.12)¹⁴⁴) — and presuming consistency of thought on the matter within Book I — we may take ‘the perfect enjoyment of Him and of one another in Him’ of 1,76 to refer to the life beyond this life. It was in any case around the time he began *De Doctrina Christiana* that Augustine was coming to reject his earlier view that one could love God perfectly and be perfectly at peace in this life. If then our reward in heaven is perfect enjoyment of God and the neighbour, how, we may ask, is love for one another here in this life to be viewed? Is it simply to be assigned to the category of use (“*uti*”) and understood as a means to fruition (“*frui*”) of God and the neighbour in Him in the future life? If this is the case, the argument of this chapter that love for neighbour on earth is not, arguably in the early Augustine and certainly in his later period, just a preparation for love to God but more like an integral moment of it, would be considerably weakened. It is time then to explore this relation from that other angle.

RAYMOND CANNING O.S.A.

¹⁴⁴) *Ibid.*, 1,66 (CSEL 80,25) = 1,30,31 (CC 32,23-24. ML 34,30-31).

Augustinus über den Sabbat*

4 *Augustinus über das christliche Verständnis des Sabbats*

Der Bischof von Hippo hat sich nicht darauf beschränkt zu sagen, was der Sabbat nicht bedeutet, und dieses Thema hat er auch nicht nur dann behandelt, wenn es ihm von außen her aufgedrängt worden ist. Augustinus hat vielmehr versucht, positiv das christliche Verständnis des Sabbats zu formulieren und dies für seine Theologie fruchtbar zu machen.

4.1 Augustins positives Interesse am Sabbat

Von zwei Seiten her mußte sich Augustinus mit dem Sabbat beschäftigen. Zum einen war der Sabbat Gottes am siebten Tage der Schöpfung Gegenstand seiner Exegese, zum anderen galt es, die Erfüllung des Sabbatgebotes im Dekalog christlicherseits zu formulieren. Wirft man jedoch einen Blick auf die Häufigkeit der Behandlung dieses Themas durch Augustinus, so wird schnell klar, daß der Sabbat für den afrikanischen Bischof ein höchst positiver Gegenstand ist, mit dem er sich immer wieder beschäftigt und dem er nicht, wo immer es möglich ist, vorsichtig aus dem Wege zu gehen versucht.

Sein ganzes literarisches Schaffen hindurch begleitet Augustin das Thema des ruhenden Gottes, und er wird nicht müde, in diesem Zusammenhang auf die Ruhe des Christen in Gott, die durch Gottes Ruhe angedeutet ist, zu sprechen zu kommen²⁴¹). Aber auch auf das Sabbatgebot des Dekalogs weist er auffallend oft hin. Er wird nicht müde, die einzigartige Bedeutung gerade dieses Gebotes, mit dem es offensichtlich etwas Besonderes auf sich hat, herauszustreichen. Grundsätzlich gilt für das Sabbatgebot, daß es als jüdisches Zeremonialgebot das Adjektiv «*terrenus*» bekommt²⁴²), es ist wie sie nur «*figura*»²⁴³). Diese mehr allgemeine Kennzeichnung des Sabbatgebotes gibt jedoch über seine besondere Bedeutung, auf die es Augustinus gerade ankommt,

*) Siehe *Augustiniana* 31 (1981), p. 197-246.

²⁴¹) Siehe oben unter Punkt 2.1 dieser Arbeit.

²⁴²) *Contra Faustum* XII,11 (CSEL 25/I, 340).

²⁴³) *Contra Faustum* XVI,28 (CSEL 25/I,473).

noch keine Auskunft. Diese wird nämlich erst deutlich, wenn der Bischof vom Sabbatgebot nicht im Kontext der Zeremonialgesetze spricht²⁴⁴), sondern im Zusammenhang mit den Zehn Geboten. Denn das dritte Gebot ist das einzige im Dekalog, das nicht, gemäß der Unterscheidung alttestamentlicher Vorschriften in *praecepta vitae agenda* und *praecepta vitae significandae*²⁴⁵), zu den Vorschriften über die Lebensführung gehört, sondern etwas anderes andeuten soll²⁴⁶). Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Augustinus die Sonderstellung geradezu betont. Das Sabbatgebot gehört zu den Vorschriften, durch deren figurate Darstellung Gott selbst die Seele in ihrem Erkenntnisprozeß geradezu antreibt. Augustinus kennzeichnet diese Art Gebote ausführlich: «Alles dieses, was uns vorbildlich nahegelegt wird, hat die Erhaltung und Entflammung des Feuers der Liebe zum Zwecke; gleich einer treibenden Kraft soll es uns zur Ruhe erheben und in sie einführen. Denn die Liebe wird auf diese Weise mehr angeregt und entzündet, als wenn uns dies alles ganz trocken ohne geheimnisvolle Bilder vorgestellt würde. Der Grund hierfür ist schwer anzugeben. Und doch verhält es sich nun einmal so, daß etwas mehr rührt, mehr erfreut, und dann auch mehr geschätzt wird, als wenn man es uns ganz unverhüllt mit einfachen Worten sagt. Mir scheint es, daß selbst die Seele, solange sie sich noch mit rein irdischen Dingen beschäftigt, nur langsam in feurige Bewegung gerät; wird sie aber auf Sinnbilder aus der Körperwelt und durch sie auf geistige Dinge hingelenkt, die in diesen Sinnbildern angedeutet wird, so ist es gerade der Übergang von einem zum anderen, der sie lebendig macht und gleichsam mit einer geschwungenen Fackel entzündet, so daß sie mit glühender Liebe dem Ziele der Liebe entgegenreilt»²⁴⁷). Gott hat mit diesem Gebot etwas Besonderes vor, lautet nun der positive Bescheid über eine Vorschrift des Alten Testaments, die dem afrikanischen Bischof in seinem Streit mit seinen früheren manichäischen Glaubensbrüdern so viel Schwierigkeiten gemacht hatte²⁴⁸).

²⁴⁴) Vgl. etwa *contra Faustum* XVII,2; XXXII,7; *de spiritu et littera* XIV,23; *enarrationes in psalmos* 79,9; 58, s. 1,21; *adversus Iudaeos* II,3.

²⁴⁵) *Contra Faustum* XVI,2 (CSEL 25/I,285). Vgl. C.P. Mayer, *Die Zeichen* II (Anm. 40) 367-373.

²⁴⁶) Diese Sonderstellung ist in der Forschung nicht immer gesehen worden. So zählt z.B. S. Grill (*Der heilige Augustinus und das Alte Testament*, in: *Bibel und Liturgie* 21 (1955) 312-320) gleich zweimal (S. 313,316) den gesamten Dekalog zu den *praecepta vitae significandae*, die nach Augustin für die Christen unverändert Bedeutung haben.

²⁴⁷) *Ep.* 55,XI,21 (CSEL 34/II,191f). Deutsche Übersetzung von A. Hoffmann, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe*, München 1917 (= BKV²), 235f.

²⁴⁸) Vgl. Punkt 2.2 dieser Arbeit.

Denn als «umbra futurorum»²⁴⁹), der «für uns» in der Bibel steht, hat gerade dieses Sabbatgebot große Bedeutung für die Christen. Denn Augustinus versetzt diese figura aus der Zeit heraus in die Perspektive der Jederzeitlichkeit und Ewigkeit²⁵⁰). Auch wenn das dritte Gebot in re von den Christen nicht mehr befolgt werden soll, so verliert es seine Bedeutung damit durchaus nicht, es ist im Gegenteil geradezu dafür prädestiniert, einen wichtigen Beitrag zu theologischen Durchdringung der göttlichen Offenbarung im Alten Testament zu leisten²⁵¹).

Wie groß das augustinische Interesse am Sabbatgebot war und wie wenig der Bischof es vermied, von ihm angstvoll zu schweigen, zeigt auch die Tatsache, daß er die Bedeutung und Sonderstellung des dritten Gebotes schon bei der Verkündigung des Dekalogs im Alten Testament angedeutet findet. Schließlich ist allein das Sabbatgebot populo verkündet worden, folgert Augustinus aus der Schilderung von Ex 35,1-3 und sieht so sein besonderes Interesse am dritten Gebot des Dekalogs mit der Heiligen Schrift einschlägig begründet²⁵²).

Allein die Äußerungen Augustins, der das Sabbatthema öfter und positiver anspricht als wenn es nur Gegenstand polemischer Auseinandersetzungen wäre, rechtfertigen es, nach dem Inhalt der großen Bedeutung zu fragen, den der nordafrikanische Bischof mit dem Sabbatthema verbindet. Ist doch nach seinen eigenen Aussagen nichts gefährlicher, als den Sabbat buchstäblich zu verstehen, nichts aber heilbringender, seinen Gehalt freizulegen²⁵³).

4.2 Das christliche Verständnis des Sabbats

Um das augustinische Sabbatverständnis zu erheben, könnte man seine Interpretation der Ruhe Gottes und seine Überlegungen zur christlichen Sabbatpraxis getrennt verfolgen. Dieses Verfahren ist aber insofern nicht sinnvoll, weil das Verständnis des dritten Gebots mit dem der Ruhe Gottes zusammenhängt, bzw. die augustinischen Äußerungen

²⁴⁹) Tractatus in Joannis evangelium 28,9 (CChr 36,282). Vgl. contra Faustum VI,2 u.ö.

²⁵⁰) So formuliert es E. Auerbach, *Figura*, in: Archivum Romanicum 12 (1938) 426-489, hier 459f.

²⁵¹) W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, Mainz 1978 (= Tübinger theologische Studien 12) übersieht diese Tatsache. Er spricht sogar davon (S. 334f), daß Dinge wie der Sabbat keine Bedeutung mehr haben. Zum Weiterwirken der Zeichen, zu denen auch der Sabbat zählt, vgl. C.P. Mayer, *Die Zeichen II* (Anm. 40) 393-398.

²⁵²) Vgl. quaestio in heptateuchum II, 172 (CChr 33,105f); Zur Sonderstellung des dritten Gebotes siehe noch contra duas epistolas Pelagianorum II, 4,10.

²⁵³) Vgl. de utilitate credendi 9 (CSEL 25/I,13).

über eine christliche Erfüllung des Sabbatgebots von dem Verständnis des ruhenden Gottes her zu verstehen sind. Denn der Sabbat ist den Juden ja wegen der Ruhe Gottes geboten, wie Augustinus selbst sagt²⁵⁴). Auch spielt bei beiden Themensträngen der Begriff der *requies* überhaupt eine große Rolle.

Es sollen daher im Folgenden die einschlägigen Texte vorgestellt werden, in denen sich Augustinus zum spezifisch christlichen Verständnis des Sabbats äußert. Da die Behandlung der Texte sich im großen und ganzen an die Chronologie der augustinischen Schriften hält, werden so auch Akzentverschiebungen innerhalb des Verständnisses bei Augustinus deutlich.

Auch muß zu Beginn darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Sabbatthema nicht immer im Mittelpunkt der erörterten Belegstellen steht. Gleichwohl kommt Augustinus dann auf den Sabbat zu sprechen, weil seiner Meinung nach gerade dieser Begriff geeignet erscheint, die Sache, um die es hier primär geht, pointiert darzustellen.

4.2.1 Sabbat als Transzendenz

Erstmalig äußert sich Augustinus über den Sabbat in seiner frühen Schrift *De musica*. Im Zusammenhang mit Erörterungen über den Einfluß der Sinne auf die Seele und deren Verhältnis zu Gott beschreibt er, was er unter Sabbatbegehen versteht. Wenn die Seele sich frei macht vom Trieb der «fleischlichen Betätigung» (*carnalium negotiorum*), sich zu Gott wendet und so erkennt, daß er allein ihr höchster Herr ist, dann hat das etwas mit Sabbathalten zu tun²⁵⁵). Den Sabbat beobachten heißt also, die Seele in den Zustand der Ruhe, der Muße zu versetzen, damit die Erkenntnis (*cognoscere*) ihrer seismäßigen Abhängigkeit von Gott erfolgen kann. Überschreitet die Seele den Zustand der Beeinflussung durch die Sinne, dann hat sie in sich Sabbat. Die Seele kann selbst etwas dazu tun, daß sie diesen Zustand erreicht. Sie unterscheidet sich als geistige Schöpfung von der materiellen ja gerade dadurch, daß sie nicht passiv zu bleiben braucht²⁵⁶). Wenn die Erkenntnis der Seele auch keine erschöpfende ist²⁵⁷), so gelingt es ihr aber dennoch, schon hier ein

²⁵⁴) Vgl. de Genesi ad litteram IV,11 (CSEL 28/I,107).

²⁵⁵) *De musica* VI,5,14 (Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin 7, Paris 1947,388).

²⁵⁶) Vgl. E. Zum Brunn, *L'expression ontologique de la vie et de la mort de l'ame, d'après saint Augustin*, in: *Augustinus* 13 (1968) 443-447,446f.

²⁵⁷) E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*, Würzburg 1936 (= *Cassiciacum* 1) 39.

besonderes Verhältnis zu Gott zu bekommen²⁵⁸). Der Zustand des Sabbats in der Seele ist für Augustinus anscheinend so etwas wie die *purgatio* für das Herz innerhalb seiner Erkenntnistheorie²⁵⁹). In dieser Sabbatinterpretation ist noch ganz deutlich jener Erkenntnisoptimismus der Zeit aus Cassiciacum zu spüren, der Augustinus über die Skeptiker triumphieren ließ²⁶⁰). Hier wird noch die Meinung jener «sehr begabten»²⁶¹) Männer vertreten, daß die Seele, wenn auch zeitlich begrenzt, zur Gotteserkenntnis kommen könnte²⁶²). Später wird Augustinus allgemein an seinem Werk *De musica* kritisieren, daß er die Mittlerschaft Christi bei diesem Erkenntnisprozeß nicht genügend betont habe²⁶³). Hier aber spricht er noch von einem Vorgang des Erkennens, bei dem der Sabbat, d.h. die Verhinderung schädlicher Einflüsse der Sinne auf die Seele, eine durchaus erreichbare Stufe im Aufstieg der Seele darstellt²⁶⁴).

Augustinus beruft sich bei dieser Sabbatinterpretation nicht auf die Heilige Schrift. Vielleicht hat er hier auf eine Tradition zurückgegriffen, die, wie schon das Alte Testament den Friedens- oder Ruhebegriff mit dem Sabbat Gottes in Verbindung brachte²⁶⁵), oder wie Philo den Sabbat als Sinnbild für die Ruhe der Seele in Gott und ihre Abkehr von vergänglichen Werken betrachtete²⁶⁶). Für Augustinus jedenfalls ist der Sabbat in seiner Schrift *De musica* der Zustand der von sinnlichen Einflüssen zur Ruhe gekommenen Seele, der eine Vorbedingung der Gotteserkenntnis ist. Diesen Zustand kann die Seele hier auf Erden erreichen.

²⁵⁸) Zum Aufstieg in der Gotteserkenntnis vgl. E. König, *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, München 1970 (= *Studia et testimonia antiqua* XI) 28-32.

²⁵⁹) Zum neuplatonischen Begriff der *purgatio* in Augustins Frühschriften siehe J. Ratzinger, *Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus*, in: P. Granfield-J.A. Jungmann, *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, in two Volumes, Vol II, Münster 1970, 553-564, 555f.

²⁶⁰) Vgl. P. Brown, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, Frankfurt 1973, 105, der contra *Academicos* I,1,3 zitiert.

²⁶¹) *De trinitate* XIII,9,12 (CChr 50A, 398).

²⁶²) Ebenda.

²⁶³) *Retractationes* I,10,1 (CSEL 36,52).

²⁶⁴) Später unterscheidet sich Augustinus gerade durch die Betonung der Mittlerschaft Christi von Plotin (vgl. W. Eborowicz, *Le sens de la contemplation chez Plotin et saint Augustin*, in: *Giornale di Metafisica* 18 (1963) 219-240), dessen Einfluß bei dieser Schilderung unverkennbar ist.

²⁶⁵) E. Dinkler-v. Schubert, *Friede*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII, 434-505, 453.

²⁶⁶) J. Danielou, *Liturgie und Bibel* (Anm. 3) 227.

4.2.2 Sabbat und recordatio

Angeregt vom Titel des Psalms kommt Augustinus in seiner Exegese des 37. Psalms auf den Sabbat zu sprechen. Man hört beim Lesen direkt, wie hier eine Seele wehmütig, seufzend und trauernd (*dolens, gemens, lugens*) sich an den Sabbat erinnert²⁶⁷). Der Sabbat aber ist die Ruhe, und so seufzt jene Seele, die hier unruhig der Ruhe gedenkt, vom Sabbat weit entfernt. Augustinus beschreibt den Sabbat zunächst ähnlich wie in *De musica* als einen Ruhezustand. Nur ist die Situation dessen, vom dem im Psalm berichtet wird, eine andere. Es ist negativ davon die Rede, daß diese *anima* des Psalms einen Mangel an der Ruhe des Sabbats leidet, den sie auch nicht so leicht durch eine *conversio* zum Herrn beheben kann. Der Abgrund des Herzens tut sich in der Begegnung mit Gott auf, was durch den Begriff der *recordatio* verdeutlicht wird²⁶⁸). Hier ruft ein Mensch aus der Not dieses Lebens Gott um Hilfe an, fährt Augustinus fort²⁶⁹). Die Ruhe des Sabbats tritt hier nur als Gegensatz zur Verfaßtheit des Menschen in diesem Leben auf. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man Augustinus weiteren Ausführungen folgt. Er kommt auf den Sündenfall und den Tod zu sprechen und stellt dann fest, daß die Erinnerung an den Sabbat den Menschen erkennen läßt, daß es unsinnig ist, das Heil (*sanitas*) in diesem Fleisch zu suchen, d.h. in diesem Leben. Die Ruhe des Sabbats erscheint hier eindeutig als Inbegriff des Gegensatzes zum Zustand des Menschen in dieser Welt. Die Sabbatruhe steht hier für einen Heilszustand, der erkennen macht, daß das Heil der Welt nur eine Krankheit ist (*morbus*)²⁷⁰). Hier wird der Unterschied zur Ruhe von *De musica* deutlich. Nicht Ruhezustand der Seele in dieser Welt, quasi Affektlosigkeit als Vorbedingung der Gotteserkenntnis in dieser Welt, sondern eine dem Zustand auf Erden widersprechende Verfaßtheit meint hier der Sabbat. Bis zum Tod hält der Zustand des Menschen an, der, den Zustand des Sabbats vor Augen, ihn dennoch hier nicht erreichen kann. So muß er traurig sein Leben verbringen²⁷¹). Gleichwohl sind die Christen schon erlöst in der Hoffnung auf das Heil²⁷²). Den Christen ist es also nicht einfach überlassen, die Unerreichbarkeit der Sabbatruhe hier auf Erden hinzunehmen. Gerade wenn man

²⁶⁷) Vgl. *enarratio in psalmum* 37,2 (CChr 38,383).

²⁶⁸) Zum Begriff vgl. A. Maxsein, *Das Herz in der Erkenntnis beim Hl. Augustin*, in: *Augustinus* 3 (1958) 323-330, hier 324.

²⁶⁹) Vgl. *enarratio in psalmum* 37,3 (CChr 38,384).

²⁷⁰) *Enarratio in psalmum* 37,5 (CChr 38,386).

²⁷¹) *Enarratio in psalmum* 37,10 (CChr 38,389).

²⁷²) *Enarratio in psalmum* 37,5 (CChr 38,385).

nämlich sich des Mangels an der *sanitas* des Sabbats bewußt ist, sind die Voraussetzungen für eine Erlösung zur Sabbatruhe gegeben²⁷³).

Wichtig ist für Augustinus hier, daß, obwohl der Mensch durch sein *cor* auf die Ruhe in Gott ausgerichtet ist²⁷⁴), oder gerade das Streben, Hoffen, Bangen, Lachen und Fürchten der Seele, der Wesensbestand, das unsterbliche Sein der Person offenbar wird²⁷⁵), eben die Ruhe des Sabbats hier auf Erden nicht erreicht werden kann. Hier liegt ein wichtiger Unterschied zum Ruhemotiv von *De musica*. Augustinus war zu einem neuen Menschenbild gekommen, er hatte seine Fähigkeiten neu eingeschätzt²⁷⁶). Der katholische Priester Augustinus beginnt eine Position zu beziehen, die sich vom neuplatonischen Vernunftoptimismus²⁷⁷) unterscheidet und durch den Hoffnungsbegriff die manichäischen Auffassung von der grundsätzlichen Passivität des Guten verwirft²⁷⁸).

Den Zustand, an den wir durch den Sabbat erinnert werden, beschreibt Augustinus schließlich als das Sein bei Gott mit allen Gerechten, als das Lob Gottes «in aeternum, sine defectu, sine aliqua poena iniquitatis»²⁷⁹). Der Sabbat drückt hier, ähnlich wie in *De musica*, ein Verhältnis zu Gott aus. Freilich ist dies nicht mehr durch den Rückfall der Seele in die Verstrickungen der *carnalium negotiorum* gekennzeichnet, sondern durch das durch keine Unruhe mehr zu störende Verhältnis zu Gott.

Zwei Aspekte kennzeichnen also den Sabbatbegriff dieser Psalmenexegese: die Unmöglichkeit des mit dem Wort Sabbat bezeichneten Zustandes in dieser Welt und die Zusage der irreversiblen Ruhe bei Gott nach dem Tod.

4.2.3 Der Sabbat und das «unruhige Herz»

Schon ein kurzer Blick in die Bücher der *Confessiones* zeigt, daß die Ruhehoffnung als Ausdruck der eschatologischen Sabbatverheißung hier eine große Rolle spielt. Das Werk, das mit der bekannten Feststellung

²⁷³) J. Plagnieux, *Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien*, Paris 1969, 48f: Das Bewußtsein einer Heilsbedürftigkeit ist Voraussetzung der Erlösung.

²⁷⁴) Vgl. A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966, 46-70.

²⁷⁵) Vgl. E. Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regensburg 1960, 64.

²⁷⁶) Vgl. P. Brown, *Augustinus* (Anm. 260) 127.

²⁷⁷) P. Brown, *Augustinus* (Anm. 260) 105.

²⁷⁸) P. Brown, *Augustinus* (Anm. 260) 44.

²⁷⁹) *Enarratio in psalmum 37,28* (CChr 38,401).

«... quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»²⁸⁰) beginnt, schließt mit der inbrünstigen Bitte Augustins nach der Erlangung eben jenes Sabbatfriedens, in dem erst das Herz wirklich zur Ruhe kommen kann²⁸¹).

In der Forschung ist intensiv über die Frage der Einheit der «Bekenntnisse» diskutiert worden²⁸²). Seit man sich mit Courcelle²⁸³) entschlossen hat, die dreizehn Bücher der *Confessiones* als eine Einheit zu betrachten, bemühte man sich um die Herausarbeitung des durchgängigen Gedankens. Die Feststellung der tragenden Idee der *peregrinatio* ist hier eine durchaus anerkannte Lösung des Problems²⁸⁴), dessen Diskussion gleichwohl nicht abgeschlossen ist. Von unserem Thema des Sabbats her möchte man sich der These von der *peregrinatio* anschließen, spannt sich doch ein Bogen von dem «unruhigen Herzen» als dem «Organ der personellen Dynamik»²⁸⁵) zu Beginn dieses «Bücher der Entscheidung»²⁸⁶) zum erhofften Sabbatfrieden an seinem Ende²⁸⁷).

Wie aber beschreibt Augustinus diese Sabbatruhe näher? Wie schon durch den Anfang der *Confessiones* deutlich gemacht wird²⁸⁸), ist Gott der Handelnde. Übersetzt man das «fecisti nos ad te» mit «du hast uns auf dich hin geschaffen», so ist hier die Verbindung der Ruheverheißung mit dem Schöpfungshandeln Gottes hergestellt, wie sie auch schon früher bei Augustinus auftaucht, wenn er die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag als Verheißung unserer Ruhe deutet²⁸⁹). Von

²⁸⁰) *Confessiones* I,1 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969,1).

²⁸¹) *Confessiones* XIII, 35-38 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370f).

²⁸²) Vgl. zur neueren Forschung R. Lorenz, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970), in: *Theologische Rundschau* 39 (1975) 95-138, hier 110-119.

²⁸³) *Recherches sur les Confessions* (Anm. 15).

²⁸⁴) Vgl. R. Lorenz (wie Anm. 282) 114.

²⁸⁵) A. Maxsein, *Philosophia cordis* (Anm. 274) 46-89.

²⁸⁶) Als solches wurden die *Confessiones* in dem von W. Sandfuchs herausgegebenen Sammelband «Bücher der Entscheidung» (Würzburg 1964, 26-34) behandelt.

²⁸⁷) Vgl. auch G.N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955, 158.

²⁸⁸) Vgl. zu dem uns hier interessierenden Satz A. Maxsein, *Philosophia cordis* (Anm. 274) 46 Anm. 1. Siehe auch A. Pincherle, *Et inquietum est cor nostrum. Appunti per una lezione agostiniana*, in: *Augustinus* 13 (1968) 353-368; J. Bauer, *Ruhe in Unruhe. Gedanken Augustins*, in: *Bibel und Liturgie*, Heft August-September 1954, 331-333; der Aufsatz von G.J.E. Brugen, *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, in: *Collationes Brugenses* 30 (1930) 329-332 ist unergiebig.

²⁸⁹) Vgl. etwa *de Genesi contra Manichaeos* XII,34; XXV,43. Siehe Punkt 2.1 dieser Arbeit.

seiner anthropologischen Verfaßtheit her spürt der Mensch durch sein «unruhiges Herz» seine Unvollkommenheit und sein Ausgerichtetsein. Die vox libri tui (sc. dei)²⁹⁰) sagt dem Menschen, daß es Gott ist, nach dem das Herz strebt. Durch die Schöpfung ist der Mensch ins Sein entlassen, er ist jedoch nicht fertig; erst wenn er zu Gott hinübergeht, findet er sein eigentliches Selbst. In diesem kurzen Satz wird der Grundzug der augustinischen Anthropologie deutlich²⁹¹).

In den *Confessiones* legt Augustinus mit Hilfe des Sabbatbegriffs an Hand seines eigenen Geschickes ein Geschichtsverständnis²⁹²) dar, das sowohl antiker als auch manichäischer Auffassung widerspricht. Gegen ein Verständnis der Zeit als Zyklus und ewigem Kreislauf, der das Einmalige, Besondere in der Geschichte, also auch nicht den grundsätzlichen Eigenwert der Person in den Blick bekommt²⁹³), betont Augustinus die persönliche Heilsgeschichte des einzelnen Menschen, der, wie der Bischof es für seine Person darstellt, von Gott regelrecht zu sich gezogen wird. Den Manichäern hingegen schildert er den Schöpfergott, der nicht einen kosmischen Betriebsunfall verursacht hat, sondern in der vermeintlich bösen Schöpfung bereits die Erlösung grundgelegt hat. Außerdem erscheint das Heilsgeschehen nicht als abrupter Einbruch in die Zeit, sondern als prozeßhaftes Geschehen²⁹⁴). Was Augustinus hier für seine Person geschildert hat, baut er im Rahmen einer Gesamtgeschichtsdeutung in seinem «Gottesstaat» weiter aus²⁹⁵).

Der Sabbat steht jedoch noch aus, das Herz ist unruhig, bis (donec) es die Ruhe erreicht²⁹⁶). Gott wird gebeten, sie erst noch zu schenken²⁹⁷); einstweilen ist der Christ auf seine Hoffnung (speramus)²⁹⁸)

²⁹⁰) *Confessiones* XIII,36 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

²⁹¹) Vgl. R. Guardini, Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen, München 1953, 21.

²⁹²) Zum Problem des augustinischen Geschichtsverständnisses siehe R. Lorenz, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970), in: *Theologische Rundschau* 40 (1975) 97-149, hier 123-131.

²⁹³) Vgl. hierzu P. Brummer, Zur Auseinandersetzung zwischen antiken und christlichen Geschichtsverständnis bei Augustin, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 14 (1933) 1-25 sowie die kurze Zusammenfassung bei O. Lechner, Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins, München 1964 (= *Salzburger Studien zur Philosophie* 5) 121-123.

²⁹⁴) O. Lechner (Anm. 293) 24f.

²⁹⁵) Siehe unter Punkt 4.2.8 dieser Arbeit.

²⁹⁶) Die zukunftsweisende Bedeutung hat besonders A. Pincherle (Anm. 288) 354 betont.

²⁹⁷) «Da»: *confessiones* XIII,35 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

²⁹⁸) *Confessiones* XIII,38 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 371).

verwiesen²⁹⁹). Augustinus bleibt hier ganz auf der Linie des in *Enarratio in Psalmum 37* Gesagten. Die Parallelisierung der Begriffe *pax quietis*, *pax sabbati* und *pax sine vespera* macht überdies sehr schön die eschatologische Bedeutung der Sabbatruhe klar.

Augustinus beschreibt des weiteren die Qualität des Ruhesabbats: er ist ein *pax sine vespera*³⁰⁰), es ist die Rede von *permansionem sempiternam*³⁰¹), von *vita aeterna*³⁰²). Besonders deutlich wird Augustins zeitliche Auffassung von dem Sabbatfrieden, wenn er von der «*quies ex tempore*» spricht³⁰³). Ohne auf die Zeitproblematik bei Augustin eingehen zu wollen³⁰⁴), kann doch hier schon festgehalten werden, daß für den Bischof die Ewigkeit des Sabbats nicht in einer endlosen Ausdehnung der Zeit besteht, sondern in einem Status außerhalb von Zeit³⁰⁵). Was unser Kirchenvater schon im Zusammenhang mit der Weltzeitalterlehre herausgestellt hatte³⁰⁶), taucht hier erneut auf.

Nach dem guten Geschmack seiner Zeit hätte Augustinus seine Bekenntnisse nach dem neunten Buch abschließen müssen. Man dachte die Bekehrung als das Erlangen einer Sicherheit, wie man «*von stürmischer See in die stillen Wasser des Hafens segelte*»³⁰⁷). Der Bischof von Hippo macht jedoch ernst mit der erst in der Zukunft liegenden Sicherheit. So kommt er auf den Geist zu sprechen, dessen Wirken im dreizehnten Buch so sehr im Vordergrund steht³⁰⁸). Er muß zuerst auf das Herz Einfluß nehmen, bevor der Mensch etwas Gutes tut³⁰⁹). Hier ist andeutungsweise von einem Handeln des Menschen unter dem Aspekt

²⁹⁹) Zum auf die Zukunft verweisenden Charakter christlicher Hoffnung siehe L. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff bei Augustinus untersucht an seinen Werken: De doctrina christiana; Enchiridion sive de fide, spe et caritate ad Laurentium und enarrationes in psalmos 1-91*, München 1964 (= Münchner theologische Studien 29) 28-31.

³⁰⁰) *Confessiones* XIII,35 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969,370).

³⁰¹) *Confessiones* XIII,36 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

³⁰²) Ebenda.

³⁰³) *Confessiones* XIII,37 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

³⁰⁴) Vgl. R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970)*, in: *Theologische Rundschau* 39 (1975) 253-286, hier 282-284. H. Huet, *L'espace et le temps dans le livres XI-XXII de la Cité de Dieu*, Strasbourg 1977. Siehe auch das unter 4.2.8 zu *de civitate Dei* Gesagte.

³⁰⁵) Vgl. D.P. Thimell, *Augustines view of time*, in: *Studia biblica et Theologica* 6 (1976) 33-40,34.

³⁰⁶) Siehe oben Punkt 2.3.

³⁰⁷) P. Brown, *Augustinus* (Anm. 260) 155.

³⁰⁸) Vgl. F. Cayré, *Le livre XIII des «Confessions»*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956) 143-161.

³⁰⁹) *Confessiones* XIII,38 (ed. Skutella - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969,371).

der eschatologischen Vollendung die Rede, ein Gedanke, den Augustinus noch weiter verfolgen wird. Der Geist ist jedoch in jedem Fall für die Zeit zwischen «Bekehrung» und Vollendung nötig. Um den eschatologischen Vorbehalt deutlich zu machen, hatte Augustinus ja gerade das Thema der peregrinatio an Hand des biblischen Schöpfungsberichtes weitergeführt³¹⁰), um deutlich zu machen, daß der mit der Bekehrung eingeschlagene Weg ständig weitergegangen werden muß³¹¹). Augustinus bekommt also auch die Zeit vor der endgültigen Sabbatruhe in den Blick, er versucht ansatzweise die Auswirkung der eschatologischen Sabbathoffnung zu beschreiben.

Der Sabbatbegriff der *Confessiones* ist gekennzeichnet durch seinen Zusammenhang mit einer an der Schöpfung orientierten Heilsgeschichte, unter deren Aspekt in erster Linie das Leben Augustins interpretiert wird.

4.2.4 Sabbatgebot und Heiliger Geist³¹²)

In einem um das Jahr 400³¹³) verfaßten Brief kommt Augustinus erneut auf des Sabbatthema zu sprechen. Er nimmt hierbei mehrere Gedanken früherer Ausführungen auf und führt sie weiter.

Zunächst einmal führt der Bischof den Gedanken seiner Exegese des 37. Psalms weiter, der von der Rückbesinnung an den Sabbat sprach als Mittel der richtigen Einschätzung der menschlichen Existenz auf Erden. Augustinus schreibt im Brief 55 positiv, was die Sabbatruhe bedeutet. Sie wird hier erstmals als Rückkehr des Menschen zu seinem Zustand vor dem Sündenfall³¹⁴) bezeichnet. Die eschatologische Ruhe wird hier also quasi als Wiederherstellung paradiesischer Zustände verstanden.

Ähnlich wie im Anfangskapitel der *Confessiones* beschreibt der Kirchenvater dann die anthropologischen Grundlagen für das Streben nach der Ruhe. War es dort das unruhige Herz, so ist es hier die Seele, die gleichsam wie Körper, die durch ihr Gewicht aufwärts oder abwärts

³¹⁰) C.P. Mayer, Signifikationshermeneutik im Dienste der Daseinsauslegung. Die Funktion der Verweisungen in *Confessiones* X-XIII, in: *Augustiniana* 24 (1974) 21-74, 51 f.

³¹¹) Das läßt sich auch an der Funktion der Zeichen ablesen: vgl. C.P. Mayer, Signifikationshermeneutik (Anm. 310) 62.

³¹²) J. Boehmer, *Der christliche Sonntag nach Ursprung und Geschichte*, Leipzig 1931 stellt zwar kurz fest (S. 20), daß Augustinus versucht, das dritte Dekaloggebot mit dem Heiligen Geist in Verbindung zu bringen, er führt dies jedoch nicht weiter aus.

³¹³) CSEL 58, 18 f.

³¹⁴) Ep. 55, IX, 17 (CSEL 34/II, 188). Vgl. in Joannis evangelium tractatus 20, 2.

streben, zu dem hingezogen wird, was sie liebt³¹⁵). Die Schwierigkeiten für eine solche Seele bestehen jedoch darin, daß viele nicht wissen, wie sie zu dem, was sie liebend erstreben, auch gelangen können³¹⁶). Hier kommt für Augustinus der Heilige Geist ins Spiel. Der Sabbat ist eine *figura* für die Heiligung in der Ruhe des Geistes³¹⁷). Wenngleich hier noch nicht explizit von Gnade gesprochen wird, so wird doch deutlich, daß Augustinus etwa auf der Linie der Bekenntnisse dem Heiligen Geist eine Rolle im eschatologischen Geschehen zuweist. Der Geist bringt Gott und Mensch nicht nur einfach in Kontakt, sondern wirkt aktiv auf den Menschen ein³¹⁸). Von dem Verständnis der Wirksamkeit des Geistes, durch den wir zur Ruhe gelangen, ja ohne den wir Gott gar nicht lieben können, wie Augustinus mit dem bei ihm sehr beliebten Zitat von Röm 5,5³¹⁹) belegt³²⁰), bezieht er das dritte Gebot des Dekalogs auf den Heiligen Geist. Sowohl die eschatologische Ruhe also, als auch derjenige, der den Christen zu ihr verhilft, kann mit dem Sabbatgebot gemeint sein³²¹).

Daß die eschatologische Ruhe des Sabbats eine Ruhe nicht von dieser Welt ist, hatte unser Bischof schon eindeutig festgestellt. Jetzt beschreibt er die Konsequenz dieser Feststellung für das Verhalten der Seele und legt damit den Grundstein für die später noch deutlicher entfaltete Bedeutung des Zusammenhangs zwischen jetzigem Leben und Eschatologie. Denn wenn die Seele die Sabbatruhe bei Gott erreichen will, darf sie sich nicht an sich selbst erfreuen, sie darf sich nicht für das Höchste halten, sondern sie muß sich in Gott freuen, der allein ihr die wahre, ewige und sichere Ruhe gewähren kann³²²). Die Ruheverheißung hat also Konsequenzen für die Ausrichtung der Seele. Man wird bei diesen Ausführungen Augustins an sein Schema von *uti-frui* erinnert.

³¹⁵) Vgl. ep. 55,X,18 (CSEL 34/II, 189). Dies Bild taucht öfter auf: J. Bauer, Ruhe in Unruhe. Gedanken Augustins, in: Bibel und Liturgie, Heft August-September 1954, 331-333, 332f.

³¹⁶) Ep. 55,X,18 (CSEL 34/II, 189).

³¹⁷) Ep. 55,X,18 (CSEL 34/II, 188f).

³¹⁸) Vgl. hierzu J.J. Verhees, *God in Bewegung. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, Wageningen 1968, 168-204.

³¹⁹) P. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg 1938 (= *Cassiciacum* 5) bringt über 150 Zitate. A.M. La Bonnadière, in: *Augustinus Magister. Congrès international Augustinien*, Vol II, Paris 1954, 657-665 listet über 200 entsprechende Zitate auf.

³²⁰) Ep. 55,XI,20 (CSEL 34/II, 191).

³²¹) Zur Beziehung der drei ersten Gebote auf Gott, vgl. noch *enarratio in psalmum* 32,II,s.I,6; contra Faustum XV,7; XV,4.

³²²) Ep. 55,X,18 (CSEL 34/II, 189).

Ähnlich wie dort das *uti* das Beziehen aller Handlungen auf die *fruitio dei* bedeutet³²³), so ist auch hier die Ausrichtung der Seele an der *requies* bei Gott gefordert. Dies ist durchaus nicht überraschend, da ja sowohl der Begriff der *requies sabbati* als auch der der *fruitio dei* in den gleichen eschatologischen Kontext gehören.

Augustinus führt so in diesem Brief die Erklärung seines Sabbatbegriffs in drei Punkten weiter: er beschreibt die Ruhe inhaltlich als die Rückkehr zum Zustand des Menschen vor den Sündenfall, er betont die Mitwirkung des Heiligen Geistes, und er macht ansatzweise auf die Rückwirkung eschatologischer Vorstellungen auf das Verhalten im Leben aufmerksam.

4.2.5 Die christliche Erfüllung des dritten Gebotes

Der Zusammenhang von Eschatologie und Leben wird in der Folgezeit von Augustinus weiter betont und näher ausgeführt. In einer Psalmenexegese aus dem Jahre 403³²⁴), wo es um die «Gerechten des Herrn» geht, stellt Augustinus seine Interpretation des dritten Dekaloggebotes dar, die von späteren christlichen Theologen, z.B. von Albertus Magnus oder Thomas von Aquin übernommen wurde³²⁵). Die Vermeidung von knechtischer Arbeit, von der im Sabbatgebot die Rede ist, meint die Vermeidung von Sünden³²⁶). Diese vom Begriff her nicht unbedingt neue Erklärung³²⁷) erhält jedoch typisch augustinisches Gepräge, wenn man den Ansatz des afrikanischen Bischofs berücksichtigt.

Hatte Augustinus im Brief 55 schon darauf hingewiesen, daß die Ausrichtung der Seele auf Gott eine Folge richtigen Sabbatverständnisses ist, so erweitert er diese Feststellung auf den ganzen Menschen mit

³²³) R. Lorenz, *Fruitio dei* bei Augustinus, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1951/52) 75-132.

³²⁴) *Enarratio in psalmum* 32,II,s.I: CChr 38,XV.

³²⁵) Vgl. F. Pettirsch, *Das Verbot der opera servilia* in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 69 (1947) 257-327, 417-444, 434f; V.J. Kelly, *Forbidden Sunday and Fast-Day Occupations. An historical Synopsis and theological Commentary*, Washington 1943 (The Catholic University of America. *Studies in Sacred Theology* 70).

³²⁶) *Enarratio in psalmum* 32,II,s.I,6 (CChr 38,252).

³²⁷) Vgl. zu den verschiedenen Auslegungen der «opera servilia» F. Pettirsch (Anm. 325). Speziell zu Augustinus siehe C.S. Mosna, *Storia della Domencia* (Anm. 23) 192-197, der aber wohl den spezifisch augustinischen Ansatz übersieht. Vgl. weiter P. Leupin, *Der Sonntag in der Kirchengeschichte*, in: *Schweizerische theologische Umschau* 31 (1961) 18-34, 23. Die Arbeit von M.-A. de Espinal, *Noción de obra servil en orden al descanso dominical*, in: *Archivo Teológico Granadino* 21 (1958) 5-197 ist bzgl. Augustinus (S. 14f) nicht sehr aufschlußreich.

Hilfe des Sündenbegriffs. Sünde ist für Augustinus³²⁸⁾ ja gerade die Absolutsetzung eines niederen Gutes anstelle des unwandelbaren, allgemeinen Gutes³²⁹⁾, d.h. Gott. Vom Begriff des Sabbats her könnte man sogar formulieren, daß die fehlende Ausrichtung an der eschatologischen Ruhe Sünde ist; der Mensch erleidet durch seine Ausrichtung an einer trügerischen Ruhe Seinsverlust, er wird zum Knecht. Zur Verdeutlichung des Sachverhaltes, sei noch einmal auf die Begriffe *uti* und *frui* zurückgegriffen. Die Formulierung der vorliegenden Psalmenexegese «*propter ipsam requiem omnia faciens*»³³⁰⁾ kommt der Definition von *uti* sehr nahe, wenn man für Gott die Ruhe setzt. Wie nämlich diejenigen Gott nicht genießen können, die sich nicht Gott als dem höchsten Gut unterwerfen³³¹⁾, so können auch die nicht zur Ruhe des Sabbats gelangen, die nicht all ihr Tun auf dieses Ziel ausrichten. Es ist nämlich dort *uoluptas* im Herrn, wo der wahre Sabbat, die wahre Ruhe ist; Augustinus stellt diesen Zusammenhang ganz klar³³²⁾. Wenn er an anderer Stelle davon spricht, er könne seine Auffassung vom Sabbathalten als Nichtsündigen mit dem Wort Christi aus Joh 8,34 (Wer sündigt ist ein Knecht der Sünde) «beweisen» (*probare*)³³³⁾, so zeigt sich hier einmal mehr, daß Augustinus stets bemüht ist, seine Aussagen auch biblisch zu begründen.

Gerade in dieser Psalmenauslegung wird klar, wie sehr das eschatologische Sabbatverständnis Augustins auch auf seine Ethik einwirkt. Dieser Befund trifft sich mit der Feststellung, daß auch die Begriffe *uti* und *frui* ursprünglich in den Bereich augustinischer Ethik gehören³³⁴⁾.

Augustinus beschreibt das Verhältnis von Sabbatruhe zum sittlichen Verhalten in einer anderen Predigt jedoch noch genauer: Auch eine Tat, die für den Außenstehenden als nicht häßlich (*turpis*) erscheint, kann Sünde sein. Es kommt eben darauf an, daß der Mensch sein Verhalten grundsätzlich unter den Aspekt der *requies sempiterna* stellt und nicht

³²⁸⁾ Vgl. grundsätzlich M. Huftier, *Le tragique de la condition chrétienne chez s. Augustin*, Paris 1964.

³²⁹⁾ *De libero arbitrio* II,53 (CChr 29,27).

³³⁰⁾ *Enarratio in psalmum* 32,II, s. I,6 (CChr 38,252).

³³¹⁾ R. Lorenz, *Fruitio dei* (Anm. 323) 88f.

³³²⁾ *Enarratio in psalmum* 32,II, s. I,6 (CChr 38,252). In der Schilderung der Ruhe des Gottesstaates taucht der *frui*-Begriff explizit auf: *de civitate Dei* XXXII,30 (CChr 48,864).

³³³⁾ *Tractatus in Joannis evangelium* 3,19 (CChr 36,29).

³³⁴⁾ R. Lorenz, *Fruitio dei* (Anm. 323) 77-81.

etwa unter den zeitlichen Lohns («mercedem temporalem») oder weltlichen Vorteils («terrenum emolumentum»)³³⁵). Gott will eben um seiner selbst willen geliebt sein. Diese Haltung entspricht aber gerade dem, was Augustinus *fruitio dei* nennt. Die Entscheidung darüber, ob ein Christ so den Sabbat hält, muß er selbst fällen. Der Anschein des Verhaltens nach außen ist hier kein Maßstab. Daß Augustinus auch noch das Wirken des Heiligen Geistes in diesem Zusammenhang betont³³⁶), liegt ganz auf der Linie dessen, was er schon früher ausgeführt hatte³³⁷).

4.2.6 Sabbat und conscientia³³⁸)

In seinem achten Sermo bringt Augustinus das Sabbatgebot mit dem Begriff der «bona conscientia» zusammen. Denn durch dieses Gebot ist die Ruhe des Herzens angesagt, die die bona conscientia bewirkt³³⁹). Hier wird also von der Rückwirkung einer Handlungsweise auf den Menschen gesprochen, die sich an der eschatologischen Ruhe des Sabbats ausrichtet. Hatte Augustinus bisher nur von der Handlung unter dem Aspekt der endzeitlichen Vollendung gesprochen, so hebt er jetzt die Rückwirkung auf den Menschen hervor. Die Ruhe des guten Gewissens³⁴⁰), das unter maßgeblicher Beteiligung des Heiligen Geistes zustande kommt, hat aber dann wiederum die Wirkung, daß man keinen Streit liebt, keine Ränke schmiedet und die Wahrheit der Rechthaberei vorzieht³⁴¹). Die «Unruhigen» springen geradezu vor dem Heiligen Geist zurück, der hier wirken will³⁴²).

Von der Wirkung des Geistes her betrachtet, kommt Augustinus in diesem antidonatistischen Sermo³⁴³) noch zu einer besonderen Pointe. Der Geist, der die rechte Erfüllung des dritten Gebotes ermöglicht, ist der Geist der Einheit. In zahlreichen Formulierungen hatte Augustinus das dargelegt³⁴⁴). Nur in der Einheit ist eine entsprechende Befolgung

³³⁵) Sermo 33,3 (CChr 41,414).

³³⁶) Ebenda.

³³⁷) Vgl. das zu ep. 55 Gesagte.

³³⁸) Zum Begriff siehe J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie*, Paderborn 1959, 154-161; A. Maxsein, *Philosophia cordis* (Anm. 274) 137-148.

³³⁹) Sermo 8,6 (CChr 41,84f).

³⁴⁰) Augustinus drückt das meistens, wie auch hier, mit bona (pura) conscientia aus: Stelzenberger, *Conscientia* (Anm. 33), 154.

³⁴¹) Sermo 8,6 (CChr 41,84).

³⁴²) Ebenda.

³⁴³) A. Kunzelmann, *Chronologie* (Anm. 34), 446.

³⁴⁴) J. Verhees, *Heiliger Geist und Gemeinschaft bei Augustinus von Hippo*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 23 (1977) 245-265, bes. 246-250.

des Sabbatgebots möglich. So haben die Feinde der Einheit, so formuliert Augustinus mit Blick auf die Donatisten, nicht den Geist, auf den sich das dritte Gebot bezieht³⁴⁵), sie können den Anforderungen des Sabbatgebotes nicht gerecht werden. Unversehens erhält das Ruhegebot ekklesiologische Relevanz³⁴⁶).

Augustinus entwickelt seinen Sabbatgedanken weiter durch den Aspekt der *conscientia*. In der *conscientia* wird sich der Mensch seiner inneren Ordnung bewußt, in der er *amator dei* sein will³⁴⁷). Dies aber und auch das Ziehen der Konsequenzen aus dieser Feststellung ist Sache des Geistes. Das Nichtsündigen, die Heiligung, die eben durch das Sabbatgebot angedeutet ist, schafft der Geist³⁴⁸). Diesen Einfluß betont Augustinus im zunehmenden Maße in den Auseinandersetzungen aus der Zeit des pelagianischen Streites³⁴⁹), aus welcher diese Texte stammen. Der Ort des Einflusses des Geistes aber ist für Augustinus, ähnlich wie für die griechischen Theologen³⁵⁰), die Kirche³⁵¹). Im augustinischen Sinn Sabbat halten kann man nur in der Kirche.

Die Linie der Verbindung mit dem Begriff der *conscientia* nimmt Augustinus noch einmal in einer Psalmenexegese auf. Ein schlechter Mensch (*malus homo*) kann nicht in der *conscientia* ruhen, d.h. er kann nicht Sabbat halten, sagt Augustinus hier ganz deutlich. Wer ein gutes Gewissen hat, besitzt die geistige Ruhe (*tranquillitas*), das ist der Sabbat des Herzens³⁵²). Die innere Ruhe, dessen Gradmesser die *conscientia* ist³⁵³), wird als Sabbat des Herzens bezeichnet. Der Mensch kann also schon auf Erden zu einer gewissen Ruhe kommen. Augustinus weist jedoch mit dem Begriff der Hoffnung auf Zukünftiges hin³⁵⁴). Trotz *conscientia* steht noch die eschatologische Vollendung aus. Vor dem

³⁴⁵) Sermo 8,18 (CChr 41,98).

³⁴⁶) Wenn E. Dinkler - v. Schubert, Friede, in: Reallexikon für Antike und Christentum VIII, 480 davon sprechen, daß der Kirchenbegriff in der augustinischen pax-Thematik nicht auftaucht, so sei noch einmal auf den engen Zusammenhang von pax-, requies- und Sabbatbegriff hingewiesen. Die Sabbatvorstellung aber hat Bedeutung für den Kirchenbegriff Augustins.

³⁴⁷) A. Maxsein, *Philosophia cordis* (Anm. 274) 138.

³⁴⁸) Vgl. *de spiritu et littera* XV,27 (CSEL 60, 181).

³⁴⁹) Siehe J. Verhees, *God in Bewegung* (Anm. 318) 203, vgl. 168-204.

³⁵⁰) P. Wilson-Kastner, *Grace as Participation in the Divine Life in the Theology of Augustine of Hippo*, in: *Augustinian Studies* 7 (1976) 135-152, 151.

³⁵¹) Zur Frage der Institution siehe jedoch J. Verhees, *Heiliger Geist und Gemeinschaft* (Anm. 344) 250-253.

³⁵²) *Enarratio in psalmum* 91,2 (CChr 39, 1280).

³⁵³) A. Maxsein, *Philosophia cordis* (Anm. 274) 139.

³⁵⁴) *Enarratio in psalmum* 91,2 (CChr 39,1280).

Gericht zittert sogar das gute Gewissen³⁵⁵). Der Sabbat als Nichtsündigen ist eben die Ruhe in Erwartung eines noch größeren Friedens³⁵⁶). So lange müssen die Christen vor ihrem Gewissen prüfen, ob ihre Taten der Hoffnung entsprechen³⁵⁷).

Die conscientia hat also sowohl im Kontext der eschatologischen Sabbathhoffnung, als auch im Zusammenhang einer Vorahnung jenes Friedens, der ja die Krone der conscientia ist, ihre Bedeutung³⁵⁸).

4.2.7 Der Sabbat und die Einheit der Schöpfung

Eine richtige Station im augustinischen Sabbatverständnis ist der große Genesiskommentar. Hier finden sich von Augustinus schon einmal angeführte Elemente wieder, er stellt sie hier jedoch unter den Aspekt der Einheit.

Gottes Ruhe deutet auf die Ruhe der Menschen in Gott hin³⁵⁹), die eindeutig eschatologisch bestimmt ist. Dies ist von Augustinus ebenso bekannt wie der Gedanke, daß diese Verheißung ein entsprechendes Verhalten nach sich zieht, man also einen immerwährenden Sabbat (*perpetuum sabbatum*)³⁶⁰) halten kann. Augustinus bringt mit diesem Gedanken zum Ausdruck, was schon in seinem Genesiskommentar gegen die Manichäer angeklungen war: wenn in die Schöpfung schon von Anfang an durch Gott ihre zukünftige Vollendung hineingelegt wurde, so kann es nie zu einem vollkommenen Bruch zwischen Schöpfer und Geschaffenem kommen. Schon vor dem Sündenfall ist diese grundsätzliche Einheit betont, die auch durch den Fall der ersten Menschen nicht völlig zerstört werden konnte. Vom Erlösungsverständnis her bedeutet das, daß der Mensch immer einer Erneuerung fähig geblieben ist; trotz aller Verderbtheit blieb ein Ansatzpunkt für die Gesundung des «alten Menschen» vorhanden³⁶¹).

Die Verheißung der eschatologischen Ruhe durch Gott ist im Grunde ein Offenbarungsgeschehen. Augustinus unternimmt es nun im Laufe seiner Erklärung, die Bedeutung Christi in diesem Geschehen herauszustellen. Dies versucht er am Begriff des Sabbat. Christus ruhte

³⁵⁵) J. Stelzenberger, *Conscientia* (Anm. 338) 154.

³⁵⁶) J. Danielou, *Liturgie und Bibel* (Anm. 3) 289.

³⁵⁷) L. Ballay, *Der Hoffnungsbegriff* (Anm. 299) 61 f.

³⁵⁸) So J. Stelzenberger, *Conscientia* (Anm. 338) 155.

³⁵⁹) *De Genesi ad litteram* IV,13 (CSEL 28/I,110).

³⁶⁰) Ebenda.

³⁶¹) Vgl. J. Plagnieux, *Heil und Heiland* (Anm. 273) 62.

am siebten Tag im Grab, auch darauf deutet der Sabbat hin³⁶²). Dies aber wiederum, daß Christus hier ruhte, bedeutet eine Bestätigung und Bekräftigung (*confirmare*) der eschatologischen Sabbatverheißung³⁶³). Die Ankündigung der Ruhe Christi ist wahr geworden durch die Grablegung. Gleichzeitig weist aber dieses Geschehen wieder über sich hinaus auf den eschatologischen Frieden. Die Einheit der Schöpfung steht also im Zusammenhang mit der Offenbarung³⁶⁴). Die Offenbarung Christi, das Neue Testament, bringt letztlich nichts Neues, denn das Heil war zu allen Zeiten gegenwärtig³⁶⁵). Inhaltlich unterscheidet sich die Sabbatoffenbarung der Ruhe Gottes nicht von der Bedeutung der Grabesruhe Christi am Sabbat. Daß dieser Heilsweg aber erst durch Christus sichtbar geworden ist³⁶⁶), bleibt davon unberührt. Wichtig ist, daß er von Gott seit der Schöpfung beabsichtigt war und deshalb auch nicht völlig versperrt werden konnte. Am Sabbatbegriff wird die Einheit von Schöpfung und Offenbarung klar, wobei Augustinus in unserem Zusammenhang erstmals die Aufgabe Christi dabei beschreibt. Da die Christen in der Zeit der geoffenbarten Gnade leben, verstehen sie, was mit dem Sabbat gemeint ist. Augustinus kommt noch einmal auf die christliche Sabbatpraxis zurück. Den immerwährenden Sabbat begeht man dadurch, daß man gut handelt in der Hoffnung auf die künftige Ruhe, ohne sich jedoch die Tatsache, daß man wirklich gut handelt, als eigene Leistung anzurechnen³⁶⁷). Die Fähigkeit zur rechten Sabbatpraxis taucht hier als Gnadengeschenk auf, ebenso wie das rechte Verständnis auch Gnade ist. Man spürt hier deutlich, wie sehr die Sabbatinterpretation vom pelagianischen Streit beeinflusst ist.

Augustinus hat hier im Kontext seiner Genesiserklärung noch einmal das reflektiert, was er in seinen *Confessiones* als persönliche Erfahrung geschildert hat. Die Schöpfung ist auf Gott hin angelegt, und sie wird ihr Ziel erreichen. Es gibt keinen unüberwindlichen Graben zwischen Gott und Mensch. Zudem ist der ursprüngliche Wille des Schöpfers identisch mit der Botschaft Christi. Beide verkünden den Sabbat.

³⁶²) De Genesi ad litteram (CSEL 28/I,107f).

³⁶³) De Genesi ad litteram IV,10 (CSEL 28/I,107).

³⁶⁴) Vgl. grundsätzlich dazu W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, Mainz 1978 (= Tübinger theologische Studien 12).

³⁶⁵) W. Wieland, *Offenbarung* (Anm. 364) 332.

³⁶⁶) W. Wieland, *Offenbarung* (Anm. 364) 305.

³⁶⁷) De Genesi ad litteram IV,13 (CSEL 28/I,110).

4.2.8 Der Sabbat und das Ende der Heilsgeschichte

In Augustins großem Geschichtsentwurf des «Gottesstaates» nimmt der Sabbat eine wichtige Stelle ein. Wie der Bischof selber schrieb, wollte er die Pilgerreise des Gottesstaates im Ablauf der Weltzeit bis zum letzten Sieg (*uictoria ultima*) und dem vollkommener Frieden (*pace perfecta*) gegen die Heiden verteidigen³⁶⁸). Der Sabbat taucht im Kontext dieser eschatologischen Vollendung auf.

Im 30. Kapitel des letzten Buches schildert Augustinus die Vollendung des Menschen bei Gott. Bei dem hier verwendeten Sabbatbegriff greift er auf frühere Überlegungen zurück, macht aber auch inhaltlich neue Bemerkungen über den Ruhezustand, über den er bisher wenig gesagt hatte. Der Bischof wiederholt nochmals, daß das Ruhen Gottes am siebten Tage diese eschatologische Ruhe ankündigte, und daß die Gnade Gottes bei ihrer Erlangung eine große Rolle spielt. Wie aber sieht dieser Zustand aus?

Augustinus spricht davon, daß die Menschen «wiederhergestellt» (*refecti*) werden³⁶⁹). Hier greift Augustinus den Gedanken auf, daß der Sabbat eigentlich die Rückkehr zum «ersten Leben» vor dem Sündenfall ist, eine Rückkehr «*ad caput*», bzw. die Rückkehr zu jener Ähnlichkeit Gottes, die der Mensch durch den Sündenfall verloren hat³⁷⁰). Gleichwohl wird man feststellen müssen, daß die eschatologische Sabbatruhe mehr ist als nur die Wiederherstellung paradiesischer Zustände³⁷¹). Der Zustand der Menschen bei Gott unterscheidet sich doch in einigen Punkten von der Situation der ersten Menschen³⁷²). In welcher Weise gilt dies gerade von der Sabbatruhe?

Wenn Augustinus den Zustand der Sabbatruhe hinsichtlich seiner zeitlichen Bestimmung beschreiben will, so spricht er davon, daß er etwa kein Ende habe³⁷³), man ihn als einen Tag ohne Abend bezeichnen könne³⁷⁴) oder man die Sabbatruhe schlicht «*in aeternum*»³⁷⁵) verstehen müsse. Man spürt hier die Probleme, die der Bischof damit hat, den Zustand der endgültigen Erlösung mit der Kategorie Zeit³⁷⁶) zu be-

³⁶⁸) *De civitate Dei*, praefatio (CChr 47,1).

³⁶⁹) *De civitate Dei* XXIII,30 (CChr 47,865).

³⁷⁰) Vgl. ep. 55,IX,17; sermo 259,2; tractatus in Joannis evangelium 20,2.

³⁷¹) Vgl. auch O. Lechner (Anm. 3293) 217.

³⁷²) Vgl. hierzu H. Eger, *Die Eschatologie Augustins* (Anm. 85) 74f.

³⁷³) *De civitate Dei* XXII,30 (CChr 47,866).

³⁷⁴) Vgl. z.B. contra Faustum XII,8 (CSEL 25/I, 336).

³⁷⁵) Sermo 362,XXVII (PL 39,1631).

³⁷⁶) Zum Problem der Zeit siehe Anm. 304, sowie J. Guitton, *Le temps e l'éternité* chez Plotin et saint Augustin, Paris 1959 und E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung*,

schreiben. Diese kommen vor allem daher, daß der Zustand bei Gott eigentlich nichts mit dem Sein in der Zeit zu tun hat. Der Mensch erlebt die Zeit nur als reflektierte Zeit und das auch nur auf Grund der Erfahrung der «distentio animi», der Erfahrung einer Bruchstückhaftigkeit, Vielheit und Zerstreutheit³⁷⁷), die im Sein bei Gott eben nicht mehr gemacht werden kann. Zeit als Inbegriff einer Veränderlichkeit der Welt, an deren Ende das Nichts oder die Erfüllung stehen kann³⁷⁸), gibt es ja nicht mehr bei Gott, der die Erfüllung bedeutet. Andererseits aber muß Augustinus zum Ausdruck bringen, daß eben diese Erlösung «für immer» ist. Mit derartiger Formulierungen aber ist er wieder im Zeitdenken. Dennoch macht das Ganze nicht so einen «unsicheren und fragmentarischen Eindruck», wie Scholz³⁷⁹) gemeint hat. Es bedarf vielmehr einer genaueren Analyse der augustininischen Aussageabsicht zum Problem der Zeit im Bezug auf das Sein der Menschen nach dem Gericht. Diese hier durchzuführen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, es soll jedoch versucht werden, die Fragestellung unter dem Aspekt des Sabbatbegriffs zu betrachten.

Augustinus hat immer wieder versucht deutlich zu machen, daß die Sabbatruhe nicht unter die Kategorie Zeit fällt. Die Seelen der Gerechten werden nicht mehr von der Zeit abhängig sein (*obnoxiae temporibus*) meint er in einer Psalmenexegese³⁸⁰). Es wird uns nicht eine Ruhe in der Zeit verheißen, predigt er seinen Zuhörern³⁸¹) und spricht in seinen *Confessiones* vom Ende der Zeit: *quies ex tempore*³⁸²). Die Sabbatruhe entzieht sich also der Dimension Zeit. Man darf sich nicht dadurch, daß Augustinus Ausdrücke der Zeitsprache benutzt, dazu verleiten lassen anzunehmen, er sehe den Sabbat als einen Zustand in unbegrenzter Zeit³⁸³). Der Ruhesabbat bedeutet ein Verlassen der Zeit³⁸⁴). Was diese Feststellung bedeutet, wird am besten klar, wenn man den Sabbat mit Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse, Leiden 1979 (= *Philosophia Patrum* IV).

³⁷⁷) G.J.P. O'Daly, *Time as Distentio and St Augustine's Exegesis of Philippians 3,12-14*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 23 (1977) 265-271.

³⁷⁸) H.J. Marrau, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal-Paris 1950.

³⁷⁹) Glaube und Unglaube (Anm. 14) 190 Anm. 1.

³⁸⁰) *Enarratio in psalmum* 6,2 (CChr 38,28).

³⁸¹) *Sermo* Mai 94,4 (ed. Morin, Rom 1930, 336).

³⁸²) *Confessiones* XIII,37 (ed. Skuttela - Juergens - Schaub, Stuttgart 1969, 370).

³⁸³) Dies tut H. Scholz, Glaube und Unglaube (Anm. 14) 190 Anm. 1.

³⁸⁴) Auch D.P. Thimell, *Augustines view of time*, in: *Studia Biblica et theologica* 6 (1976) 33-40 betont (S. 34), daß Ewigkeit für Augustinus ein Stehen außerhalb von Zeit sei. Der Vf. bringt keine einschlägigen Texte.

dem ihm entgegengesetzten Zustand, der «ewigen Verdammnis» vergleicht.

Bevor Augustinus auf den Sabbat zu sprechen kommt, bemerkt er, daß die Erlösten auch um das ewige Elend (*sempiterna misera*) der Verdammten wüßten³⁸⁵). Die *sempiterna misera* ist also der Gegensatz von *sempiterna requies sabbati*. Beide Zustände sind durch die gleiche «zeitliche» Qualität gekennzeichnet. Während jedoch der Sabbat ewiges Leben bedeutet, bedeutet sein Gegenteil ein «verewigtes Sterben der unsterblichen Seele»³⁸⁶). Der verdammte Mensch ist somit einen «zweiten Tod»³⁸⁷) gestorben. Verdammung bedeutet eine «unendliche Agonie»³⁸⁸), während die Ruhe unendliches Leben bedeutet. Beide Zustände sind durch Zeitlosigkeit ausgezeichnet. Nimmt man das auffälligste Merkmal von Zeitlichkeit, nämlich das der Veränderung, so wird deutlich, was die Herausnahme aus der Zeit für den Erlösten wie für den Verdammten bedeutet. Die Ruhe des Sabbats kann dem einen nicht mehr verloren gehen, sein Verhältnis zu Gott in der Erlösung ist keiner Veränderung mehr unterworfen, es ist nicht mehr bedroht. Auch das Verhältnis der Verdammten zu Gott ist nicht mehr «bedroht». Doch diese *incommutabilis*³⁸⁹), die für den einen Erfüllung seiner Sehnsüchte bedeutet, ist für den anderen der endgültige Verlust Gottes. Denn da es keine Zeit mehr gibt, ist jede Möglichkeit, das Verhältnis zu Gott noch zu ändern, ausgeschlossen, da das Medium, in dem sich diese Verhältnisänderung vollziehen kann, nämlich die Zeit, nicht mehr da ist. Für den Verdammten endet die Zeit im irreversiblen Nichts, eben in der Nichtteilhabe Gottes. «Himmel» und «Hölle» sind also nicht, wie Eger meinte³⁹⁰), Ausdruck einer dualistischen Tendenz, sondern konsequente Folgen der augustinischen Auffassung von Sein und Zeit³⁹¹).

Im Kontext dieser Überlegungen über Sabbat und Zeit wird auch

³⁸⁵) *De civitate Dei* XXII,30 (CChr 47,864).

³⁸⁶) H.-G. Surmund, «*Factus eram ipse mihi magna quaestio*» (*Confessiones* IV 4). Untersuchungen zur Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, mit besonderer Berücksichtigung des Problems der «*mors immatura*», Diss. Münster 1978, 368.

³⁸⁷) H.-G. Surmund (Anm. 386) 368-371.

³⁸⁸) H.-G. Surmund (Anm. 386) 369.

³⁸⁹) Dies ist das Lieblingswort Augustins, um seine Sehnsucht auszudrücken: M. Heim, *Der Enthusiasmus in den Konfessionen des hl. Augustinus. Eine religionspsychologische Untersuchung*, Würzburg 1941 (= *Cassiciacum* 7) 50-53.

³⁹⁰) *Die Eschatologie Augustins* (Anm. 85) 60.

³⁹¹) Dieses Ergebnis, das durch die Analyse des Sabbatbegriffs gewonnen wurde, muß noch im Kontext der Eschatologie Augustins überprüft werden. Dabei stellt sich z.B. das Problem der Zeit im Zwischenzustand des Menschen zwischen Tod und Gericht.

die Bedeutung des Handelns unter dem Aspekt des Sabbats deutlich, die Augustinus so oft betont hatte³⁹²). Die Ausrichtung des sittlichen Tuns am Sabbat bedeutet nichts anderes als handeln *sub specie aeternitatis*, auf die der Mensch durch sein «unruhiges Herz» hin ausgerichtet ist.

Augustinus führt hier inhaltlich das aus, was er im Rahmen seiner bekannten pax-Tafel im 19. Buch des Gottesstaates nur kurz angesprochen hatte³⁹³). Hier hatte er die verschiedenen pax-Verhältnisse³⁹⁴) beschrieben und die *fines bonorum*³⁹⁵) als «*ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo*»³⁹⁶) bestimmt. Was Augustinus aber am Schluß seines Gottesstaates schildert, ist eben nichts anderes als diese völlig geordnete und einträchtige Gemeinschaft des Gottgenießens und wechselseitigen Genießens in Gott. Hier wird besonders deutlich, in welchen gedanklichen Kontext die Sabbatfrage bei Augustinus gehört. Sie charakterisiert einen bestimmten Teil des Friedens, in dem alle im *ordo* begründete pax schließlich vollendet wird³⁹⁷). Man mag darüber streiten, ob dem Text von *de civitate Dei* XIX, 12-17 eine Schrift von Varro zugrunde liegt³⁹⁸), oder Augustinus hier eigene Gedanken formuliert³⁹⁹). Die Verbindung des überaus bedeutsamen Friedensgedankens mit dem Sabbat in dieser Form dürfte wohl das Werk unseres Kirchenvaters sein.

Was Augustinus für seine eigene Person ansatzweise in den Confessionen dargestellt hatte, das Ausgerichtetsein auf die ewige Ruhe des Sabbats, weitet er hier zu einem Gesamtentwurf der Weltgeschichte aus. Dies alles ist bereits in die Schöpfung hineingelegt. Gott als der Herr und Garant der Einheit der Schöpfung verbürgt auch die Einheit der Heilsgeschichte. Vom Sabbatbegriff aus betrachtet, stellt sich der «Gottesstaat» als konsequente Weiterführung der augustininischen Gedanken dar. Wenn man mit der neueren Forschung davon ausgeht, daß die «*civitas Dei*» nicht nur wegen des Falles Roms verfaßt wurde⁴⁰⁰), so

³⁹²) Vgl. das zu ep. 55 und *enarratio* im *psalmum* 32 Gesagte.

³⁹³) Vgl. hierzu bes. H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke*. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der *Civitas Dei*, Berlin-Zürich 1965 und J. Laufs, *Der Friedensgedanke bei Augustinus*. Untersuchungen zum XIX. Buch des Werkes *de civitate dei*, Wiesbaden 1970 (= *Hermes Einzelschriften* 27).

³⁹⁴) Zur Analyse siehe H. Fuchs (Anm. 393) 72-86 und J. Laufs (Anm. 393) 35-87.

³⁹⁵) *De civitate Dei* XIX, 11 (CChr 48, 674).

³⁹⁶) *De civitate Dei* XIX, 13 (CChr 48, 679).

³⁹⁷) So J. Laufs (Anm. 393) 124.

³⁹⁸) So die These der Arbeit von H. Fuchs (Anm. 393).

³⁹⁹) So J. Laufs (Anm. 393).

⁴⁰⁰) Vgl. R. Lorenz, *Zwölf Jahre Augustinusforschung* (1959-1970), in: *Theologische Rundschau* 39 (1975) 95-138, hier 104.

stimmt das mit der Beobachtung überein, daß die augustinische Reflexion über den Sabbat geradezu auf die Darstellung in einer Geschichtstheologie hin angelegt war. Das Sabbatthema steht zwar nicht im Mittelpunkt augustinischen Denkens, wie es etwas überschwenglich J. Danielou formulierte⁴⁰¹), es hat aber doch wohl seinen Platz in der augustinischen Eschatologie und Geschichtstheologie. Den Sabbatbegriff im Kontext der Aussagen über pax und requies zu würdigen und seinen besonderen Gehalt gegenüber diesen tragenden Ausdrücken festzustellen, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Vorsichtig formuliert wird man wohl die biblische, von der Schöpfungsgeschichte herrührende Begründung der ewigen Ruhe, für das Sabbatthema reklamieren dürfen⁴⁰²).

4.2.9 Christus und der Sabbat

Augustinus hatte das Sabbatthema mit Christus in Zusammenhang gebracht. In seinem Genesiskommentar *ad litteram* war davon die Rede gewesen, daß die Ruhe Gottes am siebten Tag und die Grabesruhe Christi auf dieselbe Sache, nämlich auf die eschatologische Vollendung zu beziehen seien. Von daher war die grundsätzliche Einheit der Offenbarung deutlich geworden⁴⁰³). Diese Thematik greift Augustinus in einem Traktat über das Johannesevangelium wieder auf.

Es geht hierbei um die Frage, ob die Aussage Jesu in Joh 5,17 (Mein Vater wirkt bis jetzt und auch ich wirke) im Widerspruch zur Ruhe Gottes am siebten Tage stünde. Vielleicht kann man eher sagen (*hoc forte potius dicere ualemus*), formuliert Augustinus vorsichtig, daß Gottes Ruhe unseren Herrn und Erlöser Jesus Christus angedeutet hat (*significauit*)⁴⁰⁴). Die Formulierung zeigt, daß der Bischof hier selbst noch über die richtige Exegese nachdenkt. Und so interpretiert er weiter: die Ruhe Christi im Grabe ist etwa das Gleiche, als wenn der Herr den Juden sagen würde, daß ihnen der Sabbat vorgeschrieben sei, um auf ihn hinzuweisen⁴⁰⁵). Augustinus spricht hier nicht davon, daß die Grabesruhe Christi auch noch über sich hinausweist auf das, was auch die

⁴⁰¹) Liturgie und Bibel (Anm. 3) 279.

⁴⁰²) Weitere Untersuchungen müßten auch der Frage nachgehen, ob der Sündenfall nicht eine notwendige Antithese in der augustinischen Dialektik der Heilsgeschichte darstellt. Denn die Verheißung einer über den Zustand im Paradies hinausgehenden «Ruhe» durch den Sabbat Gottes am siebten Tag steht ja zeitlich vor dem Sündenfall.

⁴⁰³) Siehe oben unter Punkt 4.2.7.

⁴⁰⁴) *Tractatus in Joannis evangelium* 17,15 (CChr 36,177).

⁴⁰⁵) *Tractatus in Joannis evangelium* 17,15 (CChr 36,178).

Sabbatruhe Gottes bezeichnete. Ihm kommt es darauf an, die Aktionseinheit von Gott und Christus zu betonen, um von da aus behaupten zu können: denn auch Jesus war Gott⁴⁰⁶). Der Bischof greift außerdem noch auf die Präexistenz zurück, denn der Logos war auch schon zu Beginn dabei, als alles geschaffen wurde⁴⁰⁷). Es ist die Handlungseinheit und die Einheit der Offenbarung, die Christus zum Sohne Gottes werden läßt. Für die Einheit der Offenbarung jedoch kann, gerade wenn man Augustins Äußerungen im großen Genesiskommentar mit einbezieht, der Sabbat ein Ausdruck sein.

Wie die vorsichtige Formulierung Augustins zeigt («forte»), waren seine Überlegungen zum Thema noch nicht abgeschlossen. Im Zusammenhang mit dem Sabbatbegriff hat er sich jedoch nicht mehr zu diesem Thema schriftlich geäußert.

4.2.10 Sabbat und Knechtschaft

Augustinus hatte sich auch über die christliche Sabbatpraxis geäußert⁴⁰⁸). Wie für ihn aber im Laufe der Auseinandersetzungen mit Pelagius die Frage nach menschlichem Handeln auch eine Frage nach der Gnade wurde, so wurde die Frage nach der rechten Sabbatpraxis auch in diesem Kontext gestellt. Dies lag umso näher, als Augustinus auch einen Zusammenhang zwischen dem Heiligen Geist und dem dritten Gebot gesehen hatte⁴⁰⁹).

In seinen Fragen zum Heptateuch stellt er fest, daß es in dem Ruhegebot, durch das knechtische Arbeit verboten ist, um die große Tiefe der Gnade Gottes geht⁴¹⁰). Augustinus geht hier die Sabbatfrage von der Bedeutung der *opera servilia* an. Denn ein Knecht ist jemand, der eine Sache aus Furcht und nicht aus Liebe tut. Gerade die Liebe aber, so stellt Augustinus mit dem Zitat von Röm 5,5 fest, ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist⁴¹¹). Er stellt hier, das wird schon aus dem Zitat von Röm 5,5⁴¹²) deutlich, das Sabbatgebot in den Kontext seiner Gnadenlehre. Das Problem ist hier nicht mehr, etwa wie in der Auseinandersetzung mit den Manichäern⁴¹³), die Tatsache, daß

⁴⁰⁶) Tractatus in Joannis evangelium 17,15 (CChr 36,177).

⁴⁰⁷) Tractatus in Joannis evangelium 17,15 (CChr 36,177f).

⁴⁰⁸) Siehe Punkt 4.2.5 dieser Arbeit.

⁴⁰⁹) Vgl. bes. oben Punkt 4.2.4.

⁴¹⁰) Quaestio in Heptateuchum II,172 (CChr 33,151).

⁴¹¹) Ebenda.

⁴¹²) Vgl. Anm. 319.

⁴¹³) Siehe oben Punkt 2.2.

Christen hier ein Gebot des als Ganzem rezipierten Alten Testaments nicht mehr beachten, sondern die Frage dreht sich um das menschliche Vermögen. Der Mensch, der den Geist als dauerhaft innewohnende Gnade besitzt, ist kein Knecht mehr, sondern frei. Wo der Geist ist, ist die Freiheit. Wer vom Geist der Liebe ergriffen ist, erfüllt in Freiheit das ganze Gesetz⁴¹⁴). Die Erfüllung des Sabbatgebotes ist nur ein Beispiel dafür, wie der Mensch durch Gnade überhaupt das «ganze Gesetz» erfüllen kann. Augustinus wählt hier aber deshalb dies Beispiel, weil er den Begriff der *opera servilia* gegen den Freiheitsbegriff seiner Gnadenlehre⁴¹⁵) setzen kann. Ähnliches hatte er schon in einer Psalmenexegese aus den Jahren 414-416⁴¹⁶) getan, als er von der Zahl Sieben auf den Heiligen Geist zu sprechen kam und feststellte, daß dieser von der Furcht befreit, damit wir nicht die knechtischen Werke tun, die am Sabbat verboten sind.

4.3 Zusammenfassung

Viele Aussagen vermag Augustinus mit dem Thema des Sabbats positiv zu verknüpfen. Es zeigt sich hierbei, daß die beiden Einzelfragen Sabbat Gottes und Sabbatgebot im Dekalog auch in der Auslegung miteinander sind.

Der Sabbat Gottes wird in zunehmendem Maße von unserem Kirchenvater eschatologisch verstanden. Diese Eschatologie ist jedoch biblisch begründet und Ausdruck der Einheit von Schöpfung, Geschichte und Offenbarung. Diese Hauptgedanken werden vor allem im großen Genesiskommentar, in den *Confessiones* und im «Gottesstaat» ausgeführt. Diese drei Texte markieren die Höhepunkte augustinischer Sabbatinterpretation. Doch auch gerade hier gilt es, den Sabbat im Kontext der übergreifenden Begriffe der *requies* und des Friedens zu sehen⁴¹⁷). Diese beiden Motive prägen das Sabbatverständnis des Bischofs und erklären gleichzeitig sein Interesse daran,

Daß der Sabbat auch im Zusammenhang anderer Themenkreise wie etwa Gnade, Heiliger Geist oder Christus auftaucht, liegt sicher daran, daß Augustinus mit diesem inhaltsschweren Begriff des Sabbats be-

⁴¹⁴) J. Plagnieux, *Heil und Heiland* (Anm. 273) 65f.

⁴¹⁵) J. Plagnieux, *Heil und Heiland* (Anm. 273) 66.

⁴¹⁶) CChr 38, XVIII.

⁴¹⁷) Zum Friedensgedanken in den *Confessiones* siehe jetzt G.P. Lawless, *Interior Peace in the Confessions of St. Augustine*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 26 (1980) 44-61.

stimmte Aspekte anderer Probleme deutlich machen konnte. Denn die Eschatologie Augustins, der der Begriff des Sabbats zugeordnet werden muß, beeinflußt das Verhalten des gläubigen Menschen. So wiederum kommen Augustins Bemerkungen über die christliche Erfüllung des dritten Dekaloggebotes zustande. Man könnte diese Haltung mit dem, freilich von Augustinus nicht gebrauchten Ausdruck eines Handelns «sub specie requietis sabbati» bezeichnen. Das Problem menschlichen Handelns wird jedoch im Kontext der Gnadenlehre wichtig. Es ist also nicht verwunderlich, wenn hier manchmal schlaglichtartig der Sabbat auftaucht, selbst wenn er nicht Hauptgegenstand augustinischer Erörterungen ist.

So zeigen die Ausführungen dieses vierten Teiles der Arbeit, daß Augustinus im Sabbatthema nicht nur ein Problem gesehen hat, das es polemisch zu bewältigen galt, sondern er es zu einem positiven Beitrag innerhalb seines großen Themas der Eschatologie gemacht hat. Das Sabbatthema ist sicher nicht eines der ganz großen Probleme, um das das Denken des Kirchenvaters kreiste, es hat aber wohl doch seine eigentümliche Bedeutung in seinen Überlegungen zur endgültigen Erlösung des Menschen bei Gott.

5 Schluß

Wie diese Arbeit gezeigt hat, spielt das Sabbatthema bei Augustinus in den verschiedensten Zusammenhängen eine Rolle. Allgemein kann man sagen, daß das Alte Testament mit seiner Schilderung der Ruhe Gottes und dem dritten Dekaloggebot dem Kirchenvater Veranlassung zu seinen Überlegungen gegeben hat. Nur einmal, nämlich in seiner Schrift *De musica*, taucht der Sabbatbegriff nicht im biblischen Zusammenhang auf.

Will man Augustins Auslegung, der er keinen eigenen Traktat gewidmet hat, sondern die über sein ganzes Werk verstreut ist, kurz zusammenfassen, so kann man Folgendes festhalten: die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag wurde von Augustinus als das Ende der Schöpfungstätigkeit oder als die Verheißung der Ruhe für die Menschen am Ende der Zeiten verstanden. Der Bischof macht hier Front gegen ein anthropomorphes Verständnis der göttlichen Ruhe, ohne jedoch darauf zu verzichten, die positiven Seiten des biblischen Berichtes zu erwähnen.

In einem besonderen Licht erscheint das Sabbatthema in Augustins antimanichäischen Schriften. Das dritte Dekaloggebot wird hier für die

Manichäer zum Beispiel für die Widersprüchlichkeit der beiden Testamente. Wer das Sabbatgebot beibehält, ist ihrer Ansicht nach ein Gegner des Neuen Testaments; wer sich wiederum an die Schriften des neuen Bundes hält, muß das dritte Gebot und damit das ganze Alte Testament ablehnen. Augustin löst diesen Testfall für die Einheit der Testamente mit Hilfe seiner Auslegungsmethode, wobei er jedoch nicht nur allegorische Exegese betreibt. Auch in diesem apologetischen Kontext wird das Bemühen des Bischofs deutlich, von der rein verteidigenden zur positiven Auslegung zu kommen.

Versteht Augustinus den siebten Schöpfungstag als siebtes Weltzeitalter, so muß er sich mit der Frage der Berechenbarkeit der Parusie, mit dem Chiliasmus und dem Verhältnis von sechsten und siebten Zeitalter auseinandersetzen. Nachdem der Bischof vorübergehend chiliastischen Vorstellungen gehuldigt hatte, setzte sich bei ihm die Einsicht durch, daß der siebte Tag, d.h. die Herrschaft Christi schon jetzt in den Herzen der Gläubigen angebrochen sei. Das Ende der Zeiten war für Augustinus unberechenbar. Die endgültige Erlösung wurde für ihn ein sog. achter Tag, bzw. das Überschreiten des Zyklus der sieben Weltzeitalter und das Verlassen der Dimension Zeit.

Die uneinheitliche Praxis der Sabbat- und Sonntagsfeier in der Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts veranlaßte Augustinus zu entsprechenden Stellungnahmen. Eine Sabbatruhe nach jüdischem Vorbild lehnte er ab, da für ihn die Christen sich hier entscheidend von der Religion des alten Bundes absetzen mußten.

Eine Arbeitsbefreiung am Sonntag, eventuell als Übertragung des Sabbatgebotes auf den Sonntag, lehnte Augustinus ebenfalls ab. Der Sabbat war für ihn ein Tag mit ganz bestimmten Eigenwert; er versinnbildlicht nämlich eine wichtige und notwendige Stufe innerhalb der Erlösung des Menschen, für deren Abschluß der Sonntag ein Sinnbild ist. Weil der Kirchenvater eine durchaus positive Einstellung zum Sabbat hat, lehnt er auch ein Sabbatfasten ab, das einer diesem Tag feindlichen Einstellung entspringt. Diese differenzierten Angaben Augustins machen deutlich, wie schwer sich die Christen mit ihrem Sabbat- und Sonntagsverständnis im 4. und 5. Jahrhundert taten.

Welch große positive Bedeutung das Sabbatthema trotz aller aktuellen Probleme für Augustinus hatte, zeigen die Ausführungen unter Punkt 4 dieser Arbeit. Es wird klar, daß das Verständnis der Ruhe Gottes am Sabbat und das dritte Dekaloggebot für Augustinus im Zusammenhang stehen. Der im Verhältnis zu dem überaus umfangreichen Gesamtwerk

Augustins seltene Begriff des Sabbats taucht im Zusammenhang der Themen Schöpfung, Geschichte und Offenbarung auf. Hier drückt das Wort Sabbat die eschatologische Hoffnung der Christen aus, die eben in der Einheit von Schöpfung, Geschichte und Offenbarung begründet ist. Im positiven Verständnis ist der Sabbat nicht Paradigma der Trennung von altem und neuem Bund, wie es die Manichäer sahen. So kann Augustinus schließlich sagen, daß Sabbat und Sonntag als Träger der Zahlen Sieben und Acht den Einklang der beiden Testamente bezeichnen, deren Sinnbild die Zahl Fünfzehn ist⁴¹⁸). Beide Testamente aber verheißen den Menschen ihre Vollendung in Gott.

So wird am Beispiel des Sabbatbegriffs deutlich, wie ein zunächst problematischer Begriff für Augustinus ein Träger christlicher Verheißung wird.

(Schluß)

THOMAS RAVEAUX

⁴¹⁸) Vgl. enarratio in psalmum 150,1 (CChr 40,2191).

Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin*)

XIX. *Comme des amants de la beauté spirituelle.*

B. *Dans les œuvres du jeune Augustin.*

SOMMAIRE

- A. Introduction.
- B. Réminiscences classiques.
 - B.1. «Aimons-nous autre chose que le beau?»
 - B.2. Pourquoi aimons-nous le beau?
- C. *Philo-calie et philo-sophie. Deux soeurs?*
 - C.1. Le jugement sévère des *Révisions*.
 - C.2. L'amour de la beauté est la même chose que l'amour de la sagesse.
 - C.3. La «*philo-calie*» était un savoir-vivre raffiné.
- D. La beauté du bon comportement moral.
- E. Épilogue.

A. Dans cette série d'articles nous avons déjà eu l'occasion de parler de l'amour de la beauté spirituelle chez saint Augustin¹). Notre précédente recherche a passé en revue les textes qui étaient consacrés à ce sujet par saint Augustin tout au long de la période épiscopale de sa vie. Il nous reste de nous demander ce qu'il nous en a dit pendant les années qui précédaient sa consécration épiscopale et son accession effective au siège

*) Voir Augustiniana XXI (1971), p. 5-16; p. 17-23; p. 357-404; XXII (1972), p. 5-29; p. 29-34; p. 469-510; XXIII (1963), p. 306-328; p. 328-333; XXIV (1974), p. 5-9; XXV (1975), p. 199-204; XXVII (1977), p. 5-12; p. 12-19; p. 20-25; XXIX (1979), p. 43-86. — Tous ces articles et quelques autres du même genre, publiés ailleurs, ont été réunis dans : L. VERHEIJEN, *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, F 49122 Le May-sur-Evre, 1980 (Vie monastique, 8).

¹) Voir Augustiniana XXXII (1982), p. 88-136. D'autre part, j'ai déjà parlé de la beauté spirituelle chez le «jeune Augustin» dans mon article *Par les praecepta uiuendi à la spiritualis pulchritudo. «Pythagore», le De Ordine de saint Augustin et sa Règle*, Augustiniana XXI (1971), p. 469-510 (*Nouvelle approche*, p. 201-242). Les textes qui dans le présent article seront cités sous D.2 et D.3 s'y trouvaient déjà, mais l'accent y était sur la beauté de Dieu, tandis qu'ici l'accent tombera sur la beauté spirituelle du bon comportement moral.

épiscopal d'Hippone, autrement dit dans les textes qui se situent entre 380 et 397²).

B. Dans mon précédent article j'ai pu attirer l'attention du lecteur sur le fait que l'évêque Augustin affirme à plusieurs reprises, au moins implicitement, que l'objet de l'amour est le Beau, qu'on aime telle chose parce qu'elle est belle, que nous sommes tendus vers Dieu parce que Dieu est la Beauté suprême. Et nous avons précisé: «En tant qu'idée ce trait de la personnalité religieuse de saint Augustin remontait à la philosophie antique». Le présent article me donnera l'occasion d'apporter quelques précisions à ce propos.

B.1.1. Nous rencontrons le beau comme objet de l'amour pour la première fois chez saint Augustin dans les *Confessions* IV, 13 (20)-15 (27) où l'auteur évoque son tout premier ouvrage, écrit aux alentours de 380, quand il était encore auditeur chez les Manichéens. Son ouvrage, en deux ou trois livres, portait le titre de *De Pulchro et Apto*, «Le Beau et le Covenant». Quand saint Augustin rédigeait ses *Confessions*, une vingtaine d'années plus tard, il ne l'avait plus, le livre s'étant égaré, il ne savait comment³). «Il est bien regrettable que ce premier écrit soit totalement perdu. En dépit de maladroites inhérentes à un ouvrage de jeunesse, on y discernerait les préoccupations intellectuelles d'Augustin à cette époque; on y retrouverait des traces précises de sa culture philosophique; on y

²) Notice bibliographique, Les études que nous allons énumérer traitent d'une façon générale de l'esthétique augustiniennne, parfois dans le cadre plus général encore de la culture de saint Augustin. La seule étude directement apparentée à la nôtre est celle de J. TSCHOLL, *Augustins Beachtung der geistigen Schönheit*. Notre liste commence par K. SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno, 1933, ouvrage qui aux p. 5-8 donne un aperçu de la littérature plus ancienne. Suivent en ordre chronologique H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938 (spéc. p. 331-356); E. CHAPMAN, *St. Augustine's Philosophy of Beauty*, New York, 1939; Sister Joseph ARTHUR, *L'art dans saint Augustin*, 2 vol., Montréal, 1944 (spéc. I, p. 149-150); K. GILBERT et H. KUHN, *A History of Esthetics*, London, 1956² (spéc. p. 139-140); H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, II, Einsiedeln (1962), p. 100-144 (trad. en fr. sous le titre *La Gloire et la Croix*, II.1, Paris (1967), *Théologie* 74, p. 85-129); J. TSCHOLL, *Augustins Interesse für das körperliche Schöne*, *Augustiniana* XIV (1964), p. 72-104; *Vom Wesen der körperlichen Schönheit zu Gott*, *ibid.* XV (1965), p. 32-53; *Augustins Aufmerksamkeit am Makrokosmos*, *ibid.* XV (1965), p. 389-413; *Augustins Beachtung der geistigen Schönheit*, *ibid.* XVI (1966), p. 11-53; *Dreifaltigkeit und dreifache Vollendung des Schönen beim hl. Augustinus*, *ibid.* XVI (1966), p. 330-370; et son livre *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus*, Heverlée-Louvain, 1967; R.J. O'CONNELL, *Art and the Christian Intelligence in St. Augustine*, Cambridge, Massach. 1978.

³) Conf. IV, 13 (20): ... et scripsi libros «De Pulchro et Apto», puto, duos aut tres; tu scis, deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberrauerunt a nobis nescio quo modo. — PL 32, c. 701; CCL 27, p. 51.

mesurerait enfin l'influence exercé sur son esprit par le Manichéisme. Force est de nous contenter du résumé, peut-être imprécis et peu fidèle, que donnent les *Confessions* ...»⁴). En ce qui concerne cette «culture philosophique», nous serions beaucoup mieux placés, si nous possédions encore dans leur totalité les livres qu'Augustin a lus à cette époque, ou dont il pouvait avoir une certaine connaissance, grâce à des anthologies par exemple. Pour ne parler que de cela, il est très regrettable qu'une très grande partie de l'œuvre de Varron soit perdue⁵). Espérons que ce ne sera pas définitivement!

B.1.2. La thématique du *De Pulchro et Apto* remonte au *Hippias Majeur* de Platon⁶). Il est impossible de préciser par quels canaux cette thématique a atteint le jeune Augustin — serait-ce, entre autres, par le *De Officiis* I, 28, 97-98 de Cicéron? — Saint Augustin résume lui-même le thème en écrivant : «... je voyais dans les corps ... deux aspects : d'un côté ce qui constitue en quelque sorte le tout et par suite *le beau*, d'un autre côté *ce qui convient* en raison d'une adaptation et d'une harmonie avec autre chose, comme la partie du corps avec son ensemble, la chaussure avec le pied, et autres cas semblables»⁷). Dans le même contexte Augustin parle de *decus* et de *species*⁸), et il paraît vraisemblable que *species* se rapporte à la beauté du corps dans l'*éclat* de sa totalité, tandis que *decus* se rapporterait à l'*ajustement harmonieux* des différentes parties du corps. La *species* se retrouve sous le nom de εἶδος dans le *Hippias Majeur* 289 d : «... le beau en soi, ce qui pare toute chose et la fait apparaître comme belle en lui communiquant son propre *éclat* ...». Et en 294 c Socrate dit à Hippias, pour résumer leur entretien : «... le convenant (πρεπόν) nous est apparu comme différent du beau (καλόν)». Enfin, en 294 a, nous trouvons, dans le cadre du convenant, l'exemple des chaussures : «... si un homme, d'ailleurs ridicule, met un vêtement ou

⁴) Note 16 (p. 670-673) de A. SOLIGNAC dans le vol. 13 de la Bibliothèque Augustinienne, p. 670.

⁵) Voir Augustiniana XXI (1971), p. 501-504 et Conf. V, 3 (3): ... multa philosophorum legeram ... — PL 32, c. 707; CCL 27, p. 58.

⁶) Sur son authenticité voir MARIA TERESA LIMINTA, *Il problema della bellezza. Autenticità e significato dell'Ippia Maggiore di Platone* (Milano, 1974).

⁷) Conf. IV, 13 (20): Et animaduvertebam et uidebam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad uniuersum suum aut calciamentum ad pedem et similia. — PL 32, c. 701; CCL 27, p. 51.

⁸) Conf. IV, 13 (20): Nisi ... esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent. — PL 32, c. 701; CCL 27, p. 50-51 (in eis renvoie à res quas amamus).

des *chaussures* qui lui aillent bien, cette convenance le fera paraître à son avantage»⁹⁾.

B.1.3. Voilà pour le sujet général du *De Pulchro et Apto*. Afin d'introduire ses souvenirs concernant son premier ouvrage saint Augustin écrit dans les *Confessions*: «... j'aimais les beautés d'en bas et ... je disais à mes amis: «*Aimons-nous autre chose que le beau?*»¹⁰⁾.

En dernière instance, semble-t-il, cette formule remonte au *Banquet* de Platon. Au delà de cette formule qui, elle, a trouvé son chemin vers saint Augustin par des voies qu'on voudrait bien pouvoir identifier, nous rencontrons dans le *Banquet* un certain contexte qui chez saint Augustin n'a pas laissé de traces et qui, s'il l'avait connu, lui aurait certainement déplu.

Dans le *Banquet* Socrate se rappelle d'avoir posé à Diotima la question que voici: «... quels sont, Diotima, ceux qui s'occupent à philosopher, puisque ce ne sont, ni les (déjà) sages, ni les ignorants?» Diotima a répondu: «... ce sont les intermédiaires entre l'une et l'autre espèce, et l'Amour (érôs) est précisément l'un de ceux qui s'y occupent. Car la «sagesse», sans nulle doute, est parmi les choses les plus belles; or *l'Amour a le beau pour objet de son amour*; par suite, il est nécessaire que l'Amour soit «philo-sophe» (aimant la sagesse), intermédiaire entre le (déjà) sage et l'ignorant»¹¹⁾.

Voilà à quoi remonte de toute vraisemblance en dernière analyse la formule du jeune Augustin dans les *Confessions* IV, 13 (20). Et afin de souligner qu'il ne l'a pas reniée plus tard, rappelons-nous les célèbres paroles d'Augustin évêque dans les mêmes *Confessions* en X, 27 (38): *Sero te amaui* ... «J'ai tardé à t'aimer, *Beauté* si ancienne et si neuve, j'ai tardé à t'aimer!»¹²⁾

Mais retournons au *Banquet* de Platon. Quelques pages plus loin la même Diotima met l'amour du beau — et elle parlera même de la beauté intérieure! — dans un contexte dont l'inspiration est bien différente de celle qui anime ce *sero te amaui* du converti chrétien saint Augustin. «Pour arriver à l'initiation parfaite, dit Diotima, il faut, quand on va par la bonne voie à ce but ..., commencer dès le jeune âge à s'orienter vers la

⁹⁾ Trad. A. CROISSET.

¹⁰⁾ Conf. IV, 13 (20): ... et amabam pulchra inferiora ... et dicebam amicis meis: «Num amamus aliquid nisi pulchrum ...?» — PL 32, c. 701; CCL 27, p. 50.

¹¹⁾ *Banquet* 204 a-b.

¹²⁾ Conf. X, 27 (38): *Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui!* — PL 32, c. 795; ccl 27, p. 175.

beauté corporelle, et tout d'abord, si l'on est bien dirigé par celui qui vous dirige, n'aimer qu'un seul beau corps et, à cette occasion, engendrer des paroles belles; mais, ensuite, il faut se rendre compte que la beauté qui réside en tel ou tel corps, est sœur de la beauté qui réside en un autre ... Ce serait le comble de la folie de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps ... Cette réflexion doit faire, de celui qui aime, un amoureux de tous les beaux corps ... Après quoi, c'est la beauté dans les âmes qu'il estimera plus précieuse que celle qui appartient au corps, au point que, s'il advient qu'une gentille âme se trouve en un corps dont la fleur n'a point d'éclat, il se satisfait d'aimer cette âme, de s'y intéresser, d'enfanter des paroles aussi belles et d'en chercher qui rendront la jeunesse meilleure. Et cela est suffisant pour le contraindre alors d'envisager ce qu'il y a de beau dans les occupations et dans les règles de conduite et ... pour que la beauté corporelle ne tienne désormais qu'une petite place dans son estime! Après les occupations, c'est aux connaissances que le mènera son guide, pour que cette fois il aperçoive la beauté qu'il y a dans les connaissances et pour que, portant ses regards sur la vaste région déjà occupée par le beau, cessant de lier comme un valet sa tendresse à une unique beauté — celle de tel jeune homme, de tel homme, d'une seule occupation —, il cesse d'être, en cet esclavage, un être misérable et un diseur de pauvretés; au contraire, tourné maintenant vers le vaste océan du beau et le contemplant, il pourra enfanter en foule des paroles belles et magnifiques, ainsi que des pensées engendrées dans une «philosophie» sans envie, jusqu'au moment où il aura pris assez de force et de croissance pour voir qu'il existe une certaine connaissance unique, celle dont l'objet est le beau dont je viens de parler»¹³).

Un peu plus loin Diotima insiste de nouveau sur la nature quadruple du chemin de l'initiation — beauté physique; beauté morale; beauté des connaissances; connaissance du Beau absolu —, puis elle poursuit: «Voilà, cher Socrate, quel est le point de la vie où ... il vaut pour un homme la peine de vivre: quand il contemple la beauté en elle-même! Qu'un jour il t'arrive de la voir, alors ce n'est point à la mesure de la richesse comme de la toilette, ni de la beauté dans les jeunes garçons comme dans les jeunes gens, qu'elle te semblera être: à la mesure de cette beauté dont je viens de parler et dont la vue, à présent, te met hors de toi-même ... quelle idée nous faire ... des sentiments d'un homme à qui il serait donné de voir le beau en lui-même, dans la vérité de sa nature, sans

¹³) *Banquet* 210 a-d; trad. L. ROBIN.

mélange, et qui, au lieu d'un beau infesté par des chairs humaines, par des couleurs, par mille autres sornettes mortelles, serait au contraire en état d'apercevoir en lui-même le beau divin dans l'unicité de sa forme?»¹⁴).

Voilà dans quel contexte ambigu se trouve l'amour du beau dans le *Banquet* de Platon. A ma connaissance, il n'y a rien dans les œuvres de saint Augustin qui fasse croire à une influence chez lui de ce contexte, ni sous la forme d'un rejet, ni, à plus forte raison, sous la forme d'une approbation. Dans les *Confessions* il disait: «*Aimons-nous autre chose que le beau?*» On a l'impression qu'il s'agit là d'une formule hors-contexte, formule que des lectures scolaires — des anthologies peut-être — auraient fait connaître au jeune Augustin.

B.1.4. La beauté en tant qu'objet de l'amour se retrouve en toutes lettres dans l'un des ouvrages du jeune Augustin, son *De Musica*. Augustin l'a rédigé avant son accession au sacerdoce. «La musique n'était pas pour lui l'exécution habile d'œuvres que les artistes savent rendre avec art; ce n'est pas le plaisir esthétique du profane qui se plaît à les entendre, c'est le *jugement intellectuel sur le plaisir que l'on éprouve, plaisir qui consiste à découvrir dans les mouvements les nombres et*» — notamment dans le livre VI — «*à s'élever par eux à une vérité supérieure aux réalités sensibles*»¹⁵). L'ouvrage aboutit donc à des réflexions philosophiques et religieuses.

Or c'est précisément dans le sixième livre du *De Musica* que se trouve ce passage sur l'objet de l'amour. Le Maître pose au Disciple la question suivante: Dis-moi, je te prie, que pouvons nous aimer, sinon les belles choses? Car bien que certains (que les Grecs appellent communément *saprophiles*, «gens qui aiment le pourri») semblent aimer les choses disgracieuses, il importe néanmoins de voir en quel degré ces choses «laides» ont une beauté moindre que celles où se complaisent la plupart des hommes. Personne, en effet, c'est bien évident, n'aime les objets dont la laideur heurte les sens¹⁶). A ma connaissance, saint Augustin n'est jamais allé jusqu'à étudier la question de savoir ce qui, dans les choses disgracieuses, peut bien plaire aux *saprophiles*. Il semble penser qu'ils les aiment pour autant qu'elles sont quand même et malgré tout un peu belles.

¹⁴) *Banquet* 211 d-e; trad. L. ROBIN.

¹⁵) Introduction au vol. 7 de la Bibliothèque Augustinienne, p. 13.

¹⁶) Mus. VI 13 (38): Dic, oro te, num possumus amare nisi pulchra? Nam etsi quidam videntur amare deformia quos uulgo Graeci σαπροφίλους uocant, interest tamen quanto minus pulchra sint quam illa quae pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum foeditate sensus offenditur. — PL 32, c. 1183-1184.

B.2. Aimons-nous autre chose que le beau? C'est une interrogation «rhétorique», laquelle est plutôt une affirmation qu'une interrogation. Mais, dans les choses belles, qu'est-ce qui nous plaît, pourquoi les aime-t-on? Le jeune Augustin a répondu à cette question à plusieurs reprises. Pour le dire brièvement: dans le beau c'est l'unité qui plaît.

B.2.1. Voici ce que nous lisons à ce propos au début de l'ouvrage d'Augustin qui traite précisément de l'*Ordre* et par conséquent de l'unité, de l'harmonie. Si un homme avait la vue courte et, en regardant un pavé de mosaïque, embrassait du regard seulement un détail, il accuserait l'artiste d'ignorer l'ordre et la composition. Les éléments de la mosaïque doivent s'adapter les uns aux autres pour former un tableau d'une seule beauté, mais pour s'en rendre compte il faut les saisir et observer dans leur ensemble¹⁷).

B.2.2. Augustin se fait ici l'écho d'une longue tradition esthétique.

Parlant de Sophocle et d'Euripide, Phèdre dit à Socrate, dans le *Phèdre* de Platon: «Ceux-ci également, Socrate, se riraient, je crois, d'un homme qui se figure la tragédie autrement que comme l'organisation de ses éléments, et une organisation qui convienne à leur rapport mutuel aussi bien qu'à l'ensemble»¹⁸). Dans le quatrième livre de la *République* de Platon nous lisons: «... ne t'imagines pas que nous devons peindre des yeux si beaux qu'ils ne soient plus des yeux, non plus d'ailleurs que toute autre partie; considère plutôt si, donnant à chaque partie la couleur qui lui convient, nous rendons l'ensemble parfait»¹⁹). Citons enfin le passage suivant du *Timée*: «Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes: il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre, et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. Et oncques ne fut permis, oncques n'est permis au meilleur de rien faire, sinon le plus beau»²⁰).

B.2.3. Ce qui nous fait aimer le beau est l'unité, l'ordre, l'harmonie que nous apercevons dans une chose belle. Quand Dieu, dans la Genèse,

¹⁷) Ord. I, 1 (2): ... si quis tam minutum cerneret, ut in uermiculato pauimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius ualeret ambire, uituperaret artificem uelut ordinationis et compositionis ignarum eo, quod uarietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conlustrarique non possent. — PL 32, c. 979; CCL 29, p. 90.

¹⁸) *Phèdre* 268 d; trad. L. ROBIN.

¹⁹) *République* IV 420 d; trad. E. CHAMBRY.

²⁰) *Timée* 30 a; trad. A. RIVAUD.

regardait à la fin du jour l'œuvre qu'il avait accomplie, il trouvait que tout cela était bon. Mais arrivé à la fin de la création, il estimait que c'était «très bon», que ses œuvres étaient *ualde bona*. Dans son *Commentaire de la Genèse contre les Manichéens*, saint Augustin réfléchissait sur cette différence: Quand il s'agissait d'une chose en particulier, l'Écriture disait simplement: «Et Dieu vit que cela était bon», mais, quand il s'agissait de l'ensemble, le mot «bon» paraît insuffisant et c'est «très bon» qui convenait. Quand les sages, en effet, considèrent les différentes œuvres de Dieu, ils trouvent que chacune dans son genre présente d'admirables mesures, nombres et ordres, mais combien plus toutes ces œuvres ensemble les présentent, c'est-à-dire tout l'univers, qui renferme toutes ces différentes choses réunies en un seul ensemble. Car la beauté composée est beaucoup plus estimable dans sa totalité que dans les parties qui la composent ... Une main belle est admirable, même regardée seule, tant qu'elle reste dans l'ensemble du corps, mais elle perd toute sa grâce, *gratia!*, si elle vient à en être séparée²¹).

B.2.4. L'une des premières Lettres de saint Augustin dit d'une façon qui annonce la scolastique: de tout ce qui est beau le trait caractéristique est une manifestation d'unité²²).

B.2.5. Le dernier ouvrage que saint Augustin ait rédigé avant son ordination sacerdotale traitait de la *Vraie religion*. L'esthétique occupe une place importante dans ce livre²³). Une longue section du *De Vera religione* parle de l'autorité et de la raison qui conduisent l'homme progressivement vers la connaissance de la Vérité. C'est la Providence divine qui a ainsi ordonné notre vie. Vers la fin de cette section, saint Augustin en arrive à faire une critique de la vie sensitive, et c'est dans ce contexte qu'il dit: ... si la beauté des objets visibles nous trompe, c'est que, tout en tenant de l'unité, elle ne la réalise pas pleinement. Si nous pouvons le faire, comprenons donc que ce qui nous trompe, ce n'est pas ce que la beauté des objets sensibles est, mais ce qu'elle n'est pas. Tout

²¹) Gn. c. Man. I, 21 (32): Cum ... de singulis ageret, dicebat tantum: *Vidit deus quia bonum est*; cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere *bona*, nisi adderetur et *ualde*. Si enim singula opera dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaque genere constituta, quanto magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collectis impletur? Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte ...; ... ita ut manus pulchra, quae etiam sola laudabatur in corpore, si separaretur a corpore, et ipsa amitteret gratiam suam ... — PL 34, c. 188.

²²) Ep. XVIII, 2: ... omnis pulchritudinis porro forma unitatis (est) ... — PL 33, c. 85; CSEL 34.1, p. 45.

²³) Voir l'étude de H.U. VON BALTHASAR citée dans note 2).

corps en effet est corps véritable, mais tout corps est fausse unité : il n'a pas l'unité absolue, il ne la reproduit pas au point de la réaliser vraiment ; et pourtant ce corps ne serait pas un corps s'il n'avait pas une certaine unité²⁴). Ce qui nous intéresse dans ce long passage est le rapport qu'il souligne entre la beauté et l'unité.

Quelques pages plus loin saint Augustin affirme que la réflexion chrétienne — qui met en œuvre, ét l'autorité, ét la raison — en arrive à voir, même dans les peines infligées par la justice divine, la beauté de l'œuvre de Dieu : car rien n'est dans l'ordre qui ne soit beau²⁵).

C'est la beauté que nous aimons, et ce qui nous plaît dans le beau est l'unité, l'ordre, l'harmonie. Ces idées remontent à la pensée grecque et, en soulignant cette dépendance, nous avons écrit, en quelque sorte, une introduction aux éléments classiques dans l'amour de la beauté spirituelle «chez Augustin évêque».

C. Un certain, bien spécial, amour de beauté figure une fois chez le jeune Augustin sous le nom de *philo-calie*, et cela dans un contexte dont la teneur a été sévèrement jugée par le même Augustin dans ses *Révisions* qui, elles, datent de la fin de sa vie. Je pense au *Contra Academicos* II, 3 (7).

C.1. Dans ce texte — que nous allons lire plus loin — Augustin avait présenté *philo-sophie* (amour de la sagesse) et *philo-calie* (amour de beauté) comme deux sœurs, bien différentes. Mais l'Augustin des *Révisions*, ou *Retractationes*, était irrité par cette présentation des choses. La *philo-calie* et la *philo-sophie*, y dit-il, ne sont pas de sœurs, mais une seule «personne»; l'amour de la beauté est identique à l'amour de la sagesse, qui est la beauté suprême. Bien sûr, quelqu'un peut donner à *philo-calie* un autre sens, plus limité et peu sérieux. C'est précisément ce qu'il avait fait lui-même dans ce texte du *Contra Academicos* et pour cette raison sa présentation avait été absurde, *inepta*, et imbécile, *insulsa*²⁶).

²⁴) Vera rel. 34 (63): Et si propterea nos fallit rerum uisibilium pulchritudo, quia unitate continetur et non implet unitatem, intellegamus si possumus non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est. Omne quippe corpus uerum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est aut in tantum id imitatur, ut impleat, et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo, quod summe unum est, id haberet. — PL 34, c. 150; CCL 32, p. 228.

²⁵) Vera rel. 41 (77): Nihil ... est ordinatum, quod non sit pulchrum. — PL 34, c. 156; CCL 32, p. 237.

²⁶) Retr. I, 1, 3: In secundo ... libro prorsus inepta est et insulsa illa quasi fabula de philocalia et philosophia, quod sunt germanae et eodem parente procreatae. Aut enim philocalia quae dicitur non nisi in nugis est et ob hoc philosophiae nulla ratione germana aut, si propterea est hoc nomen honorandum, quia latine interpretatum amorem significat

Dans les pages qui vont suivre, nous accomplirons une double démarche.

Tout d'abord, nous allons démontrer que le jeune Augustin savait parfaitement que l'amour de la (vraie) sagesse et l'amour de la (vraie) beauté sont identiques.

Ensuite nous nous demanderons quel sens le jeune Augustin donnait à ce terme isolé de *philo-calie*. Disons dès maintenant que pour lui la *philo-calie* n'était pas l'amour de la beauté en général, mais l'amour d'un certain savoir-vivre distingué et raffiné, savoir-vivre qu'il regardait, avec un optimisme qu'il allait regretter plus tard, comme une étape vers l'amour de la Beauté divine.

C.2. Premier point donc du présent exposé: le jeune Augustin savait déjà fort bien que l'amour de la (vraie) sagesse et l'amour de la (vraie) beauté sont identiques. Il ne le dira pas en toutes lettres chaque fois qu'il parle de l'amour de la beauté, ou chaque fois qu'il parle de l'amour de la sagesse, mais l'ensemble des textes ne laisse aucun doute sur ce point.

C.2.1. Dans son *De Ordine* II, 14 (39), Augustin vient de parler de la dialectique et de la rhétorique. De là, dit-il, la raison doit s'élever à la très heureuse, *beatissima*, contemplation des choses divines. Mais elle a peur de tomber de haut, cherche pour cette raison des degrés et établit un ordre. Elle désire atteindre une *beauté* qu'elle puisse contempler directement, c'est-à-dire sans le secours des yeux: or elle ne le peut pas ...²⁷⁾ Quel sera donc l'ordre que, dans son amour pour cette beauté, elle va établir? Il faut qu'elle ramène à quelque unité simple, vraie et certaine — Augustin n'emploie pas ici le terme de «sagesse», mais il s'agit bien de cela — toutes les connaissances étendues et variées, dispersées en de nombreuses sciences. Celui qui sait faire cela mérite parfaitement le nom d'«homme formé»; il est fondé à rechercher ensuite — je comprends: au delà de cette sagesse — les choses divines — je comprends: la Sagesse —, non seulement pour les croire, mais encore pour les contempler, les comprendre et les retenir²⁸⁾.

pulchritudinis et est uera ac summa sapientiae pulchritudo, eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis philocalia, quae philosophia, neque ullo modo sunt quasi sorores duae. — PL 32, c. 586-587; CSEL 36, p. 14-15.

²⁷⁾ Ord. II, 14 (39): Hinc se illa ratio, ad ipsarum diuinarum rerum beatissimam contemplationem rapere uoluit. Sed ne de alto caderet, quaesiuit gradus atque ipsa sibi uiam per suas possessiones ordinemque molita est. Desiderabat enim pulchritudinem, quam sola et simplex posset sine istis oculis intueri; inpediebatur a sensibus. — PL 32, c. 1013; CCL 29, p. 129.

²⁸⁾ Ord. II, 16 (44): ... si quisque ... omnia quae per tot disciplinas late uarieque diffusa sunt, ad unum quiddam simplex uerum certumque redegerit, eruditi dignissimus

Le jeune Augustin semble donc attendre bien des choses de la culture humaine. Bientôt il sera plus clairvoyant, sans rejeter la culture d'ailleurs. Mais l'essentiel pour nous en ce moment est que pour lui l'amour de la sagesse était à assimiler à l'amour de la beauté. Je ne pense pas me tromper en lisant cela entre les lignes et dans un instant nous allons rencontrer des textes plus explicites à cet égard.

C.2.2. Nous ouvrons en effet maintenant les *Soliloques*, cet entretien, et parfois discussion, entre Augustin et sa raison, sa *ratio* — sa conscience, dirions-nous plutôt —. Augustin y parle dans un style souvent étonnamment personnel et confidentiel.

Il écrit : Lorsque l'âme verra cette *Beauté* unique et véritable, elle l'aimera encore plus. Mais elle ne pourra demeurer dans cette vision bienheureuse, si un immense amour ne fixe sur elle sa vue, sans lui permettre la moindre distraction²⁹). Augustin ne confond pas cette vue de la Beauté avec la contemplation céleste : Quand, après cette vie, l'âme se sera tout entière réunie à Dieu, la charité sera encore là — seule, sans la foi et l'espérance —, pour l'y maintenir³⁰).

La vision céleste et sa constance sont encore bien loin. Dans la vie de tous les jours d'ici-bas, il faut s'y préparer. Quant au jeune Augustin, cette bonne disposition faisait chaque jour des progrès. Voici ce qu'il en dit : ... plus s'accroît mon espoir de voir cette *Beauté*, objet de ma grande ardeur, plus se tourne vers elle tout mon amour, tout mon plaisir³¹).

Sa conscience lui dit : De quelle façon es-tu, Augustin, l'amant de la *Sagesse*? Tu désires la voir, la posséder, sans aucun voile, toute nue, si j'ose dire, avec des regards, des embrassements, d'une parfaite chasteté, faveur qu'elle n'accorde qu'à un très petit nombre d'amants de choix. Si tu aimais une belle femme, c'est à bon droit qu'elle se refuserait à toi, si elle découvrait que tu aimes quelque chose (!) en dehors d'elle. La chaste *beauté* de la *Sagesse* se découvrira-t-elle à toi, si elle n'est l'unique objet

nomine non temere iam quaerit illa diuina non iam credenda solum uerum etiam contemplanda intellegenda atque retinenda. — PL 32, c. 1015; CCL 29, p. 131.

²⁹) Sol. I, 7 (14); ... illam singularem ueramque pulchritudinem cum uiderit, plus amabit; et nisi ingenti amore oculum infixarit, nec ab aspiciendo uspiam declinauerit, manere in illa beatissima uisione non poterit. — PL 32, c. 876.

³⁰) Ibid.: ... cum post hanc uitam tota se in deum collegerit, caritas restat qua ibi teneatur. — PL 32, c. 877.

³¹) Sol. I, 10 (17): Et hoc mihi bonum in dies crescit: nam quanto augetur spes uidendae illius qua uehementer aestuo pulchritudinis, tanto ad illam totus amor uoluptasque conuertitur. — PL 32, c. 879.

de ton amour?³²). Et Augustin affirme alors qu'il n'aime rien (!) d'autre qu'elle, si aimer une chose (!) autrement que pour elle seule, c'est ne pas l'aimer. Il n'y a que la *Sagesse* qu'il aime pour elle-même. Son amour pour cette *Beauté* ne saurait avoir aucune limite. Non seulement, il ne l'envie pas aux autres, mais il presse le plus grand nombre de gens qu'il peut de la chercher avec lui, d'y aspirer avec lui, de la posséder avec lui, d'en jouir avec lui, tout prêt à les tenir d'autant plus pour ses amis que tous partageront plus intimement l'objet de leur amour³³). Voilà ce qui, avec les mots munis d'un point d'exclamation, enlève à la présentation de la belle *Sagesse* le réalisme un peu étonnant — étonnamment érotique — qu'elle semblait avoir au début du texte.

Augustin a affirmé que nous n'aimons que ce qui est beau; que ce qui nous plaît dans le beau est son ordre harmonieux, son unité; que le beau est en dernière analyse le Beau des choses divines, de la *Sagesse*. Dans un raccourci intéressant Augustin en arrive à dire dans les *Soliloques* I, 14 (25): ... nous n'aimons rien que la *Sagesse*³⁴). Comment dire plus brièvement que *Sagesse* et *Beauté* sont identiques et que donc l'amour-de-la-sagesse et l'amour-de-la-beauté sont autre chose que deux sœurs très différentes?

C.2.3. Mais ce n'est pas uniquement dans les *Soliloques* que le langage d'Augustin prend l'allure étonnante que nous venons de voir. La beauté qu'il évoque dans le premier texte que nous allons lire maintenant n'est pas explicitement celle de la *Sagesse*, mais celle de la *Vérité*, mais nous verrons que pour lui le même Dieu était, ét *Sagesse*, ét *Vérité* (et aussi *Justice*). Il s'agit de son ouvrage sur *Le libre arbitre*. Augustin écrit: Des hommes se proclament heureux quand il étraignent de *beaux* corps, objets d'un ardent désir, ceux de leurs épouses ou même ceux de

³²) Sol. I, 13 (22): Nunc illud quaerimus, qualis sit amator sapientiae, quam castissimo conspectu atque amplexu, nullo interposito uelamento quasi nudam uidere ac tenere desideras, qualem se illa non sinit, nisi paucissimis et electissimis amatoribus suis. An uero si alicuius pulchrae feminae amore flagrares, iure se tibi non daret, si aliud abs te quidquam praeter se amari comperisset; sapientiae se tibi castissima pulchritudo, nisi solam arseris, demonstrabit? — PL 32, c. 881.

³³) Ibid.: Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur, non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam ... Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non inuideo ceteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant, mecumque perfruantur; tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior.

³⁴) Sol. I, 14 (25): Nonne uides ... nos ... nihil amare nisi sapientiam ...? — PL 32, c. 882-883.

prostituées; et nous, nous douterions de notre bonheur dans l'étreinte de la Vérité?³⁵).

Ailleurs dans son *De Libero arbitrio*, Augustin aligne explicitement la Vérité et la Sagesse, en y ajoutant aussi une fois la Justice (de Dieu): La beauté de la Justice est si grande, si grand l'agrément de la lumière éternelle, c'est-à-dire de la Vérité et de la Sagesse immuables, que, même s'il n'était permis d'y demeurer que l'espace d'un seul jour, on serait pleinement fondé à mépriser pour cela seul d'innombrables années, en cette vie, pleines de délices et débordantes de biens temporels³⁶).

La merveilleuse beauté de la Vérité et de la Sagesse, si l'on a seulement la constante volonté d'en jouir, n'écarte pas les nouveaux venus à cause de la foule des auditeurs pressée autour d'elle; elle ne passe pas avec le temps; elle ne s'en va pas d'un endroit à un autre; elle n'est pas interceptée par la nuit; elle n'est pas enveloppée par l'ombre; elle n'est pas soumise aux sens corporels. Pour ceux, dans le monde entier, qui se tournent vers elle et qui l'aiment, pour tous elle est toute proche, pour tous éternelle; elle n'est nulle part, elle ne fait défaut nulle part; elle avertit au-dehors, elle enseigne au-dedans; elle rend meilleurs tous ceux qui la voient, et personne ne la rend moins bonne; personne ne la juge, et personne, sans elle, ne juge bien. C'est donc évident: elle est incontestablement supérieure à nos esprits dont chacun lui doit, à elle seule, sa propre sagesse et le don de juger, non pas elle, mais par elle tout le reste³⁷). Quel puissant désir contemplatif! Et, soulignons-le, saint Augustin n'a jamais renié cet aspect de ses œuvres de jeunesse.

C.2.4. Pour terminer cette partie de notre enquête, nous citons

³⁵) Lib. arb. II, 13 (35): An uero clamant homines beatos se esse, cum pulchra corpora magno desiderio concupita siue coniugum siue etiam meretricum amplexantur, et nos in amplexu ueritatis beatos esse dubitabimus? — PL 32, c. 1260; CCL 29, p. 261.

³⁶) Lib. arb. III, 25 (77): Tanta est autem pulchritudo iustitiae, tanta iocunditas lucis aeternae, hoc est incommutabilis ueritatis atque sapientiae, ut, etiam si non liceret amplius in ea manere quam unius diei mora, propter hoc solum innumerabiles anni huius uitae pleni deliciis et circumfluentia temporalium bonorum recte meritoque contemnerentur. — PL 32, c. 1308-1309; CCL 29, p. 321.

³⁷) Lib. arb. II, 14 (38): ... illa ueritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perseuerans uoluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit uenientes nec peragitur tempore nec migrat locis nec nocte intercipitur nec umbra intercluditur nec sensibus corporis subiaceret. De toto mundo ad se conuersis qui diligunt eam omnibus proxima est, omnibus sempiterna, nullo loco est nusquam deest, foris admonet intus docet, cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur, nullus de illa iudicat nullus sine illa iudicat bene. Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt sigulae sapientes et non de ipsa, sed per ipsam de ceteris iudices, sine dubitatione esse potiores. — PL 32, c. 1261-1262; CCL 29, p. 263.

encore une fois le dernier ouvrage que saint Augustin ait écrit avant son ordination sacerdotale, son *De Vera religione* : Nous nous plaisons à des spectacles merveilleux ; la *beauté* nous charme ? ... Tournons alors notre désir vers la vision de cette *Sagesse* qui tend d'une extrémité à l'autre avec force et dispose suavement toutes choses (*Sagesse* 8,1). Quelle merveille serait plus admirable ? Une force incorporelle qui façonne et gouverne un monde corporel ! Et quand elle l'ordonne et le pare, quoi de plus beau ?³⁸). Comment dire plus clairement que l'amour de la beauté (« la beauté nous charme ? ») et l'amour de la sagesse (« tournons alors notre désir vers la vision de cette Sagesse ») sont identiques ?

C.3. Second problème de cette partie de notre enquête : la *philo-calie* étant très différente de sa sœur *philo-sophie*, mais, l'amour de la beauté étant identique à l'amour de la sagesse, il faut se demander quel sens Augustin donnait à ce mot isolé de *philo-calie* dans son *Contre Academicos*.

C.3.1. A l'époque de la rédaction de cet ouvrage, Augustin se trouve avec sa mère Monique, son fils Adeodatus, son ami Alypius, son élève Licentius, et quelques autres intimes, à Cassiciacum, près de Milan. Il s'y prépare au baptême. Il va le recevoir le 23 avril 387, à l'occasion des fêtes pascales. Ses réflexions et ses discussions avec ceux qui l'entouraient ont été mises par écrit dans des ouvrages que nous possédons encore. Son premier ouvrage est précisément notre *Contre les Académiciens*. Il s'agit d'une réfutation du scepticisme de la « Nouvelle Académiciens ». Ce qui nous intéresse dans cet ouvrage est, ici, le début du livre deuxième. Il faut savoir qu'Augustin avait dédié son *Contra Academicos* à Romanianus, père de son élève Licentius, homme très riche, ami des parents d'Augustin et mécène d'Augustin étudiant. Romanianus était devenu Manichéen, comme son protégé Augustin. A l'époque de la conversion d'Augustin, ce Romanianus était entré en conflit avec un autre homme riche. Augustin a pour ce dernier de l'estime. Il aimerait lui montrer le beau visage de la philo-sophie. Sans aucun doute il rejetterait et abandonnerait alors ses bains³⁹), ses jardins délicieux, ses festins délicats et raffinés, les comédiens attachés à sa maison, bref tout ce qui le pousse

³⁸) Vera rel. 51 (100) : Si nos miracula spectaculorum et pulchritudo delectat, illam desideremus uidere sapientiam, quae pertendit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter. Quid enim mirabilius ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante ? Aut quid pulchrius ordinante et ornante ? — PL 34, c. 166 ; CCL 32, p. 252.

³⁹) Les bains se trouvent à la première place : miroir d'une époque ! Ou s'agit-il de Baiae en Campanie, comme le pense W. M. GREEN, l'éditeur du texte dans le CCL et dans les *Stromata* ?

si puissamment vers tout ce qui est délice, afin de voler vers la beauté de la philosophie, rempli d'admiration, haletant et brûlant, comme un amant chastement passionné. Car, il faut l'avouer, cet homme a lui-aussi, comme Romanianus, une certaine distinction intérieure, ou plutôt une sorte de germe de cela, qui s'efforce de fleurir en vraie beauté ... De là cette hospitalité, de là cette grande politesse qui assaisonne ses festins, de là cette élégance, cette magnificence, ce goût parfait se manifestant en toutes choses, et ce savoir-vivre qui répand sur tout ses charmes discrets⁴⁰). Bref, cet homme était un épicurien au sens le plus noble du terme.

Il ne s'agit pas encore chez cet adversaire de Romanianus de l'amour de la beauté de la sagesse. Augustin va expliquer cela, et c'est dans ce contexte qu'il appelle *philo-calie* ce qu'il vient de décrire. Cet homme n'est pas encore animé de la vraie *philo-sophie*; il en est au niveau de la *philo-calie*, il aime la vie belle. Ne méprise pas ce terme, Romanianus, dit Augustin, ne le méprise pas à cause de l'usage qu'en fait le vulgaire. Car *philo-calie* et *philo-sophie* sont presque synonymes et elles désirent être regardées comme étant de la même famille; elles le sont d'ailleurs. Car que veut dire «*philo-sophia*»? : Amour de la sagesse. Que veut dire «*philo-calia*»? : Amour de la beauté. Informe-toi auprès des Grecs. Qu'est-ce donc que la sagesse? N'est-elle pas la vraie beauté? *Philo-sophie* et *philo-calie* sont donc sœurs et filles du même père. Mais *philo-calie* est arrachée au ciel par la glu des désirs terrestres et enfermée vulgairement dans une cage, mais elle a cependant conservé une ressemblance de nom afin d'avertir l'oiseleur de ne point la mépriser. Elle est sans ailes, sale et misérable. Sa sœur qui vole librement, la reconnaît, sans pour cela la libérer fréquemment, étant donné que *philo-calie* ne sait pas se rappeler d'où elle tire son origine; seule *philo-sophie* la connaît⁴¹).

⁴⁰) C. acad. II, 2 (6): ... ne ille et baias (Baïas?) et amoena pomeria et delicata nitidaque conuiuia et domesticos histriones, postremo quidquid eum acriter commouet in quascumque delicias abiens et relinquens ad huius pulchritudinem blandus amator et sanctus mirans anhelans aestuans aduolaret. Habet enim et ille, quod confitendum est, quoddam decus animi uel potius decoris quasi sementem ... Inde est illa hospitalitas, inde in conuiuiis multa humanitatis condimenta, inde ipsa elegantia nitor mundissima facies rerum omnium et undique cuncta perfundens adumbratae uenustatis urbanitas. — PL 32, c. 922; CCL 29, p. 21.

⁴¹) C. acad. II, 3 (7): «*Philocalia*» ista uulgo dicitur. Ne contemnas nomen hoc ex uulgi nomine. Nam philocalia et philosophia prope similiter cognominatae sunt et quasi gentiles inter se uideri uolunt et sunt. Quid est enim philosophia? amor sapientiae. Quid philocalia? amor pulchritudinis. Quaere de Graecis. Quid ergo sapientia? nonne ipsa uera est pulchritudo? Germanae igitur istae prorsus et eodem parente procreatae; sed illa uisco

Si donc, Romanianus, ton adversaire pouvait, ouvrant tant soit peu des yeux redevenus sains, contempler la vraie beauté — celle de la sagesse —, au lieu de s'éprendre de sa contrefaçon, avec quel plaisir cet homme se plongerait-il dans le sein de la philo-sophie. Et, s'il t'y rencontrait, ne t'embrasserait-il pas comme un vrai frère? ... Crois-moi, il ne faut désespérer de personne, encore moins d'hommes tels que ton adversaire. Les exemples abondent: les oiseaux de cette espèce s'envolent facilement, reviennent facilement, au grand étonnement du grand nombre des oiseaux qui restent prisonniers⁴²).

Augustin lui-même en est tout surpris: Me voici tout d'un coup devenu fabuliste, comme Esope. Ton fils Licentius te racontera toute cette fable plus agréablement dans un poème, car il est un poète presque parfait⁴³).

C.3.2. La fable d'Augustin distingue donc l'amour de la vraie beauté, qui est celle de la sagesse, de l'amour d'une beauté très «distinguée» certes, mais bien terrestre. Le premier nous est connu par la lecture que nous avons faite du *Banquet* de Platon. Quant au second, ce malheureux oiseau qui a besoin de *philo-sophie* pour s'envoler librement vers la vraie beauté, me fait penser au passage du *Phèdre* où Socrate parle de la quatrième forme de délire «dans laquelle, à la vue de la beauté d'ici-bas, au souvenir de la beauté véritable, on prend des ailes et, pourvu de ces ailes nouvelles, on désire s'envoler, sans pouvoir le faire, on lève comme l'oiseau son regard vers le ciel, on néglige les choses d'en bas et alors on s'entend accuser de folie ...»⁴⁴).

Quant au poème de Licentius, K. Svoboda écrit qu'Augustin fait peut-être «allusion à Socrate racontant dans le *Phédon* (60 c-d) comment en prison il mettait en vers les fables d'Esope»⁴⁵). Il ajoute que saint

libidinis detracta caelo suo et inclusa cauea populari uiciniam tamen nominis tenuit ad commonendum aucupem, ne illum contemnat. Hanc igitur sine pennis sordidatam et egentem uolitans libere soror saepe agnoscit, sed raro liberat; non enim philocalia ista unde genus ducat, agnoscit nisi philosophia. — PL 32, c. 922; CCL 29, p. 21.

⁴²) Ibid.: Ergo ille, si ueram pulchritudinem, cuius falsae amator est, sanatis renudatisque paululum oculis posset intueri, quanta uoluptate philosophiae gremio se inuolueret? quomodo ibi te cognitum sicut uerum fratrem amplecteretur? ... Crede mihi, de nullo desperandum est, de talibus autem minime; omnino sunt exempla. Facile euadit, facile reuolat hoc genus auium multis inclusis multum mirantibus. — PL 32, c. 922-923; CCL 29, p. 22.

⁴³) Ibid.: Quam totam fabulam — nam subito Aesopus factus sum — Licentius tibi carmine suauius indicabit ... — PL 32, c. 922; CCL 29, p. 22.

⁴⁴) *Phèdre* 249 d-e; trad. L. ROBIN.

⁴⁵) K. SVOBODA, o.c. (voir note 2), p. 18.

Augustin a certainement connu ce passage puisqu'il dit dans son *De Consensu evangelistarum* I, 7 (12): ... Socrate a suivi les fables d'Esopé par un petit nombre de vers, consacrant ainsi ses paroles et sa poésie à l'ouvrage d'un autre. Bien qu'il n'ait alors prêté les ornements de sa parole qu'aux pensées d'Esopé, non aux siennes, il a dit, d'après Platon, son plus illustre disciple, qu'il y avait été contraint par son «démon»: tant il était loin de vouloir écrire quoi que ce soit⁴⁶), tout comme Jésus Christ n'a pas voulu écrire son message.

Le même K. Svoboda estime que la fable «ésopique» d'Augustin sur les deux oiseaux «est une imitation, directe ou indirecte, du mythe du *Phèdre* (246 a-249 d), concernant le parcours des attelages ailés, des âmes, dans le firmament. L'âme divine parcourant le firmament entier s'est changée chez Augustin en oiseau du ciel, *Philosophia*, et l'âme imparfaite qui perd ses ailes et tombe sur la terre est devenu un oiseau privé de plumes et enfermé dans une cage, *Philocalia*. L'audacieux mythe poétique s'est transformé en une fable modeste»⁴⁷). Mais K. Svoboda ne dit rien de l'oiseau dont parle le *Phèdre* immédiatement après, en 249 d/e, cet oiseau sans ailes qui ne savait pas s'envoler.

A très juste titre, le même auteur signale que la glu, les ailes paralysées et la «prison» (de *philo-calie*) se retrouvent dans les *Soliloques*, ouvrage de saint Augustin datant de la même époque: ... il faut bien prendre garde, tant que nous portons ce corps terrestre, que leur glu ne paralyse nos ailes; car il nous les faut intactes et parfaites pour prendre notre essor de ces ténèbres vers cette lumière qui ne daigne même pas se montrer à ceux qui sont enfermés dans cette cage, à moins qu'une fois leurs entraves brisées ou dénouées, ils ne soient capables de s'évader vers son atmosphère⁴⁸).

Pour ma part, ce passage aussi — comme la fable sur *philo-calie* «sans ailes, sale et misérable» — me semble plutôt évoquer le malheureux oiseau de *Phèdre* 249 d/e que les attelages ailés de *Phèdre* 246 a-249

⁴⁶) Cons. eu. I, 7 (12): Socrates ... Aesopi fabulas pauculis uersibus persecutus est, uerba et numeros suos adhibens rebus alterius, usque adeo nihil scribere uoluit, ut hoc se coactum imperio sui daemonis fecisse dixerit, sicut nobilissimus discipulorum eius Plato commemorat: in quo tamen opere maluit alienas quam suas exornare sententias. — PL 34, c. 1048.

⁴⁷) Voir K. SVOBODA, o.c., p. 18-19.

⁴⁸) Sol. I, 14 (24): ... cauendum ... magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum uisco pennae nostrae impediuntur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris euolemus: quae se ne ostendere quidem dignatur in hac cauea inclusis, nisi tales fuerint ut ista uel effracta uel dissoluta possint in auras suas euadere. — PL 32, c. 882.

d, mais il pourrait bien s'agir d'une influence combinée des deux passages qui, d'ailleurs, chez Platon se suivent.

Le jeune Augustin pensait déjà que l'amour de la (vraie) beauté et l'amour de la (vraie) sagesse sont identiques. Mais il pensait aussi qu'un certain art distingué de vivre était un chemin vers l'amour de la Beauté suprême. Cela nous a valu la fable sur les sœurs *philo-sophie* et *philo-calie*. Or même si Augustin s'est trompé à cet égard, même s'il a été trop optimiste par rapport aux talents du petit oiseau *philo-calie*, je suis pour ma part heureux de pouvoir encore lire cette «imbécile absurdité».

D. Dans la première partie de cette recherche, nous avons présenté une sorte d'introduction aux aspects classiques de l'«amour de la beauté spirituelle chez Augustin évêque». Ensuite nous avons consacré une digression à cette curieuse *philo-calie* qui n'avait pas grand'chose à faire avec la «beauté spirituelle», de toutes façons beaucoup moins qu'Augustin, semble-t-il, le pensait en 386. Il nous reste à compléter notre premier article dans sa visée essentielle en nous demandant ce que le jeune Augustin pensait de la beauté du comportement humain.

Le point de départ de notre première recherche se trouvait à la fin de la Règle de saint Augustin. L'auteur y jette un regard en arrière, un regard englobant et approfondissant, sous la forme d'une prière. Il exhorte ses moines à observer les préceptes donnés dans le corps de la Règle, et cela avec amour, comme des amants de la beauté spirituelle, et répandant par leur comportement la bonne odeur du Christ ...⁴⁹). Saint Augustin y pense donc, non pas à la beauté en général, mais plus spécifiquement à celle du bon comportement humain. C'est pour cette raison que, dans notre précédent article, nous avons centré notre attention sur les textes de l'évêque Augustin qui parlent de cette beauté précisément. Nous devons compléter cette première enquête en nous posant la question de savoir ce que le jeune Augustin — le converti, le moine, le prêtre — a écrit sur la beauté dans le cadre du comportement humain.

D.1. Et nous allons tout d'abord retrouver le passage des *Confessions* qui évoquait l'ouvrage, perdu, qu'Augustin, encore Manichéen, a écrit sur *Le Beau et le Convenant*. Il se rappelle qu'alors, dans la vertu, il aimait la paix, et que, dans la méchanceté, il détestait la

⁴⁹) Praeceptum, lignes 236-238: Donet dominus, ut obseruetis haec omnia cum dilectione, tamquam spiritalis pulchritudinis amatores et bono Christi odore de bona conuersatione flagrantes ...

discorde⁵⁰), autrement dit, dans la première il aimait l'unité, dans la seconde il détestait la «division»⁵¹). Après ce que nous avons lu sur l'unité des choses belles, nous comprenons que ce qui plaisait dans la vertu à l'auteur de l'ouvrage égaré était précisément sa tranquillité harmonieuse. Il y voyait la rationalité, la nature même du vrai et du souverain bien — en somme, il y reconnaissait les traits de la divinité positive du manichéisme —; dans la «division» qui, à son avis, caractérisait la méchanceté, il voyait la substance de la vie non-rationnelle, la nature du mal suprême — en somme, la divinité négative du manichéisme⁵²). Il appelait à ce moment la première (l'unité) «monade», esprit non sexué, tandis qu'il appelait la seconde «dyade», à cause de ses deux éléments de division, à savoir l'agressivité — élément masculin, sans doute — dans les actions criminelles, et la lascivité — élément féminin, sans doute — dans la débauche⁵³).

A cette époque, Augustin regardait son propre «cœur» comme le (passif) champ de bataille entre les deux substances du Bien et du Mal, mais cela n'empêche pas que la façon dont il se représentait ce conflit comme une lutte entre la paix harmonieuse (et donc belle) et la division, annonce déjà, de loin mais réellement, le maître de vie que la recherche précédente nous a fait connaître. Rappelons-nous qu'il y disait très explicitement que la charité (unifiante, pacifiante) est la beauté de l'âme⁵⁴). Il est vrai que sur ce texte des *Confessions* une incertitude plane: une vingtaine d'années sépare cette période de la rédaction des *Confessions*.

D.2. Ensuite nous allons retrouver l'un des ouvrages que saint Augustin a composé au lendemain de sa conversion, avant son baptême: son *De Ordine*. Le passage que nous allons lire se situe dans une section consacrée à l'ardeur pour la philosophie (amour de la sagesse) chez son élève Licentius, poète comme nous l'avons vu. C'est à lui que le maître s'adresse: Si tu as le souci de l'ordre, il te faut revenir à tes vers. Car

⁵⁰) Conf. IV, 15 (24): Et cum in uirtute pacem amarem, in uitiositate autem odissem discordiam ... — PL 32, c. 703; CCL 27, p. 52.

⁵¹) Ibid.: ... in illa unitatem, in ista quandam diuisionem notabam ...

⁵²) Ibid.: ... inque illa unitate mens rationalis et natura ueritatis ac summi boni mihi esse uidebatur, in ista uero diuisione irrationalis uitae nescio quam substantiam et naturam summi mali ...

⁵³) Ibid.: Et illam monadem appellabam tamquam sine ullo sexu mentem, hanc uero dyadem, iram in facinoribus, libidinem in flagitiis, nesciens quid loquerer. — PL 32, c. 703; CCL 27, p. 52-53.

⁵⁴) Io. ep. tr. IX, 9: ... ipsa caritas est animae pulchritudo. — PL 35, c. 2051.

l'étude des belles lettres, pourvu qu'elle soit modérée et discrète, prépare à la vérité des amis plus ... ardents à la désirer ... Il y a des hommes — des «âmes» — que, dès leur vie terrestre, ce très bon et très bel époux (la Vérité) recherche comme digne de sa couche; pour ces âmes, vivre ne suffit pas, elles veulent vivre dans le bonheur. Va donc, en attendant (et en respectant l'ordre des choses) retrouver tes Muses ... Montre-moi dans un poème l'horreur de l'honteuse passion de Pyramus⁵⁵) ..., puis, de toute ton âme, chante la louange de l'amour pur et vrai par lequel les âmes, enrichies de la culture et *embellies par la vertu*, s'unissent à la Vérité par l'intermédiaire de l'amour de la sagesse, par l'intermédiaire de la philosophie. — A ces mots Licentius resta silencieux et réfléchit longuement, indécis, puis il fit un mouvement de tête et sortit⁵⁶). Augustin trouvera plus tard qu'il avait fait ici la part trop belle à la culture humaine⁵⁷), mais il ne contredira pas que les âmes sont embellies par la vertu.

Toujours dans le même ouvrage sur l'*Ordre*, saint Augustin, arrivé à la fin de son exposé, parlera ainsi de la correspondance entre la beauté intérieure de l'homme et celle de la Sagesse divine que l'homme désire contempler: Mais quand l'âme se sera stabilisée et ordonnée, quand elle se sera rendue harmonieuse et *belle*, alors elle osera contempler Dieu ... Grand Dieu, quels yeux faudra-t-il! qu'ils seront sains, *beaux*, puissants, constants, sereins, heureux! Mais qu'est-ce donc qu'ils voient? ... Je ne dirai rien de plus, sinon que nous avons la promesse de contempler la *Beauté*, par l'imitation de laquelle tout le reste est beau et en comparaison de laquelle tout le reste est laid. Celui qui connaîtra cette *Beauté* — et la connaîtra quiconque vit bien, prie bien et étudie bien — ..., comment

⁵⁵) Pyramus, jeune Babylonien, était l'amant de Thisbé. Poursuivie par une bête sauvage, Thisbé s'échappa en abandonnant sa voile. Trouvant cette voile, Pyramus la croyait morte et se tua. Voyant son cadavre, Thisbé se tua également.

⁵⁶) Ord. I, 8 (24): Si ordinem, inquam, curas, redeundum tibi est ad illos uersus. Nam eruditio disciplinarum liberalium modesta sane atque succincta ... alacriores ... exhibet amatores amplectendae ueritati ... Alios autem uiros uel, ut uerius loquamur, alias animas, dum hoc corpus agunt, iam thalamo suo dignas coniunx ille optimus ac pulcherrimus quaerit, quibus non uiuere sed beate uiuere satis est. Vade ergo interim ad illas Musas ... Arripe illius (Pyrami) foedae libidinis et incendiorum uenenatorum execrationem ...; ... deinde totus ad tollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et uirtute formosae copulantur intellectui per philosophiam ... Hic ille tacitus ac diu consideratione nutans mutato capite abscessit. — PL 32, c. 988-989; CCL 29, p. 100-101.

⁵⁷) Retr. I, 3, 2: Verum et in his libris (de Ordine) displicet mihi ... quod multum tribui liberalibus disciplinis ... — PL 32, c. 588; CSEL 36, p. 19.

les peines, les périls, les revers ou les faveurs de la fortune pourront-ils l'émouvoir?⁵⁸) N'ayons pas la mauvaise grâce d'insister sur les confusions entre le ciel et la terre que semble manifester ce magnifique texte.

D.3. Le *De Ordine* est l'un des «dialogues de Cassiciacum». Parti de là, rentré à Milan et baptisé là par saint Ambroise, saint Augustin s'est mis en route vers l'Afrique avec sa mère, son fils et d'autres familiers. Bientôt après, Monique est morte à Ostie. Pour des raisons sur lesquelles nous n'insisterons pas ici, Augustin est resté encore un an à Rome. C'est là qu'il a écrit son livre sur *La Grandeur de l'âme*, son *De Quantitate animae*. Augustin y affirme, entre autres, que l'âme est le principe vital de l'homme, principe vital qui vivifie, par sa présence, le corps terrestre et mortel, qui lui donne son unité et l'y maintient, sans lui permettre de se désagréger et de dépérir; elle permet aux aliments de se distribuer d'une manière égale à travers les membres, chacun recevant son dû; elle conserve l'harmonie et les proportions du corps, non seulement dans l'ordre de la beauté, mais aussi dans celui de la croissance et de la procréation. C'est merveilleux, mais l'homme a toutes ces choses en commun avec les plantes et les arbres⁵⁹).

L'âme est aussi le principe de la vie sensitive, merveilleuse également, mais l'homme l'a en commun avec les animaux⁶⁰). Ensuite, nous arrivons à un degré supérieur. Il s'agit désormais de choses spécifiquement humaines, de la vie scientifique, artisanale et artistique. Cette vie peut être le fait de sages, mais aussi de gens «sans tête», le fait de gens respectables, mais aussi de gens «sans foi ni loi»⁶¹). La troisième

⁵⁸) Ord. II, 19 (51): Cum autem se conposuerit et ordinarit atque concinnam pulchramque reddiderit, audebit iam deum uidere ... Deus magne, qui erunt illi oculi, quam sani, quam decori, quam ualentes, quam constantes, quam sereni, quam beati! Quid autem est illud, quod uident? ... Nihil amplius dicam nisi promitti nobis aspectum pulchritudinis, cuius imitatione pulchra, cuius comparatione foeda sunt cetera. Hanc quisquis uiderit — uidebit autem, qui bene uiuit, bene orat, bene studet — quando ... istum uirum mouebunt aut ulla onera aut ulla pericula aut ulla fastidia aut ulla blandimenta fortunae? — PL 32, c. 1019: CCL 29, p. 135.

⁵⁹) Quant. an. 33 (70): ... corpus hoc terrenum atque mortale (anima) praesentia sua uiuificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique reddit, distribui facit; congruentiam eius modumque conseruat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. Sed haec etiam homini cum arbustis communia uideri queunt ... — PL 32, c. 1074.

⁶⁰) Quant. an. 33 (71): Intendit se anima in tactum ... Sed haec ... omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat. — PL 32, c. 1074.

⁶¹) Quant. an. 33 (72): Ergo attollere in tertium gradum, qui iam est homini proprius ... Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis. — PL 32, c. 1074-1075.

étape que l'on rencontre en montant est donc une étape intermédiaire : elle est déjà humaine, mais moralement parlant elle est encore neutre.

Le véritable bien humain commence au quatrième degré, pour s'étendre jusqu'au dernier, le septième.

Les quatre derniers degrés se ramènent à deux fois deux : il s'agit d'une part de (quatre) l'obtention de la pureté morale et de (cinq) son maintien ; de l'autre, il s'agit de (six) l'entrée dans la contemplation de la Beauté et (sept) du séjour contemplatif devant Elle⁶²).

D'après K. Svoboda les trois premiers degrés viendraient de la tradition stoïcienne, tandis que les quatre derniers seraient platoniciens ; mais leur organisation en système septénaire serait propre à Augustin⁶³).

En 35 (79) saint Augustin fait une observation importante et pertinente : l'âme peut accomplir toutes ces sept opérations simultanément, mais elle est le plus attentive à celles qui lui coûtent momentanément de plus grandes difficultés que les autres, ou qui lui inspirent une appréhension particulière⁶⁴).

Après cette remarque, Augustin se met à systématiser encore plus, en deux étapes, ce qu'il vient de dire sur les sept degrés.

Le premier degré, celui de l'animation, est caractérisé comme une opération *de corpore*, au sujet du corps ; celui de la sensation comme une opération *per corpus*, par le moyen du corps ; celui de la vie artistique etc. comme un ensemble d'opérations *circa corpus*, autour du corps, dans le monde visible ; celui de l'acquisition de la pureté morale, des vertus, comme, si j'ose dire, un corps-à-corps de l'âme à elle-même, *ad seipsam* ; celui du maintien de la pureté morale comme un engloutissement de l'âme en elle-même, *in seipsa* — c'est le degré de la *tranquillitas* — ; celui des premiers pas dans la contemplation comme une entrée de l'âme dans l'«enceinte» de Dieu, *ad deum* ; l'état contemplatif comme un séjour de l'âme auprès de Dieu, *apud deum*⁶⁵).

Cette simplification dans la présentation du pèlerinage de l'âme vers

⁶²) Quant. an. 33 (73-76). — PL 32, c. 1075-1077.

⁶³) Voir K. SVOBODA, o.c., p. 64-65.

⁶⁴) Quant. an. 35 (79) : ... fieri potest ut haec omnia simul (anima) agat, sed id solum sibi agere uideatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam cetera attentior. — PL 32, c. 1079.

⁶⁵) Ibid. : Ascendentibus igitur sursum uersus, primus actus, docendi causa, dicatur animatio ; secundus, sensus ; tertius, ars ; quartus, uirtus ; quintus, tranquillitas ; sextus, ingressio ; septimus, contemplatio. Possunt et hoc modo appellari : de corpore ; per corpus ; circa corpus ; ad seipsam ; in seipsa ; ad deum ; apud deum.

le haut a été réalisée par l'emploi de trois termes, au lieu de sept : le *corps*, l'*âme*, *Dieu*.

Mais Augustin va pousser la simplification encore plus loin en substituant, aux deux derniers, des termes qui appartiennent sans exception au groupe de *pulcher*, «beau», si bien que cette partie de son exposé a pour la présente recherche le plus grand intérêt.

L'observation des préceptes moraux donne à l'âme humaine d'être d'une façon belle en harmonie avec ce quelque chose de beau qu'elle est elle-même (*ad seipsam* devient *ad pulchrum*, et même *pulchre ad pulchrum*); cette observation lui donne de se maintenir, d'une façon belle, tranquillement en elle-même (*in seipsa* devient *pulchre in pulchro*); l'observation des préceptes moraux conduit l'âme vers une belle entrée chez la Beauté (*ad deum* devient *pulchre ad pulchritudinem*) et prépare un magnifique séjour de l'âme auprès de la Beauté divine (*apud deum* devient *pulchre apud pulchritudinem*)⁶⁶).

Après ces si belles lignes — c'est bien le cas de les appeler ainsi —, Augustin fait observer que les façons dont on pourrait dénommer ou diviser les mêmes choses sont innombrables. Chacun prend dans ce vaste choix la façon dont il pense pouvoir tirer le meilleur parti⁶⁷).

D.4. L'homme, tout en étant un être terrestre et mortel, est donc un être exceptionnel, très élevé au-dessus de la bête; malheureusement il est capable de se rendre semblable à la bête. Augustin voudrait ne plus agir que pour «se rendre à soi-même», pour que l'homme en lui soit vraiment homme, gardant comme le trésor le plus précieux et le plus cher cette image de Dieu d'après laquelle l'homme a été créé. Pour être précis, Augustin dit textuellement — et il faut comprendre ses paroles à la lumière du contexte que nous venons de donner —: (... je voudrais ne plus agir que pour me rendre à moi-même), à qui je me dois surtout, *cui me maxime debeo*⁶⁸). Révisant, vers la fin de sa vie, son opuscule sur *La grandeur de l'âme*, saint Augustin s'est arrêté à ces dernières paroles. Il dit alors: J'aurais mieux fait d'écrire: «... me rendre à Dieu, à qui je me dois surtout». J'entendais ces mots par rapport aux hommes; en effet, je me

⁶⁶) Ibid.: Possunt et sic (appellari): pulchre de alio; pulchre per aliud; pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem.

⁶⁷) Ibid.: Innumerabilibus ... modis eadem res et appellari et diuidi possunt ... sed in tanta copia modorum utitur quisque, quo se congruenter uti existimat.

⁶⁸) Quant. an. 28 (55): Vellem ... meipsum constringere ... ut nihil aliud agerem quam redderem mihi, cui me maxime debeo. — PL 32, c. 1066.

dois beaucoup plus à moi qu'aux autres hommes, (quoique je me doive à Dieu plus qu'à moi-même)⁶⁹).

Mais cela n'empêche pas que le vieil Augustin fait bien saisir qu'il a parfaitement compris ce qu'il voulait dire dans son *De Quantitate animae* et qu'il est toujours d'accord avec cela. Ses paroles dans son œuvre de jeunesse étaient vraies d'une façon profonde et son explication jette une lumière intéressante sur les quatre derniers degrés de la montée décrite plus haut. Dans ses *Révisions* saint Augustin dit en effet : ... l'homme doit d'abord être rendu à lui-même, afin de partir de ce degré, de s'élever et de monter jusqu'à Dieu, comme a fait l'enfant prodigue lorsque, après être rentré en lui-même, il a dit : Je me lèverai et j'irai vers mon père». C'est pourquoi j'ai parlé de la sorte⁷⁰). Sans le *pulchre ad pulchrum* et in *pulchro* de la vie morale, le *pulchre ad pulchritudinem* et *apud pulchritudinem* de la contemplation, terrestre et céleste, est impossible. Constatons avec satisfaction que l'Augustin âgé approuve encore les choses les plus profondes que le jeune Augustin avait pensées en 387/388.

D.5. Beaucoup plus tardif est l'ouvrage de saint Augustin sur *La vraie religion*, le *De Vera religione*. Je rappelle que c'était sa dernière publication avant son ordination sacerdotale. Saint Augustin y explique, entre autres, qu'aux trois grandes passions — dont parle la Première Lettre de saint Jean en 2,16; Augustin se rappelle aussi le récit évangélique de la tentation au désert — un triple redressement s'oppose : « Tout ce qui est dans le monde est convoitise de la chair, convoitise des yeux, ambition du siècle ... ». Celui que la Parole de Dieu nourrit intérieurement ne recherche pas dans le désert de ce monde les plaisirs vils ; celui qui n'a pas d'autre maître que le Dieu unique ne cherche pas sur la montagne, c'est-à-dire dans la grandeur terrestre, à se mettre en valeur ; celui qui s'attache à la contemplation sans fin de l'immuable Vérité ne se sert pas du sommet de son corps, c'est-à-dire de ses yeux physiques, afin de se jeter dans la connaissance des choses temporelles et de moindre valeur. Pourtant, même ces trois grandes passions sont ainsi capables de rappeler à l'âme *son ancienne beauté*, qu'elle avait perdue⁷¹). La triple

⁶⁹) Retr. I, 8, 3 : ... uideor dicere potius debuisse : redderem deo. cui me maxime debeo ... Quod ergo dixi, cui me maxime debeo, ad homines retuli : magis enim mihi me debeo, quam hominibus ceteris, quamuis deo magis quam mihi. — PL 32, c. 594 ; CSEL 36, p. 36.

⁷⁰) Ibid. : Sed quoniam prius sibi ipse homo reddendus est, ut illis quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad deum, sicut filius ille minor prius reuersus est ad semetipsum, et tunc ait : Surgam, et ibi ad patrem meum ; ideo sic sum locutus.

⁷¹) Vera rel. 38 (71) - 39 (72) : ... quisquis intus dei uerbo pascitur, non quaerit in ista eremo uoluptatem, qui uni deo tantum subiectus est, non quaerit in monte, id est in terrena

passion a l'avantage de faire désirer un triple redressement et de raviver une salubre nostalgie de la beauté intérieure que l'homme avait dans son état d'innocence.

D.6. Ces quelques textes du jeune Augustin sur la beauté intérieure de l'«homme moral» sont tous restés d'une très grande généralité. Nous arrivons maintenant au tout dernier ouvrage de saint Augustin prêtre. Il a dû être consacré évêque peu de temps après avoir entrepris cet écrit. Il s'agit de son opuscule sur *Le mensonge*, le *De Mendacio*. Comme généralement dans les textes d'Augustin évêque, cités dans notre premier article, saint Augustin y parle de la beauté d'une vertu précise, ici de celle de la foi. Si quelqu'un préfère la *beauté* véridique de la foi, écrit-il, non seulement à l'or, à l'argent, aux pierres précieuses, aux charmants domaines, mais encore à toute vie temporelle et à tout bien du corps, je ne sais si quiconque pourrait raisonnablement dire de lui qu'il se trompe⁷²).

E. En guise d'Epilogue, je voudrais poser la question de savoir si, comparant le jeune Augustin avec le pasteur d'Hippone, on constate une continuité, une rupture ou une évolution.

L'évêque Augustin nous a dit que l'objet de l'amour est le beau, le beau dont l'unité, l'harmonie, est le trait essentiel. Or la première partie de cet article a démontré que ces idées de l'évêque se trouvaient déjà chez le jeune auteur chrétien, voire chez le jeune Manichéen qui rédigeait un ouvrage sur *Le Beau et le Convenant*, son *De Pulchro et Apto*.

Dans le contexte de la *philo-calie*, nous avons constaté que le jeune Augustin pensait déjà que l'amour de la beauté et l'amour de la sagesse sont identiques. Ici également, il y a continuité, et non pas rupture, entre le jeune auteur et l'évêque.

Quant à la *philo-calie* elle-même, il ne s'agissait pas de l'amour de la beauté en général, mais du fait de chérir un certain savoir-vivre élégant et raffiné. Le jeune Augustin y voyait, comme d'ailleurs dans la culture scolaire, une étape vers l'amour de la Beauté divine. Dans les *Confessions*

elatione iactantiam. Quisquis aeterno spectaculo incommutabilis ueritatis adhaerescit, non per fastigium huius corporis, id est per hos oculos praecipitur, ut temporalia et inferiora cognoscat. Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis uitiis potest? — PL 34, c. 153-154; CCL 32, p. 234.

⁷²) Mend, 20 (41): ... si quisquam ... fidei ueridicam pulchritudinem non solum auro et argento et gemmis et amoenis praediis, sed et ipsi uniuersae temporali uitae omnique corporis bono praeponeret, nescio utrum sapienter a quoquam errare diceretur ... — PL 40, c. 515; CSEL 41, p. 461-462.

saint Augustin affirme précisément que ses ouvrages de jeunesse, tout en servant déjà le Seigneur, respiraient encore l'école d'orgueil, avec l'essoufflement, pour ainsi dire, du coureur pendant la pause⁷³). Il attendait trop de tout cela, dans le cadre du *salut*. Cela ne veut pas dire qu'il aurait refusé plus tard d'assumer les services que la culture savait rendre.

Enfin, comme l'évêque Augustin, le jeune penseur admirait la beauté du bon comportement moral. S'il y a ici une différence entre les deux Augustins, ce serait entre le caractère global et général de cette beauté morale chez le jeune penseur, et la présentation beaucoup plus fragmentée — beauté de la charité, beauté de la foi, etc. — que l'évêque en donne. Mais je ne suis nullement sûr qu'il s'agisse là d'une rupture ou d'une évolution. Si l'Augustin de Cassiciacum avait été amené à écrire déjà un premier *De Mendacio*, par exemple, il aurait presque certainement parlé de la laideur du mensonge et de la beauté de la droiture. Si, dans ses œuvres de jeunesse, il est resté dans des généralités en traitant, par exemple, du *pulchre ad pulchrum* et *in pulchro* du comportement moral, c'est à cause de la généralité de ses sujets.

Somme toute, je suis surtout très impressionné par la continuité entre le jeune Augustin et l'évêque d'Hippone dans le domaine de l'amour de la Beauté.

L.M.J. VERHEIJEN, O.S.A.

⁷³) Conf. IX, 4 (7): *Ibi quid egerim in litteris iam quidem seruientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te; quae autem cum absente Nebridio, testantur epistulae.* — PL 32, c. 766; CCL 27, p. 136.

Regimen und Homo Primitivus

Die Pädagogik des Ägidius Romanus*

5. Kapitel Die Lebensstufen

1. Die inhaltliche Bestimmung der Lebensstufen

In den der Analyse verbleibenden Kapiteln II, 2, 15-17 widmet sich Ägidius den Bestimmungen der Korrelation von Wachstumsstand des Kindes und erzieherischer Einflußnahme, was zeigt, daß das Schlagwort vom «Kindgemäßen» wohl zu allen Zeiten eine pädagogische Banalität war. Die Empfehlungen werden in drei zeitliche Phasen aufgegliedert: von der Geburt bis zum siebten Jahr (Kap. 15), vom siebten bis zum vierzehnten Jahr (Kap. 16) und vom vierzehnten Jahr ab folgend (Kap. 17). Sie werden erstes, zweites und drittes Septennium genannt und stellen lediglich ideale Perioden dar, von denen Ägidius sagt, daß sie sich in der Realität nicht immer erfüllten, denn ein Junge von zwölf Jahren könne körperlich kräftiger sein als einer von sechzehn: «Ideo quia de talibus punctualem regulam dare non possumus, aliqua relinquenda sunt iudicio paedagogi, qui debet pueros instruere, ut possint huiusmodi tempus anticipare et prolongare, ut ei videbitur expedire» (331). Entsprechend muß auch das Ende des dritten Septenniums nach den persönlichen Besonderheiten des Schülers abgeschätzt werden, es kann zwischen dem 21. und 27. Lebensjahr liegen (338).

Wenn auch die formalen Zeitgrenzen relativiert werden, so geht es doch um drei unterschiedliche Zeiträume, die eine jeweils andere pädagogische Behandlung verlangen. Dieser Forderung liegt eine anthropologische These zugrunde, derzufolge der Mensch eine Harmonie von drei Dimensionen darstellt: «Nam homo prima diuisione diuiditur in animam, et corpus. Anima vero, tanquam potentias principales, habet intellectum, et appetitum» (331). Sie sind nicht alle im Augenblick der Geburt vorhanden, sondern wachsen dem unreifen Menschen im Laufe von langen Zeiträumen, idealerweise in 3×7 Jahren, zu: «Nam sicut corpus est generatione prius anima, quia prius corpus organizatur et

*) Siehe *Augustiniana* 32 (1982), 137-188, 348-391.

formatur, et postea illi anima infunditur ...» (332). Ägidius bezieht sich an dieser Stelle auf Aristoteles (*Politik* 8, 300), der noch deutlicher spricht: «Ferner, da Seele und Leib zwei Dinge sind und in der Seele zwei Teile, der vernunftlose und der vernunftbegabte, und diese nun wieder zwei Verhaltensweisen zeigen, das Streben und das Erkennen, so ist ebenso der Körper seinem Werden nach früher als die Seele, und das Vernunftlose früher als das Vernunftbegabte. Das zeigt sich so: Zorn und Wollen und ebenso das Begehren hat das Kind von Geburt an, die Überlegung und der Geist kommen aber erst mit fortschreitendem Alter». Aber mindestens ebenso nah steht dieser Ausführung der Schöpfungsbericht der Genesis. Es erweist sich an der pädagogischen Aufgabenverteilung, daß der Mensch als unvollkommener, als nur Körperhafter, auf die Welt kommt. Nach sieben Jahren zeigt sich sein Begehren und nach abermals sieben Jahren seine Geisteskraft. Im ersten Septennium hat die Pädagogik nur die Körperpflege des Kindes als Feld: «Nam in primo septennio ... principaliter est insistendum quomodo habeant bene dispositum corpus. Nam quia in primis septem annis pueri quasi omnino carent rationis vsu, nec commode assuesci poterunt ad opera virtutum, nec ad scientificas considerationes. Si enim aliquid illo tempore addiscere possunt, hoc est idiomata vulgaria» (334).

Vom ersten zum zweiten Septennium macht das Kind eine grundlegende Wandlung durch. Es zeigt sein Begehren und auch die Anfänge des Vernunftgebrauchs. Jetzt kann die Erziehung eigentlich erst beginnen: «Sed à septimo usque ad quartumdecimum quia iam incipiunt habere concupiscentias aliquas illicitas, et aliquo modo (licet imperfecte) incipiunt participare rationis vsum, ideo in illo tempore non solum curandum est quomodo habeant perfectum corpus, sed etiam quomodo habeant ordinatum appetitum» (334).

Mit Beginn des dritten Septenniums erscheint das Kind noch einmal verwandelt. Es verfügt über die nötigen geistigen Fähigkeiten zum wissenschaftlichen Unterricht: «Sed à quartodecimo anno, quia tunc perfectius participare incipiunt rationis vsum, non solum curandum est quomodo habeant bene dispositum corpus, et bene ordinatum appetitum, sed etiam quod sint prudentes, et quod habeant bene illuminatum intellectum. ex tunc enim addiscere possunt non solum grammaticam ... vel dialecticam ... vel practicam musicae ... : sed possunt instrui in illis scientijs, ad quas sciendas oportet recurrere ad intellectum rerum, et per quarum cognitionem possumus fieri sapientes et prouidi» (334).

Die Reihenfolge von Körperbildung, Gewissensbildung und geisti-

ger Bildung folgt den natürlichen Wachstumsprozessen. Ägidius sagt, es brächte keinerlei Nutzen, etwa erst den Unterricht abzuhalten und dann die Sittsamkeitserziehung zu beginnen. Die Kinder seien im zweiten Septennium so sehr von ihren Leidenschaften beherrscht, daß sie für die Themen der moralischen Wissenschaften keine aufmerksamen Zuhörer wären: «In aetate nimis puerili, quae durat usque ad decimumquartum annum, tales scientiae non sunt proponendae illis: sed à decimoquarto anno ultra si iuuenes se refraenent ne passiones et lasciuias insequantur, efficiuntur dispositi ut sunt sufficientes auditores moralium, per quae se et alios gubernare cognoscant» (337f).

Die Pädagogik muß sich auf die natürlichen Veränderungen des Kindes einstellen, indem sie sich selber von Lebensstufe zu Lebensstufe ändert: «In primo ergo septennio post receptionem baptismatis et sacramentorum Ecclesiae, intendendum est principaliter quasi circa vnum, vt circa bonam dispositionem corporis. Sed in secundo septennio, vt à duodecimo (?) anno vsque ad quartumdecimum, est quasi intendendum principaliter circa duo, vt circa dispositionem corporis, et circa ordinationem appetitus. Sed in tertio septennio, ut à quartodecimo anno et deinceps, intendendum est circa tria, vt circa bonam dispositionem corporis, circa ordinationem appetitus, et circa illuminationem intellectus» (335). So hat also die Erziehung in jeder Wachstumsstufe ein im Vergleich zur vorhergehenden erweitertes Aufgabengebiet. Das dem Kind neu zugewachsene Element wird zum Hauptthema der Erziehung. Daneben werden die bereits existierenden Dimensionen differenziert und intensiviert weitergeformt. Dies nun wird in den Kapiteln II, 2, 15-17 dargelegt.

2. Die ersten drei Septennien

Im ersten Septennium beschränken sich die pädagogischen Aktionen auf Diätetik und Gymnastik. Sechs Punkte werden aufgezählt, die von Aristoteles (*Politik* 7, 303f) übernommen sind. Das Essen soll aus weichen und feuchten Speisen bestehen, vorzugsweise aus Milch, da der zarte Körper sie leichter in Nahrung umwandeln könne. Wenn man eine Amme braucht, soll sie der Mutter gleichen, da zwischen der Zusammensetzung der Muttermilch und dem Kind, das damit genährt werden soll, eine Korrespondenz zu bestehen scheint, die dem Kind durch die Wahl der Zieh Mutter erhalten bleiben sollte. Ägidius erwähnt nicht, aus welchen Motiven Aristoteles die Milchernährung lobt: daß sie nämlich

einer kriegerischen Haltung förderlich sei. Die Kinder im Milchalter sollen keinen Wein trinken, da dieser Krankheiten bis hin zur Lepra zu verursachen scheint. Die Kleinen sollen zur Förderung der Gesundheit an Kälte gewöhnt werden, die die Glieder stärkt und so in Hinblick auf spätere militärische Strapazen eine Abhärtung bringt. Jedoch darf diese Behandlung nicht übertrieben werden, so wie Aristoteles berichtet, daß einige Barbarenvölker ihre Kinder in kalten Flüssen baden. Grundsätzlich soll von allem, was hier gesagt wird, gelten, daß es mäßig und mit allmählicher Steigerung und mit Rücksicht auf die persönlichen Gegebenheiten geschehen soll. Auch die Bewegung trägt zur Gesundheit bei. Sie kräftigt die Knochen, macht den Körper beweglich, fördert durch angeregte Verdauung das Wachstum und verhindert, daß sich die Kinder an die Faulheit gewöhnen. Da man aber fürchten muß, daß die zarten Glieder von der Gymnastik überbeansprucht werden könnten, soll man nach dem Rat des Aristoteles Instrumente machen, «in quibus pueri vertantur, et moueantur» (330). Die Kinder sollen mit Spielen, Geschichten und Liedern unterhalten werden. Dadurch lernen sie schon «innocuas delectationes» kennen und gewöhnen sich nicht an einen Zustand des Nichts-Tuns und der Trägheit. Hinter den *historias* (328) und *fabulas* (330), die erzählt werden sollen, darf man wohl biblische Geschichten und Heiligenlegenden vermuten⁶⁶). Bezüglich des Weinens scheint ein Mißverständnis des Aristoteles durch Ägidius vorzuliegen. Während jener ein Verbot des Weinens für unsinnig hält, weil das Schreien wie das tiefe Atemholen das Wachstum fördere, sagt dieser, daß das Weinen unterdrückt werden müsse, weil das Anhalten des Atems die Körperkräfte vermehre.

Das Hauptthema des zweiten Septenniums ist die Sittenbildung: Ägidius stellt fest, daß Aristoteles der Erziehung der Kinder «ad virtutes et ad obseruantiam legum utilium» (332) in dieser Zeit die Priorität einräumt.

An der angegebenen Stelle liest man (*Politik* 5, 227): «Wichtiger als alles Gesagte für die Erhaltung der Staaten, und was von allen vernachlässigt wird, ist die Erziehung zur Verfassung. Denn auch die nützlichsten und von allen Bürgern einstimmig angenommenen Gesetze sind zwecklos, wenn die Bürger nicht an die Verfassung gewöhnt und in ihr erzogen sind ... Wenn ein einzelner da zügellos wird, so wird es auch der Staat».

⁶⁶) H.-I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957, 456.

Mit diesem Zitat verweist Ägidius noch einmal auf den politischen Charakter der Erziehungspflicht. Der Moralbildung kommt eine staatstragende Funktion zu. Bei der Beeinflussung des kindlichen Willens richtet sich der Pädagoge nach den ethischen Normen Enthaltbarkeit, Nüchternheit, Wahrhaftigkeit, Mäßigung. Im Einzelnen wurde dies anläßlich der Darstellung der Kapitel II, 2, 10-14 beschrieben.

Wenn auch die Erziehung zu guten Sitten den Hauptakzent während des zweiten Septenniums erhält, so soll doch die Schulung der Vernunft, die sich in Anfängen bemerkbar macht, nicht unterbleiben: «*Nam cum dicimus quod in secundo septennio principalius curandum est de ordinatione appetitus, quam de perfectione intellectus: non sic intelligendum est quod nullo modo curandum sit, quomodo habeant intellectum perfectum, sed quia à septimo anno quasi usque ad quartum-decimum annum iuuenes abundant in concupiscentijs, et deficiunt ab usu rationis, ideo principalius est insistendum circa ordinationem appetitus. quasi enim per totum secundum septennium pueri non addiscunt nisi verba: nondum enim sunt tanti intellectus, vt de ipsis rebus considerare possint*» (333).

Diese geringe Fähigkeit der Kinder zwischen sieben und vierzehn Jahren, mit der sie «nur Worte» lernen können, soll wohl gegen Ende des zweiten Septenniums dazu ausgenutzt werden, in die propädeutischen Fächer einzuführen: «*grammatica, que est scientia sermonicalis; et in logica, quae est magis modus sciendi quam sit scientia; et in practica musicali, quae consistit in quadam modulantiâ vocum*» (333). Die Körperbildung der ersten Lebensstufe soll in der zweiten mit strengeren Anforderungen fortgesetzt werden. Ägidius schlägt Übungen wie Ballspielen und Ringkampf vor. Vor militärischem Exerzieren wird nachdrücklich gewarnt. Die Glieder seien noch nicht hart genug und würden nur in ihrem Wachstum behindert (331f).

Im dritten Septennium gilt das Hauptanliegen der Pädagogik der intellektuellen Bildung: «*Nam quia à decimoquarto anno ultra incipiunt habere perfectum rationis vsum, vt dicebatur, ex tunc potest instrui non solum in grammatica ..., vel in dialectica ..., vel in practica musicae ...; sed etiam apti nati sunt vt instruantur in vltioribus scientijs*» (337). Die Körperbildung der dritten Lebensstufe ist so anzulegen, daß sie kriegerischen Strapazen gleichkommt, indem sie etwa Ringkampf und Reiten aufnimmt. Jedoch soll man beachten, daß das Maß des Exerzierens von der späteren Lebensstellung abhängen muß; die Soldaten und Ritter sollen erheblich mehr von diesen Aufgaben erfüllen als die zukünftigen

Herrscher, die ihre Geisteskraft pflegen müssen. Zu diesem Problem gibt II, 2, 18 Auskunft, das oben schon behandelt wurde.

Die Willensbildung hat im dritten Septennium hauptsächlich zwei Themen, die Beachtung von Bescheidenheit und Gehorsam und die sexuelle Enthaltsamkeit. Zum ersten meinen die Jungen, weil sie nun mehr Vernunft haben, seien sie würdig zu herrschen und weigern sich, sich den Eltern und Älteren zu unterwerfen. Dies ist aber solange nötig, als sie nicht «ad aetatem perfectam» (336) gekommen sind und als sie für ihre späteren Herrscherwünsche noch das Gehorchen lernen müssen, damit sie unter anderem später ihre Untertanen darauf verweisen können, daß sie selbst früher im Gehorsam vorbildlich waren. Zweitens werden sie durch die Geschlechtsreife sexuell heftiger erregt, so daß man darauf achten muß, daß sie sich nicht dem unerlaubten Genuß hingeben. Sie sollen entweder ganz enthaltsam leben oder sich in der Ehe mit einer Frau zufriedengeben.

Pseudothomas stellt die vorstehenden Fragen der Korrelation von Altersstufen und pädagogischer Spezifik nicht. Er erwähnt einzig die Pubertät (*adolescentia*) als besonderen Lebensabschnitt, den er als ungestüm, lüstern und vergnügungssüchtig charakterisiert (363-378/642-646). Man kann, da die Lebensstufentheorie eine große Popularität genoß — wovon das folgende Kapitel handeln wird — davon ausgehen, daß er sie gekannt hat, daß sie für ihn aber nicht bedeutsam war, da er sein Erziehungsgebäude nicht auf der Vernunft aufbaut, die den Menschen in seinem Handeln leitet, sondern auf dem Gehorsam gegen Gott. Es geht in seinem Entwurf allein um die Etablierung dieser Haltung, so daß Reifung und Vernunftprozeß für ihn ohne Interesse sind.

Aristoteles stimmt der Einteilung des Lebens in Siebenjahresphasen zu, fügt aber noch Zwischenstufen ein. Er spricht von einem ersten Lebensalter bis zu sieben Jahren, dem das erste und zweite Lernalter ab sieben, bzw. ab vierzehn Jahren folgen. Bereits ab fünf sollen sich die Kinder auf den Unterricht vorbereiten, indem sie lernen, «was es zu lernen gibt» (*Politik* 7, 306). Von sieben bis vierzehn Jahren sollen sie dann Gymnastik treiben, lesen, schreiben und die Grundfertigkeiten der Schulfächer beherrschen. Das zweite Lernalter, das die moralischen und politischen Tugenden zum Gegenstand hat, wird in zwei Phasen geteilt, vierzehn bis siebzehn und siebzehn bis einundzwanzig Jahre, wobei zuerst der irrationale Teil der Seele und später der Körper im Mittelpunkt des Interesses stehen. Im ersten Abschnitt wird Musik studiert und weitere Lernfächer, deren Beschreibung verlorengegangen ist, die aber

vermutlich Philosophie und Zeichnen umfaßten; im zweiten findet dann eine strenge Gymnastik zur Vorbereitung des Militärdienstes statt. Mit einundzwanzig Jahren ist die Grunderziehung beendet. Danach setzt die höhere Erziehung ein, die Muße und Glück zum Ziel hat⁶⁷⁾.

3. Die Definition des Menschen

Ägidius liefert mit dem Aufbau der Lebensstufen ein Wachstums-konzept, das einer besonderen anthropologischen Definition folgt. Es darf nicht biologisch, erst recht nicht evolutionistisch, gedeutet werden, sondern ist vor allem moralisch zu verstehen. Ägidius bezieht sich zur Gliederung der Kindheit auf Sieben-Jahres-Stufen (Septennien, Hebdomaden), fügt aber Variationen ein, die sich zum einen von den formalen Zeitgrenzen freimachen und statt dessen inhaltliche Wachstumsschritte formulieren, die sich zum anderen auf seine Hauptkategorie hin, die Vernunft, zentrieren. Er sagt, daß der Mensch idealerweise alle sieben Jahre seinen Reifungszustand ändere, doch könne es in der Realität erhebliche Abweichungen geben, so daß er die Ereignisse beschreibt, die den Pädagogen dazu berechtigen, den Schüler in die folgende Altersstufe zu setzen und eine entsprechend andere Pädagogik zu betreiben. Das wichtigste Wachstumsmerkmal ist die Beherrschung der Vernunft, die sich im Sprachvermögen ausdrückt. Der Gewinn der Sprache wird in drei Abschnitte gegliedert. Die erste Annäherung ist die Fähigkeit, «*percipere significationes verborum*» (328), die zweite, «*sermonum capaces*» (301) und die dritte, «*de (...) rebus considerare*» (333). Jeder dieser drei Zustände markiert in etwa je eines der ersten drei Septennien. Die Fähigkeit, geordnet reden zu können, ist teilweise schon in der ersten Lebensperiode feststellbar, seine Fundierung erfolgt in der zweiten; die Möglichkeit der Reflexion über die Dinge bildet die Zäsur zwischen der zweiten und dritten Lebensstufe und das Thema der letzteren.

Ein zweites Wachstumsmerkmal ist das Auftauchen des Begehrens, das gleichzeitig die Zäsur zwischen dem ersten und zweiten Septennium bildet: «*ex ipsa ergo connaturalitate concupiscentiae delectabilium, statim cum pueri sunt sermonum capaces, sunt instruendi ad bonos mores*» (301).

Zur Benennung der einzelnen Lebensabschnitte des Kindes verwendet Ägidius die Begriffe *infans*, *puer* und *iuuenis*. Diese Reihe erinnert

⁶⁷⁾ C.R. Lord, *Aristotle's Theory of Education*, Ann Arbor, Michigan, 1975, 40-50.

noch an die traditionelle Einteilung, wie sie Isidor von Sevilla bezeugt. In seinen *Etymologiarum libri XX* zählt er sieben Altersstufen auf, die das ganze Menschenleben umfassen, und die mit *infantia*, *pueritia*, *adulescentia*, *iuventus*, *gravitas*, *senectus* und *senium* bezeichnet sind⁶⁸). Jedoch zeigt eine genauere Analyse, daß Ägidius die gesamte Zeit des Menschen in drei Abschnitte teilt, deren Bezugspunkt das Maß an Vernunft ist. Er unterscheidet den vernunftlosen, den mindervernünftigen und den vollkommen vernünftigen Menschen, denen man die Begriffe *infans*, *puer* (oder *iuuenis*) und *homo* applizieren kann. *Infans* wird ausschließlich auf die Kinder der ersten Altersstufe angewendet. Es bezeichnet das vernunftlose Wesen. «*Infantes enim, cum eis à matre vel à patre proponuntur aliqua credenda, non quaerunt ratione dictorum, qui vsum rationis non habent...*» (298).

Die etymologische Ableitung von *infans* zeigt die Verschränkung von Vernunftlosigkeit und Sprachlosigkeit: «*Infans dicitur homo primae aetatis, dictus autem infans quia adhuc fari nescit, id est, loqui non potest; nondum enim bene ordinatis dentibus, minor est sermonis expressio ... prima aetas, infantia, est pueris nascentis ad lucem, quae porrigitur in septem annis*»⁶⁹).

Die mangelhafte Ordnung des Gebisses ist sicher nur ein sekundärer Erklärungsversuch für die Sprachlosigkeit; der entscheidende Grund für die geringe Ausdruckskraft liegt in der Abwesenheit der Vernunft, wie der zweite Teil der Definition auch angibt.

Der Begriff *infans* kommt bei Ägidius nur im zitierten Satz vor. Er drückt klar den Zustand der völligen Vernunftlosigkeit aus. Die dazugehörige Phasenbezeichnung *infantia* bezieht sich jedoch nicht nur auf die Zeit, in der der Mensch *infans* genannt wird, sondern auf den gesamten Reifungsvorgang, der mit dem Wechsel vom Kind zum Erwachsenen abgeschlossen ist. Das zeigt sich daran, daß die Inhalte der Pädagogik, Religion, Sittsamkeit und Wissenschaft, die zu verschiedenen Zeitpunkten angesetzt werden, alle «*ab ipsa infantia*» begonnen werden sollen. Spätestens im dritten Septennium gesteht Ägidius dem Kind einen Gebrauch der Vernunft zu, wenn auch eingeschränkt. Er ist die Voraussetzung für das Studium. Und selbst für diese Zeit wird nicht nur «*ab*

⁶⁸) Isidor von Sevilla, *Etymologiarum libri XX*, 3 in: Migne, *Patr. lat.*, Bd. 82, Paris 1850.

⁶⁹) Isidor von Sevilla, *Etymologiarum libri XX*, XI, 2, §§ 9 und 2, in: Migne, *Patr. lat.* Bd. 82, Paris 1850.

ipsa infantia» verwendet, sondern stärker noch: «*ab ipsis cunabulis*» (305). Die Metonymie, die die Hilflosigkeit herausstreicht, und dazu noch in einer fortgeschrittenen Lebensperiode, macht deutlich, daß Ägidius von hauptsächlich zwei Wesenszuständen des Lebens ausgeht, der Sprachlosigkeit (*infantia*), was der Vernunftlosigkeit gleichkommt, und der Vernünftigkeit, der Mündigkeit des Menschen. Zur Verdeutlichung spricht er auch von *aetas primitiua*, dem Alter der abwesenden und minderen Vernunft, und *aetas perfectionis*, dem Alter der vollkommenen Vernunft.

In der Zeit, in der der Mensch nicht mehr *infans*, aber noch nicht *homo* (*perfectus*) ist, werden *puer*, *puella* und *iuuenis* als Namen gebraucht. Zunächst scheint es, als hätten *puer* und *iuuenis* einen unterschiedlichen Bezug, *puer* nämlich zur zweiten und *iuuenis* zur dritten Lebensstufe: «*In aetate ergo nimis puerili, quae durat vsque ad decimumquartum annum, tales scientiae non sunt proponendae illis: sed à decimoquarto anno vltra si iuuenes se refrænent ...*» (337). Diese Trennung erinnert noch einmal an die alte Einteilung, von der Isidor berichtet. Ägidius hält sie aber nicht ein. *Puer* und *iuuenis* sind für ihn Synonyme, die für alle drei Stufen verwendet werden. Für die erste: «*Nam pueri statim delectantur, cum incipiunt suggere mammas*» (301); «*iuuenes ergo vsque ad septennium alendi sunt mollibus*» (328). Für die zweite: «*... instruendi sunt pueri ad bonos mores*» (301); «*Qualiter circa loquelam ... instruendi sunt iuuenes*» (314). Für die dritte: «*... à quartodecimo anno assuescendi sunt pueri ad labores fortes*» (335).

Von den Namen *pueri* und *iuuenes* werden die Phasenbezeichnungen *pueritia* und *iuuenilis aetas* abgeleitet. Letztere nimmt einmal zur zweiten Altersstufe Bezug: «*In iuuenili aetate sunt pueri instruendi ad bonos mores*» (302). Erstere taucht im Zusammenhang der ersten Altersstufe auf, als vom Kältetraining die Rede ist (329). Vermutlich meint *pueritia* die letzte Phase des ersten Septenniums, wo sich auch durch die Fähigkeit, Sprache zu verstehen, der bevorstehende Wechsel des Menschen in die nächste Lebensphase ankündigt.

Es finden sich schließlich noch zwei Begriffe, die wahrscheinlich die Zäsuren zwischen den einzelnen Lebensabschnitten markieren, *puerilitas* und *pubescentia*. Ab der *puerilitas* sollen die Kinder zur Sittsamkeit erzogen und vor allem die Mädchen zur Schweigsamkeit angehalten werden. Da für beide die Sprachfähigkeit logische Voraussetzung ist, die wiederum den Wechsel vom ersten zum zweiten Septennium markiert, wird *puerilitas* diesen Bruch darstellen: «*... possumus autem quadruplici*

via venari, quod ab ipsa puerilitate instruendi sunt pueri ad bonos mores» (301). Ein Analogon dazu ist pubescentia, das den Eintritt in die dritte Altersstufe kennzeichnet: ... quòd vsque ad pubescentiam, idest vsque ad decimumquartum annum leuiora quaedam exercitia sunt assumenda» (332).

Eine übergreifende Bezeichnung für «die Jungen», die auch häufiger ist als die Kategorien der Altersstufen, ist filii, bzw. filiae, die Kinder, die unmündigen Menschen.

Das Wachstum des Kindes vollzieht sich nach Ägidius' Text also folgendermaßen: Das erste Septennium umfaßt die Phase der infantes und die der pueritia. Die infantes beherrschen die Sprache und die Vernunft in keiner Weise. Das erste Septennium endet mit der puerilitas, in der sich das Begehren und das erste Sprachvermögen zeigen. Das zweite Septennium wird auch als iuuenilis aetas bezeichnet. Es endet mit der pubescentia, welche das dritte Septennium eröffnet, für das keine besonderen Kategorien der Benennung existierten. Es zeichnet sich durch den «vollkommenen Gebrauch der Vernunft» und die Fähigkeit der Reflexion aus. Insgesamt werden die drei ersten Lebensphasen infantia oder aetas primitiua genannt, welche je nach persönlichen Bedingungen zwischen einundzwanzig und siebenundzwanzig Jahren endet. Dann hat das Kind seine Mündigkeit erreicht. Ägidius nennt sie die «Vollkommenheit», was an den Ausdruck «Volljährigkeit» erinnert. Dies ist die Zeit, in der der Pädagoge entlassen wird, die Fremdregierung aufhört und der Mensch in eigener Verantwortung sein Leben den ethischen Normen konform einrichtet. So ist das Leben im großen in die Primitivität und die Perfektion halbiert. Der Weg, um von einem Zustand zum anderen zu kommen, ist noch einmal geteilt, vordergründig in drei Septennien, letztlich aber in nur zwei Phasen, die Vernunftlosigkeit und die Mindervernünftigkeit. Der Wechsel von einem Zustand in den anderen wird als Geburt gefaßt: Im dritten Septennium die Kinder «apti nati sunt vt instruuntur in vltioribus scientijs» (337). Oder auch: «... efficiuntur dispositi vt sunt sufficientes auditores moralium» (337f).

6. Kapitel Zeitstruktur, Anthropologie und der Begriff der Erziehung

1. Der Erziehungsbegriff des regimen

Bevor die Zusammenhänge, die sich aus der Verschränkung der spezifischen Zeitauffassung mit anthropologischer Theorie und Erzie-

hungskonzepten ergeben, erläutert werden, soll der Erziehungsbegriff des ägidianischen Fürstenspiegels kurz rekapituliert werden.

Erziehung wird als *regimen* gefaßt. Dies ist aus der politischen Herrschaftsvorstellung abgeleitet, die das Ziel der Errichtung und Bewahrung einer bestimmten Situation pointiert, welche vom Einzelnen seine Einfügung in eine Harmonie fordert. Auf der subjektiven Ebene ist *regimen* die Herrschaft des Geistes über den Körper, der Vernunft über die Begierde. Der Machtkampf zwischen Gut und Böse vollzieht sich unablässig, ohne daß die beiden Pole in ihrer Qualität dynamisch gefaßt würden. *Regimen* enthält keine generatorische, sondern eine repetitive Intention. Der Mensch hat mittels seiner Hilfe die Möglichkeit, im steten Bemühen die geforderte Ordnung auszufüllen, nicht, sie zu verändern.

Die Pädagogik des *regimen* wird in zwei zeitliche und qualitative Phasen zerlegt, die Selbstregierung des Erwachsenen und die Fremdregierung des Kindes. Die Teilung ist Konsequenz der Vorstellung, daß das menschliche Leben in zwei unterschiedliche Abschnitte zerfällt, die *aetas primitiva* und die *aetas perfectionis*. Das Kind hat bis zur Volljährigkeit keine vollendete Vernunft, welche als das entscheidende menschliche Kriterium gewertet wird. Eine Erziehung im Sinne einer Selbstregulierung kann man von ihm nicht erwarten, so daß diese Aufgabe von einer Hilfsvernunft, dem Erzieher, übernommen werden muß. Die Kindererziehung trägt einen propädeutischen Charakter bezogen auf die eigentliche, die höhere Erziehung: sie schafft mit den guten Sitten allgemeine Dispositionen, die für den Habitus der Tugenden hilfreich sind; die meisten ihrer Erziehungsziele stehen mit den ethischen Forderungen an einen Erwachsenen in nur losem Zusammenhang.

Die Erziehung des Kindes ist von der Geburt bis zur Volljährigkeit dreimal eine andere, weil sich sein Wachstum auf drei verschiedenen Stufen vollzieht, auf denen es jeweils ein anderer Mensch ist. Der Wechsel von einer zur anderen Stufe wird als Geburt allegorisiert. Im ersten Lebensalter hat das Kind nur einen Körper und erhält eine Pflege, die Gesundheit und Kräftigung bewirken soll. Im zweiten Alter zeigt sich das Begehren, so daß der Wille unterwiesen werden muß; die Körperbildung wird differenziert fortgesetzt. Wenn es im dritten Alter die Vernunft zeigt, soll es intellektuell erzogen werden; Sittenbildung und Körperbildung werden weitergeführt.

2. Die zyklische Zeitstruktur

Im zurückliegenden Text wurde eine Denkstruktur beschrieben, die

ohne Entwicklungsvorstellung auskommt. «Entwicklung» bedeutet zweierlei. Sie ist eine zeitlich und räumlich nicht begrenzte Bewegung zu einem immer höheren Niveau hin, in der jede Situation als anders, als neu angesehen wird. Und die Reihen der Situationen sind kausal miteinander verbunden, der Ausgangspunkt der Bewegung enthält in der Regel alles, was später manifest wird; und das, was für die Zukunft geplant, gewünscht wird, muß in der Gegenwart fundamentierte werden.

Im Text des Ägidius begegnen stattdessen Sprünge, Stufen, in denen die Vorstellung des endlichen Raumes mit der Notwendigkeit des zeitlichen Verlaufs kombiniert ist. Dieser Entwurf ist, wie gleich noch deutlicher gezeigt wird, von der Wiederholung markiert, von der Identität. Der Sprung verdeutlicht, daß die Situationen nicht kausal, teleologisch aneinander gebunden sind.

Die Disziplin der historischen Anthropologie hat auf die Bedeutung der Zeitkonzeption hingewiesen. Die menschliche Biographie ist der nächstliegende Ort zu ihrer Erfahrung. «Jugend» und «Erziehung» sind Begriffe, die große temporale Anteile in sich bergen. Es wird nun betont, daß die Qualitäten von Zeit- und Raumerfahrung historisch verschiedenartig sind und davon abhängig auch Gesellschaftsstruktur und Rechtsvorstellung, Wahrnehmungsweise und Fragestellung des forschenden Geistes⁷⁰).

Im Folgenden soll nun das zyklische Zeiterleben, das von der Antike bis ins Mittelalter reichte, erläutert werden. Zu diesem Zweck werden Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin zitiert, soweit sie philosophische Betrachtungen zu dem Thema angestellt haben. Ihre Aussagen werden dann auf die Lebensstufentheorie bezogen, mit deren Hilfe das Zeitempfinden präzisiert werden kann. Schließlich werden die Ergebnisse auf die Pädagogik appliziert werden, wobei Ägidius als besonderer Zeuge angesprochen wird.

Aristoteles geht in der *Physikvorlesung* davon aus, daß das Prinzip der Bewegung, auch «Prozeß» genannt, die fundamentale Kategorie der Natur sei. Die Bewegung verweise auf Veränderung, an der die verstreichende Zeit feststellbar sei. Er fährt fort, daß «die Urform des Prozesses die Ortsbewegung und die fundamentale Ortsbewegung die Kreisbewegung» ist. «... auch die Zeit erfährt durch diese Bewegung ihre Meßbestimmung. Und diese Sachlage ist auch der Grund für die häufige

⁷⁰) A. Nitschke, Verhalten und Wahrnehmung, in: H.G. Gadamer, P. Vogler (Hrg.), Neue Anthropologie, Bd. 4: Kulturanthropologie, Stuttgart 1973, 123-149.

Redewendung, das menschliche Leben sei ein Kreislauf und ein Kreislauf sei auch das Entstehen und Vergehen aller übrigen Naturgebilde. Und dies eben deswegen, weil alles in seiner Struktur nach dem Maß der Zeit gegliedert wird und Ende und Anfang erfährt in einem periodischen, nach Art von Umläufen vorgestellten Prozeß. Auch die Zeit selbst wird ja als Kreislauf vorgestellt, was seinerseits seinen Grund darin hat, daß die Zeit das Maß für die Messung solcher Kreisläufe, solche Kreisläufe aber wiederum das Maß für die Messung der Zeit darstellen. Die Rede von der Kreisstruktur der Gebilde besagt also nichts anderes als eine Kreisstruktur der Zeit. Diese aber besitzt die Zeit deswegen, weil sie mittels der Kreisbewegung gemessen wird»⁷¹⁾.

Das erwähnte Meßinstrument ist die Himmelsdrehung. Die Erde wird gedacht als von konzentrischen Sphären umgeben, deren erste die Gestirne zeigt. Sie markieren die verlaufende Zeit und teilen sie in Perioden von Tagen, Jahreszeiten und Jahren. Eine bestimmte Konstellation zeigt jeweils den Neubeginn der entsprechenden Periode an. Das vorherrschende Moment dieser Beobachtung ist die Wiederholung. Sie charakterisiert den subjektiven Bereich, die einzelne Biographie, aber auch den objektiven, die Weltgeschichte. Denn man ist überzeugt, daß der Anfang der Welt sich immer wiederholt, wenn die Variation der Sternkonstellationen erschöpft ist. Damit ist ein Geschichtskonzept bestimmt, in dem sich etwa der Aufstieg und Fall von Troja immer wieder ereignen wird.

So vollziehen sich temporale und lokale Bewegungen auf dem Hintergrund von Unveränderlichkeit und Ruhe. In ihrer Verschmelzung drückt sich die Ewigkeitsvorstellung aus, die nicht mit dem Neuen rechnet. Das Symbol ihres Einklangs ist der Kreis, die Bewegungsfigur, die der Ruhe am nächsten kommt, denn er verweist mittels der Wiederholung auf Identität und Unveränderlichkeit. Er verkörpert die Vorstellung einer sympatischen Beziehung zwischen Gott und Welt, Vernunft und Geschehen, ewiger Ordnung und zeitlichem Wandel. Sein klassisches Emblem ist die Schlange, die sich in den Schwanz beißt.

Augustinus wendet sich gegen die griechische Geschichtsphilosophie. Er sagt von ihr: «Die Philosophen dieser Welt glaubten die Streitfrage nicht anders auflösen zu können oder zu sollen, als daß sie Zeitumläufe einführten und behaupteten, daß sich in der Natur der

⁷¹⁾ Aristoteles, Physikvorlesung, in: Werke, hrg. v.E. Grumach, Bd. 11, Berlin 1967, 200b12-224a16, S. 58-125, hier 123f.

Dinge stets das Gleiche erneuert und wiederholt habe, und daß auch fernerhin die kommenden und vergehenden Weltperioden unaufhörlich ihre Kreise ziehen würden, sei es daß diese Umläufe sich bei fortbestehender Welt abspielen, sei es daß diese Umläufe sich bei fortbestehender Welt abspielen, sei es auch, daß die in gewissen Zwischenräumen entstehende und vergehende Welt immer wieder dasselbe, als wär es neu, hervorbringt, was längst schon war und auch künftig sein wird». Das bedeutet, daß sich so «der gleiche Inhalt der Zeiten und der zeitlichen Geschehnisse wiederholt». Eine solche Überzeugung verstößt gegen den rechten Glauben: «Denn einmal nur ist Christus für unsere Sünden gestorben, auferstanden aber von den Toten stirbt er hinfort nicht mehr...»⁷²⁾.

Durch die Prophezeiungen der Bibel hat der Ablauf der Weltzeit eine lineare Struktur erhalten, da die markanten Ereignisse Schöpfung, Sündenfall, Menschwerdung Christi und Jüngstes Gericht einmalig sind. Die historische Zeit hat einen Anfang und ein Ende bekommen, damit ist für sie eine Wiederholung ausgeschlossen; ebenso für das Subjekt. «Denn wie könnte das eine wahre Glückseligkeit sein, auf deren Ewigkeit nie Verlaß ist, da die Seele ihr künftiges Elend entweder unwissend in Wahrheit nicht weiß, oder unglücklich in Seligkeit sich davor fürchtet? Wenn sie aber aus diesem Elend, ohne jemals dahin zurückkehren zu müssen, zur Seligkeit eingeht, geschieht ja in der Zeit etwas Neues, was kein zeitliches Ende hat»⁷³⁾.

Aber dennoch spricht auch Augustinus vom Kreislauf der Zeit. Es deutet sich darin an, daß der selige Zustand nach dem Weltgericht dem vorhistorischen gleichkommt, indem der Mensch wieder mit Gott vereinigt ist. Es wird im Folgenden manifest: Das Meßinstrument der Zeit ist nach wie vor die Himmelsdrehung. Die «Bemessung der Zeiträume, wie sie in gewohnter Weise die eigentliche Zeit bezeichnen, (nehmen) von der Bewegung der Gestirne ihren Ausgang, weshalb auch Gott, als er sie einsetzte, sprach: «Und sie sollen als Zeichen dienen und Zeiten, Tage und Jahre anzeigen (Gen. I, 14)»⁷⁴⁾.

Sonne und Mond kreisen um die Erde, die eine in immer gleicher Gestalt, der andere immer neu. Sie sind Metaphern des Lebens, eine für die Identität und eine für die Prozesse von Entstehen und Vergehen. Augustinus spricht von Wiederholung, die durch die Kreisbahn ausge-

⁷²⁾ Augustinus, Vom Gottesstaat, in: Werke, Bd. 4, Zürich 1955, 12, 14, 83-85.

⁷³⁾ Augustinus, Vom Gottesstaat, in: Werke, Bd. 4, Zürich 1955, 12, 14, 84.

⁷⁴⁾ Augustinus, Vom Gottesstaat, in: Werke, Bd. 4, Zürich 1955, 12, 14, 84.

drückt wird: «Nun liest man freilich im Buche Salomons, genannt der Prediger die Worte: «Was ist's, das geschehen ist? Eben das hernach geschehen wird. Was ist's, das man getan hat? Eben das man hernach wieder tun wird, und geschieht nichts Neues unter der Sonne. Geschieht auch etwas, davon man sagen möchte: «Siehe das ist neu»? Es ist zuvor auch geschehen in den langen Zeiten, die vor uns gewesen sind». ... Salomo spricht hier entweder von zuvor erwähnten Dingen, also den kommenden und gehenden Menschengeschlechtern, dem Kreisen der Sonne und dem Lauf der Gewässer, oder überhaupt von allerart Dingen, die entstehen und vergehen»⁷⁵⁾.

«Das Neue» wäre auch das bessere Leben. Durch die Dichotomie von irdischem Jammertal und Seligkeit im Gottesstaat ist es in die Zeitlosigkeit nach dem Weltgericht verlegt. Im Diesseits wird der Kampf zwischen Glaube und Unglaube bis zu dem Augenblick herrschen, wo Gott dank seiner Liebe die neue Qualität einführt. Die Verbesserung des Lebens auf Erden ist aufgrund der Enderwartung, der geschenkten Erlösung, nicht denkbar. Die Weltgeschichte ist eine Folge von Ereignissen, zwischen denen kein ursächlicher Zusammenhang besteht, die vielmehr von Gottes Vorsehung abhängen. Sie sind Variationen zur Regel, mit welcher der Mensch ihnen gegenüber Beständigkeit (*constantia*) zeigt, die zu allen Zeiten gültige Wirklichkeit betont. Er ist von Gott in einer Art geschaffen, die unveränderbar ist. Man erwartet kein Fortschreiten der menschlichen Gesittung. Die Kleriker nehmen die Kinder nicht deswegen ins Kloster, weil sie sie für «prägefähig» halten, sondern weil sie sie vom Diesseits abschließen wollen. Augustinus sagt, daß Gott «den Menschen in der Zeit geschaffen hat, nur dies eine Mal, aber nicht nach einem neuen und plötzlichen, sondern unwandelbaren und ewigen Ratschluß»⁷⁶⁾.

Augustinus' Betrachtungen über die Zeit richten sich auf das Verhältnis von *aevum*, *aeternitas* und *tempus*. Bis zu Nikolaus von Cues steht das Verhältnis von Zeitlichkeit zu Ewigkeit, das Problem der Dauer im Zentrum der Philosophie. Danach beginnen die Versuche, die Zeit unabhängig vom erkennenden Subjekt zu deuten, so daß sie ein abstraktes Schema der Mathematik wird. Für die objektive Dimension gilt seit Augustinus die Linearität, aber für die subjektive, für die intrakosmische, bleibt das zyklische Zeitschema, so wie es oben in den Zitaten beschrie-

⁷⁵⁾ Augustinus, Vom Gottesstaat, in: Werke, Bd. 4, Zürich 1955, 12, 14, 84.

⁷⁶⁾ Augustinus, Vom Gottesstaat, in: Werke, Bd. 4, Zürich 1955, 12, 15, 86.

ben wurde, bis ins 17. Jahrhundert erhalten⁷⁷⁾). Es ist von der Wiederholung geprägt, dadurch daß es «nichts Neues unter der Sonne» gibt. Die Konzepte von Entwicklung und Fortschritt sind unbekannt.

In den scholastischen Texten begegnen die Ausdrücke *profectus* und *proficere*, das Vorwärtsschreiten. Sie meinen die Näherung an ein Ideal, an eine nicht überschreitbare Grenze, sei es die Vollkommenheit mittels Erziehung, sei es die Vereinigung mit Gott. *Profectus* enthebt den Menschen den Anfeindungen des Lebens und überführt ihn aus dem Zeitlichen in einen überzeitlichen Zustand. Somit ist er kein geschichtlicher, sondern ein religiös bestimmter Begriff. Thomas von Aquin schreibt: «*Perfectio autem naturae est quae fuit in principio saeculorum. — Perfectio vero gloriae erit in fine saeculorum. — Et quia perfectio gratiae media est inter utramque, ideo Christus per quem gratia facta est, circa medium saeculorum venit*»⁷⁸⁾). Ägidius schreibt: «*Nam si pater debet praeesse filiis regaliter et propter bonum ipsorum: cum amare aliquod, idem sit quod velle ei bonum, pater debet praeesse filiis propter profectus ipsorum, et quia vult eorum bonum*» (292). Die Vollkommenheit, *profectus*, das Vorwärtsschreiten, bedeutet nicht den Fortschritt im Sinne einer zunehmend geistig-zivilisatorischen Qualifikation des Menschengeschlechts: «*perfectio non in annis, sed in animis*»⁷⁹⁾). Das Leben ist von der Erwartung des Weltendes geprägt. Der Einzelne hat die Aufgabe, sich auf das Gericht vorzubereiten, etwas Neues kann nicht entstehen. Und so muß die Zeit, die verläuft, in die Kreisbahn münden, die Rhythmen und Perioden der Natur wiederholen, die Identität der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft bezeugen.

3. *Der Kreislauf des Lebens*

Aristoteles, der das Zeiterleben adäquat für seine und die folgenden Epochen ausgedrückt hat, benutzte das Bild des Kreislaufs des menschlichen Lebens. Es war eine bevorzugte Vorlage ikonographischer Gestal-

⁷⁷⁾ W. Gent, *Die Philosophie des Raums und der Zeit*, Bonn 1926, 71-91.

⁷⁸⁾ Thomas von Aquin, *Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi* 3, 1, qu. 1, art. 4, ad 1, ed. M. Fabianus Moos, tom. 3 (Paris 1933) 27, zitiert nach: R. Koselleck, «*Profectus*» im Mittelalter und «*Fortschritt*» im religiösen Bereich der Neuzeit, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1972ff, II, 363-371, hier 364.

⁷⁹⁾ Paulinus von Aquileia, *Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis*, c. 43, in: *Migne, Patr. Lat.* Bd. 99, Paris 1864, 246A, zitiert nach R. Koselleck, «*Profectus*» im Mittelalter und «*Fortschritt*» im religiösen Bereich der Neuzeit, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1972ff, II, 364.

tung. Ariès bietet einen Vertreter dieses Genres aus einer lateinischen Kompilation des 13. Jahrhunderts, die im 16. Jahrhundert ins Französische übersetzt und unter dem Titel *Grand propriétaire des tous choses* veröffentlicht wurde⁸⁰). Die Darstellung trägt den Titel «Die Lebensalter» und zeigt eine Treppe auf halbrunder Basis, die von links zur Mitte ansteigt, nach rechts wieder abfällt und neun Stufen umfaßt. Sie bieten Raum für jeweils einen Mann und eine Frau, die während ihrer Bewegung über die Treppe älter werden und mit wechselnden Symbolen ihrer jeweiligen Altersstufe ausgestattet sind, einem Spielzeug, einem Brautschleier, einem Degen, einem Krückstock. Außerhalb der Treppe sind im Vordergrund drei weitere Paare postiert, die durch ihre Anordnung Anfang und Ende der Altersstufen zu einem Lebenskreis schließen. Links liegen Wickelkinder in einer Wiege, daneben stehen ein Junge und ein Mädchen mit einem Kreisel und einem geräderten Gestell (eines der instrumenta, die Ägidius empfiehlt, damit die Kinder das Laufen lernen, ohne daß ihre zarten Knochen verbogen werden?). Rechts sieht man ein Bett mit Greis und Greisin, auf die der Tod, ein Knochenmann mit Flügeln, einen Pfeil abschießt.

Die Aufteilung in solche Lebensalter, die auf der Treppe stehen und solche, die sich außerhalb befinden, verdeutlicht, daß alle zwölf Phasen das menschliche Leben konstituieren, daß aber nicht alle im gesellschaftlichen Blickfeld stehen. Wenn man den Altersstufen eine Dauer von je sieben Jahren unterlegt, wie es von Ägidius bekannt ist (über die Arithmetik dieser Stufenkonzepte wird unten noch mehr zu sagen sein), dann beginnt das Leben, gemäß der sozialen Optik, mit dem heiratsfähigen Alter von 14 Jahren, dem dritten in der subjektiven Biographie, aber der ersten Stufe in der kollektiven Betrachtung. Es hat seinen Zenith auf der fünften Stufe, im siebten Alter, in den Jahren 42 bis 49. Am Scheitelpunkt des Treppenbogens zeigt sich der Höhepunkt des menschlichen Lebens, die Phase der vollen Entfaltung aller körperlichen und geistigen Kräfte. Hier steht der vollkommene Mensch. Ägidius nannte ihn den homo perfectus in der aetas perfectionis. Er ist aus allen anderen Altern hervorgehoben, die von ihm durch mehr oder weniger große Distanz getrennt sind. Ihre geringere Vollkommenheit, bzw. ihre größere Primitivität läßt sie auf der Treppe immer tiefer unter das Zenith sinken, bis sie sich sogar außerhalb, auf der Ebene der Treppenbasis, befinden. Sie sind gleichsam seine Antipoden. Die Kinder bis zu 14 Jahren und die

⁸⁰) Ph. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1976, im Bildteil.

Greise in der Agonie stehen auf demselben moralischen und geistigen Niveau, in der zum homo perfectus entgegengesetzten extremen Primitivität. Sie sind gleichzeitig das memento, das darauf verweist, wie labil die Position im Zenit ist. Der vollkommene Mensch hat das höchste Niveau der menschlichen Existenz erreicht, eine Grenze, die ihn aufhält und ihn im Fortgang seines Lebens zum Abstieg zwingt. Er kehrt zum Ausgangspunkt, der Primitivität, zurück. Die anthropologischen Theorien vor der Moderne definierten den Menschen als imago Dei. Das findet bei Ägidius noch lebhaften Ausdruck, indem er den Besten, den König, als semideus bezeichnet. Der Mensch unterschied sich vom Tier durch seine Geisteskraft, durch sie war er Gott verbunden, ihm stand er im idealen Zustand der Vollkommenheit am nächsten, am höchsten im menschlichen Lebenskreis. Zu diesem Punkt stieg das Leben an; ihn überschreitend fiel es wieder zurück. Beginn und Ende der Bewegung wurden ausgeklammert. Die Jüngsten und die Ältesten erwiesen gegenüber dem Perfekten eine so große Unzulänglichkeit, daß sie nicht zählten, im vollen Sinn unserer Redensart. Sie wurden im allgemeinen Bewußtsein nicht beachtet, sie waren keine vollständigen Menschen, so wie wir heute zu einem Kind sagen, es sei «eine halbe Portion».

Das Kind war im öffentlichen Bewußtsein nicht präsent, weil es als primitiver Mensch galt, der von der am Ideal orientierten Gesellschaft nicht bedacht wurde. Bei seiner Geburt war es wohl als Gattungswesen menschlich, aber es verfügte nur über einen Körper. Nichts deutete darauf hin, daß es Beziehung zum Menschenideal hätte. Es mußte sich erst im Laufe seines Lebens erweisen, daß es auch ein Begehren hat, dann wurde ihm ein neuer Platz zugewiesen, die zweite Altersstufe. Erst dann, wenn es auch die dritte, die entscheidend menschliche Dimension vorwies, die Vernunft nämlich, näherte es sich dem Menschsein im strengen Sinn. Es wurde zurechnungsfähig und erhielt wieder einen neuen Platz, die dritte Altersstufe. Nun war das Kind als Mensch komplett. Erst indem es mündig wurde, wurde es als Mensch angesehen. Diese Interpretation wird von einer Übersetzungsbesonderheit in einem Anstandsbuch des 17. Jahrhunderts unterstützt. Der Satz: «si puer prout decet vixit» wird wiedergegeben mit: «wenn das Kind als Mensch gelebt hat», statt wörtlich: «wenn das Kind, wie es sich gehört, gelebt hat»⁸¹). Martin Rang hat den Sachverhalt in der Formel ausgedrückt, daß die alten Anthropologielehren den Menschen «von oben» definierten, von

⁸¹) Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit, München 1976, 198.

seiner höchsten Fähigkeit her⁸²). Demgegenüber muß das Kind in einer marginalen Position stehen. Die moderne Anthropologie begreift den Menschen «von unten», aus seinen niederen Potenzen, die zur Entwicklung geeignet sind und gerade darin das humane Charakteristikum demonstrieren.

Das Bild der Lebensalter zeigt, in welcher Weise das Leben als zyklisch empfunden wurde. Die subjektive Biographie beginnt mit der Geburt, steigt zur Höhe an, fällt wieder ab und endet mit dem Tod. Die Nachbarschaft von Tod und Geburt bedeutet, daß das Kreisen viel mehr mit einem kollektiven Akzent als mit einem persönlichen interpretiert wird. Der Tod ist das Reservoir des Lebens, aus dem wieder eine Bewegung emporsteigt und so die Interpretation wiederholt. Auf den einzelnen Altersstufen übernimmt der Mensch die jeweils herrschende Symbolik: das Spielen, das Heiraten, das Fechten, das Ratgeben. Er durchläuft die Stationen einer allgemeinen vita und garantiert die Dauer der Ordnung. Der Kreis ist das Bild der Generationenfolge. Der Junge rückt an den Platz, den der Alte verlassen hat; er nimmt dessen Anforderungen in seinen Lebenssinn auf. Er ist der Platzhalter, den Ägidius im Eltern — Kind — Verhältnis beschreibt: ein abgetrenntes Teil, dessen Identität völlig im Ganzen aufgeht. So ist jeder Stellvertreter des Vorhergehenden, seine Wiederholung.

Inwieweit sich der Kreislauf im persönlichen Erleben darstellt, schildert der Text des *Grand Propriétaire*, der nicht auf die zwölf Stufen des Bildes eingeht, sondern in direkter Folge «klassischer» Lehren von 7 × 7 Jahren des Lebens spricht. «Die erste Altersstufe ist die Kindheit, die die Zähne einpflanzt, und es beginnt diese Altersstufe, wenn das Kind geboren ist und dauert bis zu sieben Jahren, und in diesem Alter wird das, was geboren ist, das Kind genannt, was soviel besagt wie: nicht sprechend, weil es doch in diesem Alter nicht recht sprechen und auch die Worte noch nicht ordentlich bilden kann, denn es hat noch keine wohlgeordneten und gefestigten Zähne, wie Isidor und Konstantin sagen». ... (Es folgen die zweite und dritte Altersstufe, pueritia und adolescentia.) «Darauf folgt die Jugend, die die Mitte zwischen den Altersstufen hält, und gleichwohl steht der Mensch dann in der Blüte seiner Kraft, und es dauert dieses Alter laut Isidor bis zum fünfundvierzigsten Lebensjahr; oder auch bis zum fünfzigsten, wie andere meinen. Diese Altersstufe heißt Jugend, weil sie die Kraft besitzt, sich und

⁸²) M. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen 1965, 49ff, 55f, 261.

anderen zu helfen, hat Aristoteles gesagt». ... (Es folgt die fünfte Alterstufe, die Reifezeit.) «Auf diese Altersstufe folgt das Alter, von dem einige meinen, daß es bis zum Tod nicht aufhört. Das Alter wird von Isidor so genannt, weil die Leute dann wieder klein werden, denn die Alten sind nicht mehr wie früher bei Verstand und reden im Alter dummes Zeug ... Der letzte Abschnitt des Alters heißt auf lateinisch senies, und im Französischen gibt es dafür keinen anderen Namen als Alter ... Der Greis ist voller Husten, Auswurf und Schmutz. Bis er dann zu Staub und Asche wird, daraus er genommen ist»⁸³).

4. Die anthropologische Lehre der Lebensstufen

Das bei Ariès gezeigte Bild der «Lebensalter» zeigt zwölf Stufen, aber der Text, in dem Isidor von Sevilla zitiert wird, nennt nur sieben. Der erste bekannte Entwurf der Lebensstufentheorie, der sich in einer solonischen Elegie und in der pseudohippokratischen Schrift *Peri hebdomadon* findet, spricht von 7×7 Stufen. Isidor, der die Hebdomadenlehre dem lateinischen Mittelalter überliefert, nennt sieben Stufen, denen aber durch eine Ausweitung des Lebens die Symmetrie verlorengegangen ist. Die arithmetische Aufteilung ist letztlich weniger erheblich, da hier die strukturelle Idee der Stufen nachgezeichnet werden soll. Es sei soviel gesagt, daß fast jede Zahl als Teilungsfaktor fungieren konnte; in der attischen Zeit waren die 3, die 4 und vor allem die 7 bevorzugt, in Rom tauchte die 5 auf, und in der germanischen Literatur findet man überwiegend die 10. Nach dem Sympathiegllauben, der das Leben in die Kräfte und Prozesse der Natur einordnet, weist jede der verwendeten Ordnungen Parallelen zu natürlichen Phänomenen auf; außerdem wurden sie mit sozialen Daten gekoppelt. So existierte in Athen eine Stufenlehre von 4×20 Jahren, die mit bürgerlichen Rechtsterminen in Zusammenhang stand: mit 20 Jahren wurde die Ephebie beendet und die Pflicht zur Bürgerwehr begann, und mit 60 Jahren war die Eintrittsmöglichkeit in verschiedene attische Institutionen gegeben. In Rom formulierte man nach Varro eine Teilungslehre von 5×15 Jahren, der die Verleihung der Toga mit 15, der Senatorenwürde mit 60 und der Befreiung von allen öffentlichen Ämtern mit 75 entsprach. Die 7 war die eigentliche Hauptzahl der Zeitrechnung. Sie verdankte ihre Funktion dem Mond als Bezugspunkt der Zeitmessung, der sich bis zur Begrün-

⁸³) zitiert nach Ph. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1976, 76f.

derung des heliozentrischen Weltbildes behauptete. Sein schneller Lauf und die Veränderung seiner Gestalt liegen der Vorstellung vom raschen Verstreichen der Zeit ursprünglich näher als die gleichbleibende Sonne. Die 7 taucht in den vier Mondphasen zu je sieben Tagen auf. Sie wurde zudem durch Sternkonstellationen und Sterngruppen und durch medizinische Lehren der Embryologie und der Pathologie zur mächtigsten Symbolzahl für alles Entstehen und Vergehen⁸⁴). Obwohl das Christentum dem astrologischen Weltbild der Antike sehr zusetzte, war doch auch ihm die Siebenerlehre in den Weltaltern und den Horen als Zeiteinteilung vertraut.

Die besondere Eigentümlichkeit der Lebensstufentheorie ist die Konzeption des Wachsens in Sprüngen. Diese Sprünge sind Näherungsbewegungen an das Ideal, die Vollkommenheit, die sich mit dem Entwicklungsgedanken in keiner Weise vergleichen lassen. Neuzeitliche Erziehung geht davon aus, daß der Mensch bei seiner Geburt komplett ist und daß Pädagogik natürliche Verläufe antizipieren muß. Ihr kommt es darauf an zu forcieren und zu planen. Unter der Maxime, daß die ersten Lebensjahre die wichtigsten sind, versucht sie, die Fähigkeiten des Kindes möglichst früh zu entwickeln, weil der Mensch auf seinen Leistungen aufbauen kann und so zum Höheren in seinem Menschsein gelangt. Hier manifestiert sich der Gedanke der Kausalität. Früh krümmt sich, was ein Häkchen werden will. Und: Was Hänschen nicht lernte, lernt Hans nimmermehr. Wenn die Möglichkeiten des Menschen in der Kindheit brachliegen, wird er später kaum Erfolg haben.

In der Lebensstufentheorie ist das Kind in seinen menschlichen Elementen mangelhaft. Es bietet dem Erzieher als Objekt erst nur seinen Körper, später sein Begehren und zum Schluß seine Vernunft. Der Pädagoge muß diesem Gang der Natur folgen, indem er über die lange Dauer der Kindheit eine Dimension nach der anderen ins Zentrum seiner Bemühungen stellt. Er kann nicht antizipieren, indem er etwa in der

⁸⁴) Adrian-Werburg, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker, in: Prähistorisches und Ethnologisches, Wien 1915; F. Boll, Die Lebensalter, in: J. Illberg (Hrg.), Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum 16 (1913), 1. Abteilung, 2. Heft, 89-145; U. Helfenstein, Beiträge zur Problematik der Lebensalter in der mittleren Geschichte, Zürich 1952; A. Hofmeister, Puer, juvenis, senex, in: A. Brackmann (Hrg.), Papsttum und Kaisertum, München 1926; W.H. Roscher, Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte, in: Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der königl.-sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 24,6 (1904); ders., Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, in: ebda., 28, 5, (1911); ders., Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, in: ebda., 21, 4 (1903).

ersten oder zweiten Altersstufe mit der Verstandesschulung beginnt, weil das Kind dafür keinerlei Grundlagen bietet. Es hat keinen Verstand, bevor es nicht etwa vierzehn Jahre alt ist. In dieser Formulierung ist Erziehung Begleitung und Nachbereitung.

Das Kind hat ein Alter, einen definierten Zustand (*infans*, *puer*, *iuvēnis*) über die lange Phase von sieben Jahre, in denen es bestimmten Normen des körperlichen und geistigen Vermögens entspricht. Es bewegt sich sozusagen in einem geschlossenen Raum in jede beliebige Richtung. Der Pädagoge kann es dabei geleiten, er kann aber seinen Schüler nicht in der Weise beeinflussen, daß er schneller in einen neuen Zustand käme, oder daß er ihn leichter erreiche. Dem Kind fehlt die Entwicklungsmöglichkeit. Sie taucht weder in den einzelnen Alterstufen auf noch in deren Abfolge vom *infans* zum *homo*. Die Stadien des Wachsens sind nicht kausal miteinander verbunden, nicht so, daß ein Zustand nur zu erreichen sei, weil der vorhergehende in bestimmter Weise ausgestaltet wurde. Das zeigt Ägidius deutlich in der Zweiteilung des *regimen*, der eigentlichen, der Selbsterziehung, und der des Kindes, der Fremderziehung. Er geht davon aus, daß der Mensch beeinflussbar ist, wenn er in vollem Umfang seine Vernunft besitzt, also nach dem Ende der Jugendzeit. Dann kann er aufgrund erworbenen ethischen Wissens seine Handlungen vom ursprünglich Näherliegenden, dem Triebhaften, auf das moralisch Geforderte, die sittliche Vollkommenheit, lenken. Moderne Erziehung dagegen ist die Prägung, die Veränderung des Menschen. Sie sagt, wenn das Kind das ethische Verhalten gelernt hat, besitzt es etwas, was ihm in der Regel erhalten bleibt, und was die sichere Basis seines Handelns als Erwachsener ist. Mittelalterliche Erziehung ist in diesem Sinne kein «Bildungs»-Konzept, denn sie behauptet nicht, daß sie die menschliche Natur formen kann. *Regimen* ist eine Auseinandersetzung um die Macht zwischen Trieb und Vernunft. Es ist eher ein äußerliches Herrschaftsverhältnis, das über der ersten die zweite Natur instituieren kann. Weil dies ein langwieriger Prozeß ist, empfiehlt Ägidius, möglichst viel Zeit darauf zu verwenden und darum mit der Erziehung in der Kindheit zu beginnen, wobei man freilich mit anderen Methoden arbeiten muß als in der Erwachsenenheit.

Die Kindererziehung muß in einer mangelhaften Situation stattfinden, denn die Voraussetzung für *regimen*, die vollentfaltete Vernunft, ist nicht vorhanden. Der Ausweg ist, eine Hilfsvernunft von außen in der Figur des Lehrers anzunehmen, der dann dasselbe Machtverhältnis des Regierens in Bewegung setzen kann, was der Erwachsene allein vermag.

Ägidius sieht sich genötigt, seine Forderung nach Erziehung in der Kinderzeit zu verteidigen. Er rekurriert nicht auf die Kausalität, darauf, daß Hänschen lernen muß, was Hans beherrschen will. Im Gegenteil sagt auch er, daß nur Hans lernen muß, daß es ihm aber leichter fällt, wenn er als Hänschen beginnt, nicht wegen größerer Entwicklungsfähigkeit, sondern wegen der vermehrten Zeit, der Chance zum häufigeren Wiederholen aller Anforderungen. Das hauptsächliche Argument der Kindererziehung ist, daß dem Kollektiv, dem Staat und der Natur ein Dienst erwiesen wird, indem der Pädagoge das Böse daran hindert zu erscheinen.

Dem Stufenkonzept fehlt das Kausalitätsdenken, nach dem das Kind lernen muß, was es als Erwachsener leisten soll. Im Gegenteil begegnet ein Sprichwort, das diesen Gedanken auf den Kopf stellt: Ein junger Heiliger ist ein alter Teufel. Es besagt, daß im milden Fall die Erziehung überhaupt nichts ausrichtet, daß der frühe Zustand in nichts den späteren garantiert; es kann im krassen Fall auch meinen, daß Kindererziehung gefährlich ist, weil sich ihre Resultate, aus mangelnder Fundierung oder gar aus Rache, in ihr Gegenteil verkehren.

Wenn sich das Kind die notwendige Zeit in dem Raum einer Altersstufe aufgehalten hat, offenbart die Natur ein Zeichen, die Sprache, das Begehren oder die Vernunft, als Index dafür, daß es in die nächste Altersstufe gesprungen ist. Es ist nun ein anderer Mensch mit anderen Fähigkeiten, den im neuen Raum ein anderes Leben mit grundsätzlich anderen Zumutungen und Aufgaben erwartet. Der Wechsel in das ganz Neue wird eindringlich von einer Quelle bezeugt, die Ariès zitiert⁸⁵). Der Arzt Heroard schrieb ein Tagebuch über die Kindheit des späteren Ludwig XIII. Als kleines Kind durfte der Prinz ungehindert alles tun, alles sehen. Sein siebter Geburtstag änderte in radikaler Weise seine Welt und die Art der Menschen, ihm zu begegnen. Während vorher vor allem sexuelle Spielereien alltäglich waren und der Belustigung der Erwachsenen dienten, wurden danach strenge Tabus errichtet.

Auch Ägidius beschreibt diesen abrupten Wechsel, indem er jeder Altersstufe ein pädagogisches Thema zuordnet. Das *infans* wird nach unseren Vorstellungen von Erziehung und von der Wichtigkeit der ersten Lebensjahre ganz achtlos behandelt; nur Körperpflege in Form von Diätetik und Bewegung kommt ihm zugute. Vom modernen Standpunkt aus wäre Ägidius zu kritisieren: Er sagt, daß die kleinsten Kinder schon

⁸⁵) Ph. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1976, 114ff, 126ff, 175ff.

das Begehren zeigen (*delectatio*), was im Grunde das feindliche Prinzip ist, dem Ideal der Vollkommenheit abträglich, er versucht aber nicht, das *infans* entsprechend zu beeinflussen. Denn die nötige Voraussetzung, die Sprache, die eine solche Aufgabe bewerkstelligen könnte, fehlt. Man hält das Kind demnach nicht für prägefähig. Das *infans* kann seinem Begehren freien Lauf lassen. So wie man es darin nicht beeinflussen kann, zieht es andererseits offensichtlich auch keinen Schaden für sich daraus. Erst mit dem Eintritt in die zweite Lebensstufe werden ihm Grenzen gesetzt. Mit einem Mal, und entgegen einer langjährig andersartigen Praxis, wird es dazu angehalten, den guten Sitten zu folgen, und dies nicht allmählich und schrittweise, sondern in ihrer Gesamtheit. Ähnlich verhält es sich beim Vergleich der zweiten mit der dritten Lebensstufe. Das Thema der letzteren, die Vernunftbildung, wird zwar schon früher angerissen, doch setzt die geistige Arbeit im eigentlichen Sinn erst in der letzten Periode der Kindheit ein.

Die strukturelle Idee der Lebensstufentheorie stellt sich in diesen wiederholten Wechseln von einem Leben in ein anderes dar, von einem Zustand des Menschseins in einen neuen. Auch in anderen Gedanken und ihren institutionellen Manifestationen drückt sich die Vorstellung aus, daß ein neuer Geist vom Menschen Besitz ergreift, so z.B. bei den Pubertätsriten und ihren Ableitungen im Gesellenmachen der Zunftbräuche und in der Fuchstaupe alter akademischer Sitte⁸⁶). Man hat den Vorgang mit dem der Geburt analogisiert. Ägidius spricht davon, daß die Kinder in der dritten Lebensstufe «*apti nati*» seien, um sich aufgrund ihrer Verstandeskraft mit den Wissenschaften auseinandersetzen zu können. Auch noch Rousseau nennt die Pubertät die «zweite Geburt». In älteren Kulturkreisen wurden die Freigeborenen nach ihrem Übergang vom Jüngling zur Reife, zum Mann mit allen Rechten, «wiedergeborenen» (Langobarden) oder «zweimal geboren» (Inder) genannt⁸⁷).

Diese Idee findet ihren Ausdruck in den wechselnden Namen, die dem Menschen in seinen jeweiligen Altersphasen verliehen werden: *infans*, *puer*, *iuvenis*. Im heutigen Sprachgebrauch kennt man davon noch Überreste. So werden etwa Männer, die mit sechzig Jahren gestorben sind, auf bayrischen Grabsteinen als «Jüngling» bezeichnet,

⁸⁶) E. Kohn, Die Initiationsriten der historischen Berufsstände, in: S. Bernfeld (Hrg.), Vom Gemeinschaftsleben der Jugend, Wien 1922.

⁸⁷) W. Wackernagel, Die Lebensalter, Basel 1862, 56.

weil sie ihren Namen im heiratsfähigen Alter nicht durch Verehelichung ablegten⁸⁸⁾.

Bei Pseudohippokrates und Solon hat der Mensch in der Abfolge seiner 7×7 — Jahresstufen die Namen: paidion, pais, meirakios, neaniskos, aner, presbytes und geron⁸⁹⁾. Isidor nennt die Stufen, wobei er die strenge Symmetrie von je sieben Jahren aufgibt: infantia (bis 7 Jahre), pueritia (bis 14 Jahre), adolescentia (bis 28), iuventus (bis 50), gravitas (bis 70), senectus und senium (bis zum Tod)⁹⁰⁾.

Ägidius verwendet wohl auch noch die Namen des Menschen infans, puer, iuvenis, doch geht er von der formalen Teilung zu einer inhaltlichen über, deren Bezugspunkt das Maß der Vernunft ist. Er bildet die Stufen: infans, der vernunftlose, puer und iuvenis, der mindervernünftige und homo, der vollkommen vernünftige Mensch. Er stellt darüber hinaus die drei ersten Begriffe als Ausprägung der infantia, der aetas primitiva, der Sprach- bzw. Vernunftlosigkeit, dem homo als perfectus gegenüber.

Die Altersstufentheorie wirkte bis in die Renaissance, die bildlichen Darstellungen waren bis ins 19. Jahrhundert hinein beliebt⁹¹⁾. Comenius erläutert sie im *Orbis sensualium pictus*. Er nennt die sieben Stufen infans, puer, adolescens, iuvenis, vir, senes, silicenum, bzw. Kind, Knab, Jüngling, Jungmann, Mann, Altmann, Greis und Püppchen (Töchterlein), Mägdelein, Jungfrau, Weib (Frau), altes Weib, Altmutter (steinaltes Mütterlein)⁹²⁾. Reste der Hebdomadenlehre sind bis in die jüngste Zeit hinein noch feststellbar. Jedoch reduzieren diese Ordnungen sich mehr oder weniger auf biologische Phänomene, während sie für frühere Zeiten, auch wenn sie dies mitumfaßten, moralisch zu verstehen sind. Veränderungen wie Zahnwechsel und Bartwuchs verleiteten dazu, die Stufenteilung beizubehalten, obwohl sie aus ihrem Zusammenhang zirkulärer anthropologischer Theorie gelöst wurde. Weiller gliederte 1800 die Jugendphase in Kindheit, Knabenzeit, Jünglingszeit und schrieb der

⁸⁸⁾ M. Rassem, Entdeckung und Formierung der Jugend in der Neuzeit, in: Jugend in der Gesellschaft, München 1975, 98-111, hier: 99.

⁸⁹⁾ W.H. Roscher, Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte, in: Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der kgl.-sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 28,5 (1911).

⁹⁰⁾ Isidor von Sevilla, Etymologiarum libri XX, 3 in: Migne, Patr. lat., Bd. 82, Paris 1850.

⁹¹⁾ F. Boll, Die Lebensalter, in: J. Illberg (Hrg.), Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 16 (1913), 1. Abt. 2. Heft, 89-145; L. Rosenmayr, Jugend, Stuttgart 1976, 59f; Ph. Ariès, Geschichte der Kindheit, München 1976, 80.

⁹²⁾ Comenius, Orbis sensualium pictus, o.O., 1685, 75.

letzteren, wie Ägidius, das Erscheinen der Vernunft zu⁹³). Ein pädagogisches Handbuch von 1903 beschreibt «Jugend» auf der Basis der Lebensstufen⁹⁴) und auch die anthroposophische Pädagogik baut auf ihnen auf⁹⁵). Die Rechtstermine haben das 7., 14. und 21. Jahr als Schulpflicht, Religionsmündigkeit und Volljährigkeit pointiert, und in einigen psychologischen Theorien wird die Stufengliederung heute noch diskutiert, wobei man allerdings von der hebdomadischen zur dekadischen Gliederung übergegangen ist⁹⁶).

5. Der Kreislauf des Lernens

Die Definition des Menschen von seiner Vollkommenheit, seiner höchsten Fähigkeit her, ist eine typische Ausprägung der Charakteristik mittelalterlichen Denkens, das vom Allgemeinen und der Ganzheit ausgeht. Die Wahrheit siedelt im Prinzip im Abstrakten, sie existiert nur in ihrer geschlossenen Form und kann nicht graduell aufgeschlüsselt werden. Aristoteles schildert diese Struktur stellvertretend auch für seine scholastischen Rezeptoren. Die Erkenntnis beginnt beim Konkreten, bei den Einzelheiten, die aber ihre Gültigkeit nicht aus sich selbst ziehen, sondern nur aus ihrer Einordnung in das Allgemeine, welches das Ziel des Denkens ist. Denn: «Dies nun, was für uns im Anfang jeweils klar und deutlich ist, ist in Wahrheit gerade eine ungegliederte Mannigfaltigkeit, und erst der anschließenden Analyse werden die Letztmomente und Prinzipien faßbar. Aus diesem Grund hat das Denken vom Allgemeinen zum Einzelnen fortzugehen. Denn das jeweilige Ganze ist es, was sich vorzugsweise der sinnlichen Wahrnehmung darbietet, und das Allgemeine ist ja eine Art von Ganzem, denn es umschließt ein Mannigfaltiges, das gleichsam seine Teile bildet. In gewisser Weise haben wir die nämliche Sachlage bei dem Verhältnis zwischen Wort und Begriff, das Wort etwa «Kreis» bedeutet eine Art von Ganzem und zwar in recht unbestimmter Weise, während die Definition desselben eine Unterscheidung in die Mannigfaltigkeit der einzelnen Linien darstellt. Die Kinder

⁹³) K. v. Weiller, Versuch einer Jugendkunde, München 1800, 7, zitiert nach W. Roeßler, Die Entstehung des modernen Erziehungswesens in Deutschland, Stuttgart 1961, 270.

⁹⁴) W. Rein (Hrg.), Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik, Langensalza 1903, Art.: Altersstufen, psychologisch.

⁹⁵) R. Steiner, Die Methodik des Lehrens und die Lebensbedingungen des Erziehers, Stuttgart 1950, 33-62.

⁹⁶) Lexikon der Pädagogik, Freiburg 1971, Art.: Altersstufen der Erwachsenen.

sagen ja auch anfangs zu allen Männern «Vater» und «Mutter» zu allen Frauen und erst in der Folge vermögen sie die beiden Eltern in ihrer Individualität zu erfassen»⁹⁷).

Der Kreis ist in der Tat die Figur, die die Epoche vor der Moderne beherrscht. Er wird aus einer besonderen Denkkordnung abgeleitet und auf Zeitstruktur, Geschichtskonzept, Erziehungsmethoden und anderes mehr angewendet. Als Betonung des Ganzen, des Allgemeinen ist er Manifestation und Applikation des Gegensatzes von Vernunft und Begehren, von Rationalem und Sinnlichem, von Idealem und Empirischem. Aristoteles schreibt: «... das Allgemeine ist das Rationale, das Konkrete das Empirische; denn das Denken bezieht sich auf das Allgemeine, die Sinnlichkeit aber auf das Einzelne»⁹⁸). Ägidius hat davon gesprochen, daß der Mensch zur Wissenschaft schlecht disponiert ist, weil ihm das empirische Urteil aufgrund seiner sinnlichen Erfahrung nähersteht. Wissenschaft aber, das Erkennen der Wahrheit, muß das Allgemeine suchen. Zudem kann es zu Widersprüchen zwischen der Realität und dem Ideal kommen, weil die konkreten Darstellungen über ihren wahren Charakter täuschen können. Darum macht sich der Pädagoge zur Aufgabe, die Sinnlichkeit zugunsten der Vernunft, der Wahrheit, des Ideals, im Leben zu reduzieren.

Der Charakter der Wahrheit, ein geschlossener Kreis zu sein, wirkt sich in zentraler Weise in den Lernmethoden aus. Die Unterrichtsfächer sind weder in sich noch zueinander graduell geordnet, in dem Sinn, daß das «Einfachere», das «Leichterzugängliche» zuerst bearbeitet würde, woraus sich das «Schwierigere» besser ergeben könnte. Die Wahrheit, die sich erst im ganzheitlichen Allgemeinen, in den «Letztmomente(n) und Prinzipien» zeigt, kann sich nicht auf die konkreten Einzelheiten stützen, weil diese als «ungegliederte Mannigfaltigkeit» verstanden werden, als Hindernisse der Erkenntnis, wie Ägidius sagt. Sie sind nur Teile vom Ganzen und geben von ihm ein mehr oder weniger verzerrtes Bild.

Die Folge ist, was ich zirkuläre Didaktik nennen möchte. Die Lernfächer werden zwar in einer festgelegten Reihenfolge aufgezählt: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Philosophie, doch war es keineswegs

⁹⁷) Aristoteles, Physikvorlesung, in: Werke, hrg. v. E. Grumach, Berlin 1967, Bd. 11, 1, 184a 20f, 5.

⁹⁸) Aristoteles, Physikvorlesung, in: Werke, hrg. v. E. Grumach, Berlin 1967, Bd. 11, 1, 189a 5f, 20.

nötig, noch üblich, ebenso zu lernen. Ariès hat den Werdegang einiger Schüler des Mittelalters verfolgt und gezeigt, daß durchaus ein erwachsener die Grammatik zum ersten Mal studieren konnte, während ein junger das Organon des Aristoteles bereits wiederholte⁹⁹⁾. Das Lernprinzip ist nicht das «Erklären», indem alles zerlegt und dann vom Einfachen zum Komplizierten aufsteigend, evolutionistisch und kausal aneinandergebunden, wieder zusammengesetzt wird¹⁰⁰⁾, sondern es ist die Wiederholung: *repetitio mater studiorum*. Ariès nennt das Simultaneität, Willmann kategorisiert es als rabbinische Didaktik, meint damit aber ebenso die christlich-mittelalterliche Schulmethode: *lege biblia, relege biblia, repete biblia*¹⁰¹⁾. Der Gegenstand bietet sich nur geschlossen dar, der Schüler muß in ihn eindringen, indem er sich immer und immer wieder ihm nähert, ihn wiederholt spricht, so lange, bis er sich ihm offenbart, bis sein Verstand von seiner Wahrheit erleuchtet wird. Dies Verfahren findet sich in der jüdischen Apokalyptik ebenso wie in der griechischen Philosophie¹⁰²⁾.

Wenn es keine lineare Entwicklung des Geistes und des Lernstoffes gibt, braucht es auch keine Altersklassen in der mittelalterlichen Schule zu geben. Die Lerngruppen waren in diesem Sinne nicht geordnet, Erwachsene und Kinder beschäftigten sich gleichzeitig mit einem Stoff. In die Kreisstruktur des Lernens gehört auch, daß die Lehrer dieser Gruppen bei einem anderen Lehrer ihrerseits Schüler sein konnten. Die Pariser Studienordnung verlangt von den Theologiestudenten, während ihres Studiums Unterricht zu halten, und sie verleiht den Examenstitel *doctor*, der das Ende des Studiums bezeugen soll, erst dann, wenn der Kandidat nach bestandener Prüfung die erste Unterrichtsstunde erteilt hat.

Der zirkulären didaktischen Methoden bedienten sich auch noch die Humanisten, die doch überwiegend als die angesehen werden, mit denen die Geschichte der «Erziehung» (im naiven Sinn: *e-ducatio*) beginnt¹⁰³⁾. Erasmus von Rotterdam forderte, daß *eloquentia* vor *eruditio* gehen

⁹⁹⁾ Ph. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1976, 231-243.

¹⁰⁰⁾ B. Trill, *Erklären*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrg. v. J. Ritter, Darmstadt 1971ff, II, 690-692.

¹⁰¹⁾ O. Willmann, *Didaktik als Bildungslehre ...*, Braunschweig 1882-1889, I. 141.

¹⁰²⁾ W. Beierwaltes, *Erleuchtung*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrg. v. J. Ritter, Darmstadt 1971ff, II, 712-717; L. Richter, *Offenbarung*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1957, IV, 1605-1609.

¹⁰³⁾ z. B. F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, Leipzig 1919, I, 7f, 40f.

solle. Die Schüler müssen erst perfekt reden lernen, auch wenn sie nicht verstehen, was sie sagen, weil, wie Michael Neander sagt, «sich der alte Pappegey vor der Ruthen nicht mehr fürchtet»¹⁰⁴). Da das Lernen nach dieser Begründung im Alter schwierig ist, müssen die Schüler erst alles auswendiglernen. Wenn später ihr Verstand erwacht ist, wird sich das Gespeicherte zu sinnvollen und einsichtigen Gedankengebäuden ordnen.

6. *Erziehung und Entwicklung*

Dies alles, was über den Kreis und seine Manifestationen in der Zeit, in der Biographie, in der Geschichte, im Denken, im Unterrichten gesagt wurde, ist auch im typischen Erziehungsbegriff des Regimen enthalten. Regimen ist in der Tat eine Einführung in den Lebenskreis (*inductio*), aber es ist nicht minder eine Erziehung, die sich um die Perfektionierung des Menschen bemüht. Es ist eine historische Ausprägung, der ebenso wie der der modernen Erziehung (*educatio*) ihr Wert zugesprochen werden muß. Regimen rechnet nicht mit Stadien, die in ihrer Komplexheit und Abstraktheit immer höher steigen, wobei das Spätere dem Früheren kausal verbunden ist, sondern es führt in das Leben ein, in den Kreis der Identitäten, durch Mittel der Repetition: Gewohnheit, Ermahnung zum Guten, Abschreckung vom Bösen, zirkuläre Didaktik. Die mangelnde Kausalität ermöglicht zu denken, daß Hans lernen kann, was Hänschen nicht gelernt hat. Die mittelalterliche Pädagogik regiert, sie hat keinen teleologischen Ablauf. Sie bemüht sich, die gottgegebenen Grenzen des Menschlichen zu erreichen, sie will das Gute verwirklichen aus religiöser Verpflichtung.

Ab der Renaissance änderte sich die Haltung des Menschen gegenüber der Hoffnung auf ein besseres Leben. Trotz der Erwartung des Weltuntergangs verflüchtigte sich sein Schrecken, und man sah die Möglichkeit der Verbesserung im irdischen Bereich, zunächst in der antiken Vergangenheit, bald in der eigenen Zukunft. Durch die Beweisführung der Naturwissenschaften wurde schließlich die biblische Chronologie aufgelöst¹⁰⁵). Nachdem sie eine unendlich lange Vergangenheit der Erde nachgewiesen hatten, spekulierte man in der Philosophie über eine ebenso unendliche Zukunft. Dadurch konzentrierte sich das Leben auf die zeitliche Perspektive des Kommenden. Zukunftssträchtige Begriffe

¹⁰⁴) Michael Neander's Bedenken wie, ein Knabe zu leiten und zu unterweisen, 1582, in: R. Vormbaum, *Die evangelischen Schulordnungen*, Gütersloh, 1860 I, 757.

¹⁰⁵) S. Toulmin und J. Goodfield, *Entdeckung der Zeit*, München 1970.

und Phänomene entstanden um die Idee des neuzeitlichen Fortschritts. Die Didaktik wurde von Comenius «vom Kopf auf die Füße» gestellt, indem die Wahrnehmung anstelle der Idee die natürliche Grundlage der Erkenntnis wurde¹⁰⁶).

Der Fortschritt impliziert das Denken der historischen Differenz, der anthropologische Sinn konstituiert sich in der Spannung zwischen Zwang der Natur und Befreiung aus ihm. Die Zeit ist aus den natürlichen Rhythmen gelöst, sie wird linear, wird entqualifiziert und allen Tätigkeiten homogen. Der Tag eines jeden und seine Arbeit sind mit dem Tag und der Arbeit aller anderen synchronisiert¹⁰⁷). Und so wird «Entwicklung» möglich: eine unumkehrbare, allmähliche, meist langfristige Veränderung in der Zeit, die durch eine aufsteigende, unendliche Linie dargestellt wird¹⁰⁸).

Dies alles wurde nicht gesagt, um die Gültigkeit der Entwicklungs-idee und der Erziehung (educatio) zu schmälern, sondern nur in der Absicht, ein anderes Modell nachzuzeichnen, dem als historischem ebensoviel Berechtigung zukommen sollte wie dem modernen. Es sollte dazu führen, daß die Bedeutung der Zukunft, der Kausalität und der Teleologie innerhalb der Erziehung relativiert werden.

(Schluß)

CHRISTIANE SCHRÜBBERS

¹⁰⁶) Große Didaktik, Düsseldorf und München 1960, Kap. 16, Grundsatz 2, 88-90.

¹⁰⁷) K. Laermann, Alltags-Zeit, in: Kursbuch 41, Alltag, Berlin 1975, 87-105, hier 90f.

¹⁰⁸) W. Wieland, Entwicklung, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Stuttgart 1972ff, II, 199-228.

Theology the Handmaiden of Logic

A Sentences Commentary used by Gregory of Rimini and
John Hiltalingen

Author

The author of the *Commentary on the Sentences* to be dealt with here is still anonymous. He was a Black Monk (that is, a Benedictine) who lectured on the *Sentences* at Oxford or Cambridge between 1337 and 1341. It is known also that his commentary was read by Gregory of Rimini, by John Hiltalingen of Basel, and by one of his *socii* (fellow-lecturers on the *Sentences*), Adam Junior, who was possibly Adam of Ely. O.F.M.¹⁾ No study has previously been made of his commentary as a whole, and the present one reveals that the work is important as an indication of how at least one theologian reduced theology to a series of logical games.

Manuscripts

The *Commentary* can be found in five manuscripts. Three of them contain the full work:

- C Fribourg, Bibliothèque Cantonale et Universitaire, Ms. Cordeliers 26, ff. 82r-136r
- E Erfurt, Wissenschaftliche Allgemein Bibliothek, Ms. Amplon. F 132, ff. 38r-73v.
- F Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Ms. A. 3. 508, ff. 189r-239r

The fourth manuscript contains Question I and the first two articles of Question II in their entirety, ending about three-quarters of the way through the third article of Question II:

- B Bruges, Stedelijke Openbare Bibliotheek, Ms. 503, ff. 106r-115v

The fifth manuscript (Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 15 561)

¹⁾ The evidence for these statements can be found in W.C. Courtenay, *Adam Wodeham* (Leiden, 1978) 91-95; D. Trapp, "Augustinian Theology of the 14th Century", *Augustiniana*, VI (1956) 201-213, 235-239; J.-F. Genest, "Le *De futuris contingentibus* de Thomas Bradwardine", *Recherches Augustiniennes*, XIV (1979) 268-271.

contains a list of the questions with their articles (ff. 248v-250v) and then a summary of the work, this being mostly a list of the conclusions reached (ff. 251r-266r).

It would seem from all but E that there are ten questions in the *Commentary*. These, in the text of C, are as follows:

- Q. I A. 1 Utrum omnis credens non sicut Ecclesia credit erret in credendo necessaria ad salutem.
- A. 2 Utrum cum habitu credendi vel aliquo alio habitu morali stet error in intellectu respectu eorum ad quem inclinatur talis habitus.
- A. 3 Movere dubia circa dicta in ista questione:
 (1) An licitum sit credere utramque partem contradictionis.
 (2) Utrum sit possibile intellectum errare.
- Q. II Utrum circumstantia temporis gratie ex se causet aliquam bonitatem in opere virtuoso.
- A. 1 Utrum aliquis habitus virtuosus determinet sibi certas circumstantias sine quibus esse non possit.
- A. 2 Utrum homo possit per aliquod tempus notabile multos actus eque intensos elicere.
- A. 3 Movere dubia circa dicta:
 (1) An bonitas semper crescat ex hoc quod sit a meliori vel magis virtuoso.
 (2) An animam cuiuscumque creature possit habitus infinite bonitatis intensive informare.
- Q. III Utrum ex hoc quod caro Christi fuit formata in instanti et in eodem instanti unita Verbo sequitur Deum esse infinite virtutis intensive.
- A. 1 Utrum circumscripta fide possit probari Deum esse infinite virtutis intensive.
- A. 2 Utrum possit probari evidenter quia aliqua pura creatura sit bonitatis vel malitie infinite intensive.
- A. 3 Utrum creatura aliqua possit agere aliquid in instanti.
- Q. IV Utrum, posito quod Beata Virgo fuisset in originali per instans, possit Deus immediate post illud instans eam mundasse ab originali.
- A. 1 Utrum Deus possit immediate post aliquid instans certum dandum aliquam rem spiritualem vel corporalem producere totam simul.

- A. 2 Inquirere de isto modo loquendi, «Immediate post illud instans est aliud instans», et tamen nullum instans est immediate post istud instans; et «Oportet expectare per tempus», et per nullum tempus oportet expectare; et huiusmodi.
- A. 3 Movere dubium: Utrum virgo aliqua ex hoc quod contrahat matrimonium cum voluntate assentiendi in carnalem copulam magis mereatur quam si semper per totum tempus vite sue permaneat in virginitate.
- Q. V Utrum Christus tenebatur ad precepta divina et ad susceptionem sacramentorum vel Sacramenti sub pena actus peccati ita quod si non observasset precepta nec suscepisset sacramenta peccasset.
- A. 1 Utrum Deus possit precipere homini omne illud quod ipse meritorie possit facere.
- A. 2 Utrum sit aliquod opus supererogationis ad quod homo non tenetur. Dubium: Utrum Deus possit ostendere vel revelare beatis quod scit esse bonos ad supplendum numerum illum angelorum quia ipsi sunt electi ad implendum numerum illum.
- A. 3 Respondere ad formam questionis, que fuit utrum tenebatur ad precepta divina vel susceptionem sacramentorum sub pena peccati ita quod si hoc non fecisset quod peccasset.
- Q. VI Utrum leges ordinate inter fideles ad puniendum transgressores preceptorum decem et contemptores sacramentorum ecclesie obligent conscientias hominum ad earum observantiam.
- A. 1 Utrum sit de virtute legum quod, de probatis legitime secundum formam legis, sive illa probata sint vera sive quod non, fiat executio.
- A. 2 Utrum declinans malum solum timore pene quam incurreret secundum leges et non amore iustitie sit iustus.
- A. 3 Utrum iudex sententians secundum probata canonice coram eo tamen, debitis circumstantiis requisitis, peccet.
- Q. VII A. 1 Utrum beatus in patria possit distincte cognoscere quando sub accidentibus panis est Corpus Christi et quando substantia panis.

- A. 2 Utrum beatus possit videre in Verbo aliquid non perti-
nens ad eius beatitudinem essentialem.
- Q. VIII Utrum in aliquo existente in peccato mortali et de illo
penitente requiratur contritio vel confessio secundum
leges communes ad hoc quod eius peccatum deleatur.
- A. 1 Utrum contritio et confessio ad hoc quod sit meritoria
ad delendam culpam mortalem vel ad merendum pre-
mium inprimis requiratur quod fiat in caritate.
- A. 2 Respondere ad formam questionis et ad argumenta
principalia.
- Q. IX Utrum Deus possit hominum corpora resuscitare ad
modum quo creditur ea resuscitari sine aliquo alio
miraculo ab illo.
- A. 1 Utrum in resurrectione generali resurgent aliqua corpo-
ra que nunquam fuerunt, ante istam resurrectionem
corporum, humana.
- A. 2 Utrum per sententiam latam in extremo iudicio aliquod
bonum accresceret bonis et aliquod malum malis.
- Q. X Utrum per suffragia facta ab omnibus fidelibus hic pro
animabus existentibus in purgatorio anime iste citius
liberentur a pena quam si non fierent illa suffragia pro
illis.
- A. 1 Utrum specialia suffragia specialiter facta pro certis
personis vel animabus existentibus in pena purgatorii
plus valeant illis pro quibus specialiter fiunt quam aliis
eque bonis pro quibus specialiter non fiunt, et qui
tantum in hac vita meruerunt sicut ille.
- A. 2 Respondere ad formam questionis et ad argumenta
principalia.

Part of another Question is added by E (ff. 38r-39v). The titles of this Question and its articles are given in the text of E (f. 38rb) and in its index (f. 73rb). They are as follows:

- Q. Utrum veritatis visione libertas videatur in homine.
- A. 1 Ad sciendum contingens in rebus contingentibus, an
intellectus divinus determinetur per voluntatem.
- A. 2 Utrum quodcumque contingens creatum voluntas divi-
na necessitet ad essendum.

- A. 3 Utrum velle liberum arbitrium divine voluntatis efficiat voluntatis create omnem voluntatem creatam libera voluntate agi.
- A. 4 Utrum voluntatem creatam libere voluntas Dei libera agat velle.

In fact, however, only the first article is to be found. Though the format of the article, and the hand in which it is written, are the same as in the other ten questions, this article is not the work of Monachus Niger but of Osbert Pickenham, an English Carmelite²).

Text

In order to give an idea of what the Black Monk taught I have transcribed the first article of the first Question. The four manuscripts containing this article are all fairly good, but the best is C. Accordingly C (ff. 82ra-83va) is transcribed here, corrected by the other three manuscripts, usually F. The scribe has frequently written a stroke above *gn*; this has not been indicated in the notes. I have also numbered the sections of the article to facilitate reference to it.

UTRUM OMNIS CREDENS NON SICUT ECCLESIA CREDIT ERRET IN CREDENDO NECESSARIA^a AD SALUTEM

1. Quod non, quia in articulis aliquibus necessariis ad salutem aliquis non tenetur credere sicut ecclesia credit vel tenetur credere. Igitur credens non sicut ecclesia credit non errat eo quod nullus errat^b in credendo que tenetur credere.
2. Primum assumptum patet quia ecclesia tenetur credere se esse in caritate, et aliquis tenetur credere se non esse in caritate^c. Probo quia capio aliquem existentem in peccato mortali. Iste tenetur se credere esse in peccato mortali quia tenetur de illo penitere, et non tenetur

^a sic F: necessario C

^b sic F: errat post credendo C

^c sic F: et ... caritate omittitur C

²) F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (Würzburg, 1947) no. 613, pp. 296-297; no. 993, p. 444. See also B.M. Xiberta, *De Scriptoribus scholasticis s. XIV ex ordine Carmelitarum* (Louvain, 1931) 279.

penitere nisi de illo quod scit esse peccatum mortale; igitur et sequitur: tenetur credere se esse in peccato mortali. Igitur tenetur credere se esse extra gratiam.

3. Preterea, ecclesia credit vel tenetur credere se esse in fide recta et aliquis non tenetur sic credere. Patet de infideli qui tenetur^d credere se esse extra fidem ecclesie, qui non erraret in sic credendo quia tenetur ad hoc; et etiam^e se esse extra fidem est verum. Igitur etc.
4. Quod autem ecclesia teneatur credere pro primo argumento (2) quod sit in caritate patet quia tenetur credere se esse extra peccatum mortale, loquendo de iustis in ecclesia. Igitur tenetur se credere esse in caritate. Et eodem modo probatur quod tenetur credere se habere fidem quia tenetur credere se esse fidelem. Quod autem infidelis teneatur credere se esse extra fidem probo quia tenetur fidem quam habet dimittere et fidei cristiane adherere. Igitur tenetur credere se illa carere.
5. Ytem, ecclesia non tenetur credere se habere aliquid^f in mente, vel cogitare de tali, per quod secundum leges divinas esset digna dampnationis eterne. Ista patet per duo argumenta precedentia (3-4) quia tenetur se credere esse in caritate et fide. Et tamen aliquis tenetur credere se habere in mente aliquid per quod secundum leges divinas esset dignus dampnationis eterne et in hoc non erraret quia tenetur ad hoc. Assumptum patet de aliquo penitente de aliquo mortali, qui tenetur credere, quando primo penitet de illo, se habere in anima sua, vel cogitare, aliquid^g per quod esset dignus dampnationis eterne; igitur.
6. Item, ecclesia tenetur credere se non habere tale velle quo vellet totam ecclesiam et eius fidem destrui. Sed aliquis tenetur hoc credere. Patet in casu de aliquo qui vellet^h totam fidem et ecclesiamⁱ annihilare^j si posset. Et talis credens se tale velle habere non erraret quia tenetur ad hoc. Et potest argui de multis aliis peccatoribus ut de occisoribus Christi et de blasphematoribus^k Christi et de aliis que tangunt eandem difficultatem.

^d sic F: se additur C

^e et etiam F: etc. C

^f sic E: aliquid omittitur C

^g sic F: aliquid omittitur C

^h sic F: vellet omittitur C

ⁱ sic F: ecclesia C

^j annihilare C

^k blasphematoribus C

7. Preterea, ecclesia militans que incepit a Christo et eius apostolis, qui dicuntur^l primi fundatores ecclesie militantis (Extra., in 6, De Verborum Significatione^m, «Exiit»)³), tenetur se credere nec precedere nec precessisse incarnationem Dei. Sed aliquis, posito casu possibili, teneretur ad hoc. Patet, si Abraham vel aliquis de antiquis resuscitaretur, primum assumptumⁿ quia tenetur credere^o se ante Yesum incarnatum diu ante esse.
8. Preterea^p, ecclesia tenetur credere quod non oporteat eam de necessitate salutis conteri de aliquo peccato actuali (quod dico propter peccatum originale) nisi de peccato quod ipsa commisit. Satis patet. Sed aliquis tenetur credere oppositum istius et non errabit ex quo tenetur ad hoc. Probo quia pono casum quod anima, exuta a corpore cum mortali peccato, postea ponatur in corpore alterius hominis et ponatur^q in communi statu viatoris. Tunc ille homo compositus ex illo corpore et illa anima tenetur de necessitate salutis conteri de peccato in quo illa anima recessit ab alio corpore et tamen iste homo numquam commisit illud peccatum. Satis patet ad propositum.
9. Preterea, omnis^r homo tenetur credere que nullus alius homo habet et tenetur credere; nec errabit in hoc, ut prius. Igitur credens non sicut communitas fidelis vel ecclesia credit non errat. Primum patet ad sensum quia est una universalis cuius quelibet particularis est vera. Patet: iste homo (quocumque demonstrato) tenetur credere seipsum posse salvari et posse resurgere in die iudicii^s; et sic de multis aliis; et tamen nullus alius tenetur quia sic teneretur ad^t falsum^u, posito quid ly «seipsum» demonstraret^r illum primum quem semper demonstravit. Igitur.

^l sic F: ecclesia additur C

^m sic E: Extra., de verbi p's C

ⁿ assumptum C

^o quia tenetur credere repetitur C

^p sic B: propterea C

^q sic F: in corpore ... et ponatur omittitur C

^r sic F: omnis omittitur C

^s sic F: iudicii omittitur C

^t sic F: ad repetitur C

^u sic F; fu^m C

^v demonstraret C

³) Boniface VIII, *Liber Sextus*, lib. V, tit. XII (De Verborum Significatione), cap. 3 ("Exiit"); in *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg (Leipzig, 1879; repr. Graz, 1959) vol. 2, col. 1110.

10. Preterea, ponatur quod Sor per predicationem vel suasionem credat quod Sor non credat sicut ecclesia credit, vel credat non sicut ecclesia credit. Quo posito, patet quod ille credit non sicut ecclesia credit et tamen non errat. Quod autem credat non sicut ecclesia probo sic quia ipse credit falso. Probatio quia, si Sortes non credat sicut ecclesia credit, igitur hec est vera, si formetur^w: Sor recte non credit, et Sor credit illi vero; igitur credit sicut ecclesia credit. Et per consequens hec erit falsa: Sor credit non sicut ecclesia; et illi credit Sortes; igitur Sor credit falso. Quod autem sic credendo Sor non erret probo quia ita est a parte rei sicut denotaretur per propositionem creditam ab eo. Igitur non errat. Antecedens patet quia, si creditum ab eo sit verum, tunc non credit, igitur non^x credit sicut ecclesia credit, quia nulli^y falso credit. Et sic patet, sive creditum ab eo sit verum sive falsum, quod ita est a parte rei sicut denotatur per istam: Sor non credit sicut ecclesia credit.
11. Forte diceretur hic quod non sequitur, «Sor non credit sicut ecclesia credit; igitur hec est vera, si formetur^z: Sortes non credit sicut ecclesia credit». Non enim sequitur «Tu es Rome; igitur hec est vera: tu es Rome» quia, ponatur quod aliquis obligetur ad istam, «Tu es Rome», que est falsa, non habet concedere quod hec sit vera, «Tu es Rome», quia iam falsa est.
12. Preterea, quod consequentia (11) sit falsa probo quia, ponatur quod nulla propositio sit, non sequitur, «Nulla propositio est; igitur hec est vera, si formetur: nulla propositio est», quia, si hec esset vera, aliqua propositio esset vera et per consequens hec non esset vera: nulla propositio est.
13. Preterea, sic ponatur quod Deus destruat omnes creaturas, non sequitur: «Deus destruxit omnes creaturas; igitur hec est vera: Deus destruxit omnes creaturas». Quia sequitur: «Hec est vera; igitur aliqua propositio est vera». Et sequitur: «Aliqua propositio est vera; igitur aliqua propositio est; igitur aliqua creatura est». Et sequitur: «Aliqua creatura est; igitur Deus non destruxit omnes creaturas».
14. Preterea, antequam Deus creavit mundum, nihil fuit preter Deum. Et tamen non sequitur: «Nihil fuit tunc preter Deum; igitur hec fuisset vera si fuisset formata: nihil fuit tunc preter Deum». Quia ex veritate

^w sic E; formetur *omittitur* C

^x q *additur* C

^y sic F: nullo C

^z si formetur F: Sor movetur C

ipsius sequitur ipsam fuisse falsam. Et contradictoria simul sunt vera, quia sequitur, «Hec propositio fuisset vera; igitur aliqua propositio tunc fuisset; si sic, igitur aliud fuisset preter Deum», et sequitur, «Est vera et fuisset vera: nihil fuit preter Deum; igitur nihil fuit preter Deum», et sic contradictoria.

15. Preterea, per propositionem falsissimam potest sic denotari alicui sicut est a parte rei, et tamen ista propositio est falsa. Primum patet ad sensum quia aliquis per istam propositionem «Deus non est» potest intelligere quod homo sit animal, quod aliquis per omnem propositionem potest intelligere hominem esse animal. Igitur. Et tamen ita^a est a parte rei sicut sibi denotaretur per illam propositionem falsam. Igitur.
16. Item, posito quod hec consequentia esset bona, «Ita est a parte rei sicut denotatur per propositionem; igitur hec est vera etc.», sequeretur quod aliquis nesciens Grecam lingwam plures propositiones Grecas sciret veras quam maxime expertus in illa lingua. Consequentia patet sic quia, ponatur quod aliquis ignorans lingwam Grecam per omnem propositionem Grecam sibi propositam sive veram sive falsam intelligeret Deum esse, et sciens lingwam Grecam solum sciret propositiones veras in illo ydiomate, tunc patet quod ita est a parte rei sicut denotatur per omnem propositionem Grecam; igitur omnis talis est vera, et illas scit et alius non scit. Igitur etc.
17. Preterea, ponatur quod A, propositio, significet Sortem esse cecum, qui tamen est videns. Tunc sic A significat sicut est a parte rei; igitur A est verum parte; et tamen ex casu A est falsum. Quod autem A significet sicut est a parte rei probo quia A significat aliquem hominem esse cecum^b et ita est, ponatur quod Plato sit cecus. Ad sensum patet quod A significat Sortem esse cecum; igitur significat aliquem hominem esse cecum.
18. Forte diceretur hic sicut apparenter posset dici, ut videtur, quod ista consequentia non valet, «A denotat Sortem esse cecum; igitur denotat vel significat aliquem hominem esse cecum», nisi poneretur quod A significet tam illud antecedens quam illud consequens. Non tamen valet de forma quia sequeretur quod illud idem significatum antecedentis esset significatum consequentis et sic periret ordo quo ad significata, inter superius et inferius.

^a sic F: illa C

^b qui additur C

19. Contra: A vel significat aliquem hominem esse cecum vel nullum hominem esse cecum, quia ista sunt contradictoria. Si igitur A significat nullum hominem esse cecum, igitur significat istum hominem non esse cecum, et illum, et sic de singulis, contra casum. Preterea, aliquid significatur esse cecum per A, et non aliud quam aliquis homo. Igitur aliquis homo significatur esse cecus par A.
20. Consequenter, tenendo primam rationem (19), potest dici ad primam quod, ex quo iste terminus «significat» potest addi toti dicto propositionis sicut et uni propositioni, sic videtur fatere sensum compositum ut iste sit sensus illius propositionis: «A significat illud totum dictum sequens: nullum hominem esse cecum; vel istud dictum, aliquem hominem esse cecum». Sic potest dici quod A nec significat nullum hominem esse cecum nec aliquem hominem esse cecum. Et iste sensus est proprius.
21. Alius sensus potest haberi^c talis: A significat aliquid quod nec est «aliquis homo cecus» nec «nullus homo cecus». Vel, melius: A significat aliquid ex quo nec sequitur quod «aliquis homo est cecus» nec «nullus homo est cecus»; et iste sensus est falsus quia A significat Sortem esse cecum, ex quo sequitur aliquem hominem esse cecum. Et iste postest vocari sensus divisus.
22. Exemplum ponatur quod Sortes tantum dicat istam propositionem: Petrus est in caritate. Et arguatur sic: Sortes vel dicit aliquem hominem esse in caritate vel dicit nullum hominem esse in caritate. Si primum dicit, igitur non tantum Petrum dicit esse in caritate. Si secundum, igitur non dicit Petrum esse in caritate, quod repugnat casui. Ideo potest dici sicut prius quod, si istud verbum addatur toti dicto, tunc nec dicit aliquem hominem esse in caritate nec nullum hominem esse in caritate, sed tantum dicit istud dictum «Petrus esse in caritate». Si accipiatur quod ipse non dicit aliquid ex quo sequitur aliquem hominem esse in caritate vel nullum hominem esse in caritate, tunc sensus est falsus quia dicit Petrum esse in caritate.
23. Ad secundum (19), quando dicitur quod aliquid significatur esse cecum per A etc., potest dici ad istud sicut ad precedens quod, si ly «denotatur vel significatur» addatur isti dicto «aliquid esse cecum», tunc propositio est falsa quia per illud nihil significatur nisi istud dictum, «Sortem esse cecum».
24. Sensus alius (21): quod ex illo quod significatur per A sequitur

^c sic F: habere C

aliquid esse cecum, et sic hec est vera. Quod autem talis consequentia simpliciter non sit admittenda: tale significatum significat antecedens; igitur et consequens. Patet in exemplo. Ista consequentia est bona: Deus non est trinus et unus; igitur Deus non est trinus et unus, vel Deus est. Capiod^d precise illud quod significat antecedens, et sit A. Arguo sic: A significat Deum non esse trinum et unum; igitur A significat Deum non esse trinum et unum, vel Deum esse. Quia consequentia^e illa valeret, sequeretur quod^f A esset verum quia significaret sicut est a parte rei ex sua prima institutione.

25. Sed non obstantibus rationibus predictis probantibus quod non sequitur, «Ita est a parte rei sicut significatur per propositionem; igitur propositio foret vera si formaretur», teneo: ubi ex positione propositionis in esse non sequitur eam esse falsam ita quod ex^g ipsamet sequitur eam esse falsam, sicut est in talibus propositionibus, «Ego bibo» (si proferantur in voce), «Ego sum mortuus»^h, «Ego non loquor», et huiusmodi (in voce), quas nemo potest proferre nisi quando sunt falsa, et posita alia conditione, scilicet quod ita est a parte rei sicut denotatur esse ex sua prima institutione, tunc concedo istam consequentiam: ita est a parte rei sicut denotatur per propositionem; igitur talis propositio sic significans est vera, additis duabus conditionibus precedentibus.
26. Etⁱ ideo ad primum in oppositum (11) respondeo. Quando accipitur, «Tu es Rome; igitur hec est vera: tu es Rome», concedo consequentiam. Et ultra ponatur quod aliquis obligetur ad sustinendam istam, «Tu es Rome», que iam est falsa. Non habet concedere istam, «Hec est vera: tu es Rome». Dico quod, non obstante quod sit falsa, ex quo habeo sustinere istud antecedens tanquam verum habeo sustinere consequens tanquam verum. Ista enim consequentia est bona: «Ita est a parte rei sicut denotatur per istam, 'Tu es Rome'; igitur hec est vera; Tu es Rome», nisi in duobus casibus predictis quia si propter hoc, quod illud positum est falsum, haberes negare illud positum esse^j verum, igitur verum propositum tanquam^k inperitens est concedendum.

^d capio repetitur C

^e sic F: o na C

^f sic F: quia C

^g sic B: ex omittitur C

^h sic E: motivus C

ⁱ Et E: Set C

^j esse F: est C

^k sic F: tanquam omittitur C

27. Ponatur quod sit verum quod sis Londini^l simul cum hoc quod sis obligatus ad istud: Tu es Rome. Tunc sic hec est vera: Tu es Londini; igitur tu es Londini. Ista consequentia est bona. Probatio quia sequitur: hec est vera (Tu es Londini); igitur ita est a parte rei sicut denotatur per eam, sed ita esse a parte rei est quod tu es Londini, et illud repugnat proposito. Igitur habes pro tempore obligationis concedere repugnans posito^m, quod non videtur. Et per consequens videtur quod, non obstante quod aliquid sit verum, debet tamen negari esse verum pro tempore obligationis. Et, si sit falsum, debet concedi esse verum pro tempore illo.
28. Ad secundum, tertium, et quartum (12-14), similiter potest dici quod, quia ex positione istarum propositionum ibi sumptarum in esse sequitur eas esse falsas sicut patet discurrendo per singulas, ideo non sequitur: ita est a parte rei sicut denotatur per tales propositiones; igitur sunt vere.
29. Ad quintum (15) etⁿ sextum (16), patet quia, licet ita sit sicut denotatur per tales propositiones ibi acceptas tamen^o non est a parte rei sicut denotatur per propositiones acceptas ex sua prima institutione (licet ita denotetur esse alicui, non tamen hoc est ex sua prima institutione), et ideo non sequitur formaliter, «Ita est a parte rei sicut denotatur per propositionem; igitur propositio est vera», nisi addatur quod ex positione talis propositionis in esse non sequitur eam esse falsam et quod ita est ex sua prima institutione, et ita potest negari pro reliqua.
30. Ad oppositum istius questionis arguo et probo quod sic credens non sicut ecclesia credit errat in credendo necessaria ad salutem quia omnis qui non credit illis que sunt credenda secundum determinationem ecclesie errat in credendo necessaria ad salutem. Ista patet quia unus de articulis est credere in sanctam ecclesiam, sed omnis credens non sicut ecclesia credit non credit illis que sunt credenda secundum determinationem ecclesie. Hec patet quia nihil aliud est credere ecclesie nisi credere determinatis ab ecclesia.
31. Prima ratio quare credendum est aliis articulis est quia credendum est^p sicut ecclesia credit. Igitur, si non erraret non credendo sicut

^l sic F: Lāndon, Lōndōn, Londōn, in ista sectione C

^m posito F: po^{te} C

ⁿ sic F: et omittitur C

^o quia additur C

^p sic F: est omittitur C

ecclesia credit, et per consequens non credendo aliis articulis, non erraret. Ista consequentia patet. Antecedens probatur per Augustinum⁴⁾ in libro suo contra epistolam Fundamenti⁹.

32. In ista questione erunt tres articuli. Primus est respondere ad questionem. Secundus, utrum cum habitu credendi vel quocumque alio habitu morali stet error in intellectu respectu illorum ad que habitus inclinatur. Tertius est movere dubia.
33. Est igitur primus articulus respondere ad questionem circa eius solutionem. Primo ponam conclusiones aliquas ex quibus poterit patere responsio ad questionem. Prima conclusio est ista: quod aliquis homo tenetur simul credere se esse in caritate et se esse extra caritatem. Patet quia existens in peccato mortali tenetur credere se esse extra caritatem quia tenetur credere se esse in peccato mortali; igitur tenetur credere se esse extra caritatem. Et quod tunc teneatur credere se esse in caritate patet quia tunc tenetur esse in caritate; igitur non tenetur de aliquo penitere^s mortali; igitur non tenetur credere se esse in mortali; et per consequens tenetur credere se esse in caritate.
34. Item secundo sic: quilibet existens in peccato mortali tenetur conteri de illo; igitur tenetur credere se esse extra peccatum mortale. Consequentia patet, loquendo de contritione satisfaciente pro peccato, quia nisi, quando conteritur, estimet vel credat se esse extra peccatum mortale non est sufficienter contritus ita quod ad veram contritionem requirit^t estimatio quod est extra peccatum virtute sacramenti penitentiae.
35. Forte instabis sic: iste tenetur credere se esse in caritate, igitur tenetur non credere se esse extra caritatem, quia quamdiu tenetur credere isti, «Ego sum in caritate», tenetur discredere huic, «Ego sum extra caritatem», quia iste due credulitates repugnant, quibus aliquis crederet se esse in caritate et se esse extra caritatem. Pari ratione teneretur credere simul se esse in caritate et teneretur non credere se esse in caritate.
36. Preterea, si existens in peccato mortali teneretur habere caritatem

⁹ epistolam Fundamenti E: opusculum Pinda^{ti} C

^r cum habitu F: ad habitum C

^s penitere E: ponitere C

^t requirit C

⁴⁾ *Contra Epistolam Fundamenti*, cap. 4; in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, ed. J. Zycha (Vienna, 1891) pp. 196-197.

pro tunc, sicut dictum est, sequeretur quod teneretur ad impossibile quia impossibile est eum esse in caritate et in mortali.

37. Ad primum (35), concedo istas conclusiones, scilicet quod existens in peccato mortali simul tenetur credere se esse extra caritatem et tenetur non credere se esse extra caritatem; et eodem modo quod simul tenetur credere se esse in caritate et tenetur non credere se esse in caritate. Et concedo quod ex illa culpa obligatur credere contradictoria (et ideo horrendum est esse in peccato mortali).
38. Ad secundum (36), concedo quod^u eodem modo ex sua culpa obligatur ad impossibile, et ad hoc ponitur exemplum Anselmi de illo qui obligatur ad faciendum mandatum domini sui si gratis cadit in foveam quod, iacens in fovea, non excusatur ex impotentia quin tunc tenetur implere mandatum domini sui, sed tamen pro tunc est sibi impossibile; ut patet in libro *Cur Deus Homo*, capitulo 22^{ov}. Et ad hoc est quod dicit Philosophus tertio *Ethicorum*, scilicet de ebriis quod duplices inculpationes mereantur^w: et quia inebriaverunt^x se et quia fecerunt mala in ebrietate licet pro tunc vitare non poterant quia carebant usu rationis⁵⁾.
39. Ex ista secuntur tales conclusiones: prima est quod aliquis tenetur credere se esse Dei amicum^y et credere se esse Dei inimicum^z simul; aliquis tenetur et credere se esse in via salutis et in via dampnationis; aliquis tenetur credere se esse simul bonum et malum, iustum et iniustum, etc.
40. Secunda conclusio est quod aliquis tenetur credere aliquid propter quod est dignus pena eterna. Hec^a conclusio patet quia existens in peccato mortali tenetur credere istud: quod est in peccato mortali et quod est extra caritatem, et propter ista duo est dignus pena eterna.
41. Tertia conclusio est quod aliquis tenetur credere quod tenetur non credere. Patet sic per conclusiones precedentes de existente in peccato mortali qui tenetur credere se esse in peccato mortali et

^u sic F: quod *omittitur* C

^v Lib. I, cap. 24

^w sic F: meratur C

^x sic F: inebriaverunt C

^y sic F: amicus C

^z sic F: inimicus C

^a Hec F: H C

⁵⁾ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, III, 5; 1113B 29-34.

- tamen tenetur esse extra illud peccatum, quia tenetur credere se esse sufficienter contritum de illo eo quod tenetur ex deliberatione et satis de illo penitere, et per consequens tenetur non credere se esse in peccato mortali, et tamen illud tenetur credere; igitur tenetur credere quod non tenetur credere.
42. Quarta conclusio: quod aliquis tenetur ad aliquid quod tenetur obmittere. Patet, ut precedens, quia existens in peccato mortali tenetur credere se esse in peccato mortali et tamen tenetur illam credulitatem^b obmittere quia tenetur illud non credere.
43. Ex ista sequitur hec corollaria: quod hec consequentia non valet, «Sortes potest licite obmittere A». Sit A credulitas qua quis tenetur credere^d se esse in peccato mortali. Igitur non tenetur habere A. Hec conclusio patet quia, ex precedenti, existens in peccato mortali, et hoc credens, tenetur illam credulitatem obmittere; igitur licite potest illam obmittere. Et tamen simul cum hoc tenetur illam credulitatem habere, et per consequens ista consequentia non valet: Sortes potest licite obmittere A; igitur non tenetur habere A.
44. Est igitur prima conclusio principalis ista, quam tantum recitando dico ad dandum viam iuvenibus ulterius cogitandi, sicut faciam de omnibus et singulis questionibus preter illas que sunt tenende secundum fidem^e ecclesie et bonos mores: prima igitur conclusio est quod aliquis non credens sicut ecclesia credit non errat in credendo necessaria ad salutem. Patet per argumenta facta in questione.
45. Item arguo sic. Aliquis tenetur credere se esse obligatum ad actum carnalis copule, et ecclesia non tenetur hoc credere, ymo oppositum (et hic accipiendo ecclesiam militantem pro congregatione omnium predestinatorum ad vitam eternam existentium in via merendi, vel perfectioribus in illa). Et tamen talis, sic credendo, non errat quia tenetur hoc credere quia tenetur hoc facere, ut in coniugio si petatur coniungi.
46. Preterea, aliquis tenetur credere se mereri non obtemperando sententiis ecclesie, sed ecclesia tenetur credere oppositum, et tamen talis non errat in sic credendo quia tenetur ad hoc. Patet de aliquo qui in privato contraxit matrimonium cum aliqua et post cum alia in facie

^b sic F: incredulitatem C

^c sic B: secū² C

^d sic B: credere omittitur C

^e sic F: et additur C

ecclesie. Debet stare cum prima et credere se mereri cum prima in sustinendo excommunicationes et alias penas illatas ad ecclesia antequam stet cum secunda ad quam cogit eum ecclesia.

47. Tertia ratio ad probandum istam conclusionem: possunt ferri argumenta de omni statu in presenti in ecclesia qui tenetur credere^f se esse obligatum ad multa ad que ecclesia non tenetur, sicut de silentio religiosorum, de obedientia tali, de appropriare tali. Patet etiam de illis ad que obligantur coniugati in ecclesia, et sic discurrendo in singulis qui tenentur multa credere que ecclesia non tenetur credere et tamen non errant.
48. Et ex ista conclusione sequitur alia conclusio: quod ecclesia catholica non obligat nec intendit obligare omnem fidelem ad credendum sicut ipsa ecclesia tenetur credere. Patet sic quia si ecclesia obligaret et intenderet obligare^g homines in casibus de quibus prius argumentum est^h, et hoc iuste eo quod universalis ecclesia non obligat ad credendum nisi quod iuste obligat et iuste est credendum, sequitur quod tales non obtemperantes errarent, cuius oppositum probatum est.
49. Preterea, si tales obligarentur credere, etc., tunc non tenerenturⁱ credere oppositum quia, si tenerenturⁱ ad utrumque contradictorium^j et non possunt^k utrumque perficere, sequitur quod^l obligarentur ad impossibile sine culpa sua, quod addo quia forte aliquis ex culpa sua obligatur ad impossibile, sicut dictum est quod existens in peccato mortali obligatur ad habendum caritatem pro tempore pro quo est in peccato mortali et tamen non potest habere.
50. Preterea, sequeretur quod ecclesia intenderet obligare tales ad peccatum mortale, quod non videtur conveniens. Consequentia patet quia facere opposita illorum ad que tenetur de necessitate salutis est peccare mortaliter, quia obligat se ad penam eternam. Si igitur ecclesia intenderet obligare tales ad illud quod credit, quod est oppositum illius^m ad quod obligantur de necessitate, sequitur quod ecclesia intenderet obligare tales ad peccandum mortaliter.

^f sic F: credere *omittitur* C

^g sic F: omnem fidelem ... obligare *omittitur* C

^h sic F: est *omittitur* C

ⁱ sic F: t'en'en² C

^j sic F: contradictoriarum C

^k sic F: possunt C

^l sic F: quod *omittitur* C

^m sic F: illius *omittitur* C

51. Tertia conclusio est ista: quod utramque partem contradictionis licitumⁿ est credere sine errore quocumque. Patet quia ista est universalis cuius utraque singularis est vera. Probo quia capio ista contradictoria: Sortes est extra caritatem, Sortes non est extra caritatem. Istam partem tenetur aliquis credere, ut patet argumento principali, «Sortes est extra caritatem»; et aliam partem, scilicet, «Sortes non est extra caritatem», quod credere licitum^o est. Igitur.
52. Ad istam conclusionem possunt formari argumenta consimilia discurrendo per materias tactas in argumentis probantibus primam^p conclusionem.
53. Quarto conclusio est quod aliquis credens non sicut ecclesia, vel sicut ecclesia obligat vel intendit eum obligare ad credendum, errat in credendo necessaria^q ad salutem. Probatur sic: ecclesia intendit obligare hominem ad ea sine quibus non posset salvari; igitur credens non isto modo errat. Conclusio est plana quia, ex quo sine talibus non posset salvari si obmittat illa, maxime si adhereat oppositis istorum, errat. Antecedens patet quia ecclesia corrigit et corripit et punit omnem errantem in hiis que sunt sibi necessaria credenda, ad hoc quod salvetur.
54. Preterea, Omnis talis est hereticus qui non credit sicut ecclesia determinat eum credere. Igitur omnis talis errat. Consequentia patet, antecedens etiam, secundum communem acceptionem termini.
55. Preterea, si homo sine errore posset credere non sicut ecclesia intendit, et maxime oppositis istorum, sequeretur quod non esset stabilis status fidei; ymo quilibet posset concedere articulos fidei sicut placeret sibi, et revocare, et facere omnes hereticos qui articulis predictis adhererent.
56. Preterea, ista conclusio probatur per duo argumenta (30-31) facta ad oppositum questionis tangentia fidem et auctoritatem ecclesie.
57. Per predictas conclusiones potest evidenter apparere quid dicendum est ad questionem quando queritur utrum omnis credens non sicut ecclesia credit erret in credendo necessaria^r ad salutem.
58. Intendo per ecclesiam ecclesiam militantem, scilicet congregationem omnium fidelium salvandorum existentium in via merendi, vel

ⁿ sic F: licite C

^o sic F: licite C

^p sic F: unam C

^q sic F: necessario C

^r sic F: necessario C

perfectiorem partem ipsius congregationis, sicut est congregatio prelatorum in ecclesia qui ratione status debent esse perfectiores, et congregatio religiosorum et aliorum perfectiorum. Et sic accipiendo ecclesiam patet quod ecclesia multa credit ad que aliquis alius non tenetur; et, per consequens, si non credit talia, non errat; et pro ista parte sunt argumenta facta in principio questionis. Accipiendo eodem modo, etc., sicut prius, patet quod omnis credens, et non sicut ecclesia obligat et^s intendit eum obligare, errat in sic credendo, sicut patet per conclusionem ultimam et eius probationes; et pro ista parte sunt argumenta facta ad oppositum questionis.

Analysis of the text

The article asks whether a person not believing as the Church believes, in matters necessary for salvation, is in error. The author makes it clear that he thinks that what the Church believes is true and that it is erroneous to believe other than what the Church believes (30, 31, 53-58); yet his chief conclusion is that a person not believing as the Church believes is not in error (4). Let us consider one of the arguments by which he arrives at this conclusion (1, 2, 4). Take a person in mortal sin. He is bound to believe that he does not possess love of God; and the Church (speaking of upright persons in the Church) is bound to believe that it possesses love of God. So such a person does not believe what the Church believes. Moreover, what he believes is true; he is not in error. Thus a person not believing as the Church believes is not in error.

This fallacy is basic to the article. Several similar fallacies are presented which lead to the same conclusion (3, 5-9, 45-47). A related fallacy shows that, if Socrates believes that he does not believe as the Church believes, he does not believe as the Church believes even if what he believes is what the Church believes, and is true (10).

The author is aware that a difficulty arises in accepting a conclusion if a premise leading to it is self-contradictory, as would be the proposition "I am not speaking", if it were spoken, or the proposition "There is no proposition" (11-14, 28). He therefore leaves such propositions aside. A difficulty arises also if a person misunderstands a proposition so as to give it a quite different meaning (15-16, 29). Such propositions are also left aside. A difficulty arises too in accepting a conclusion following from a false premise. The author teaches that one

^s sic F: et omittitur C

must accept the premise and the conclusion as true while one is dealing with the argument (25-27).

The author also raises a problem concerned with drawing the conclusion "Some man is blind" from the statement "Socrates is blind" (17-24). We may, for our purposes, leave this problem aside.

An extension is then made of the fallacies mentioned previously. A person in mortal sin is bound to believe that he is in mortal sin. He is also bound to believe that he is not in mortal sin: he is bound to possess love of God, and, if he is so bound, is not bound to repent of mortal sin, and thus is bound to believe he is not in mortal sin (33-34). This, of course, means that he is bound to believe contradictories (37, 39, 51-52). And also that he is bound to the impossible, because he is bound to possess love of God while he is in mortal sin (35-36, 38).

Once it is established that a person is bound to believe contradictories, we need not be surprised by other problems he faces: he is bound to believe something which makes him worthy of eternal punishment (40); he is bound to believe what he is bound not to believe (41); he is bound to do what he is bound not to do (42); he cannot set aside his belief that he is in mortal sin because he is bound to have this belief (43).

Of course, since believing what the Church believes leads to what is impossible, the Church does not oblige the faithful to believe what it believes; that would be unjust (48-50).

The Black Monk does not believe what he has written. He has put it down in order to make the young men studying under him think further (44). He says that he will do this in all his questions, except those which faith or good morals require to be treated otherwise (44). However, if he can write that the Church obliges persons to mortal sin (50), it is hard to see what questions could escape being turned into logical puzzles.

Conclusion

In the early sixteenth century Luis Vives poured scorn on the logicians at Paris who spent all their time in unprofitable wordgames⁷).

⁶) This same purpose is pointed out in Question I, article 3, dub. 1, where the author, for pedagogical purposes only, defends the position that one may believe both parts of a contradiction: "Et ad istud dubium respondeo et dico, sicut prius recitando, istam conclusionem, quod utramque partem contradictionis licitum est credere" (c. f. 84va-b). The same purpose is found in III, 3: "... solutionem ... quam dico tantum recitando et dando viam iuuenibus ulterius cogitandi..." (c, f. 105rb).

⁷) "Against the Pseudo-Dialecticians", *Renaissance Philosophy*, ed. L.A. Kennedy (The Hague, 1973) 69-108.

What would he not have said about a theology teacher doing the same, had Vives lived earlier? The Black Monk uses as an excuse that his students are young, but we must remember that they were graduate students; their logic days were far behind them. When he draws the conclusion referred to earlier that a person in mortal sin is bound to believe contradictories, he warns his pupils, no doubt as a joke, that they should avoid mortal sin because it has such a serious consequence (37). No mention of the loss of love of God, or of eternal separation from Him: the joke is rendered non-humorous by its context.

The fact that this Commentary was read by Gregory of Rimini, John Hiltalingen of Basel, and Adam Junior, and that at least five copies of it existed, is evidence that the Black Monk was taken seriously in the fourteenth century. There were other writers like him in England and in Paris at this time. Damasus Trapp, the discoverer of our Black Monk, has written of them as wanting "to enliven the scholastic atmosphere" by venturing "into dangerous and sensational overstatements", expecting their "students to discover the flaws of reasonings that pretended to be unassailable"⁸). According to Trapp, these men were not theological sceptics but philosophical sceptics, fideists⁹). Two of them were Nicholas of Autrecourt at Paris¹⁰), and Nicholas Aston at Oxford¹¹).

It would seem that the Black Monk was in the same category. I would think that he believed in Christianity as taught by the Catholic Church, despite the fact that "logical manœuvres are carried" by him "into the very sanctuary, with a lightheartedness that borders on sacrilege"¹²); yet he reduces theology to a subject worthy of study only as a logical exercise. Theological reasoning is not valued; one would have to say it is degraded. And philosophy is also rendered impotent. The Black Monk argues in another text in his commentary on the *Sentences* (III, 1) that it is not a purely philosophical matter to posit that a substance exists in nature, that a substance can be distinguished from

⁸) "'Moderns' and 'Modernists' in MS Fribourg Cordeliers 26", *Augustinianum*, V (1965) 241.

⁹) *Ibid.*, pp. 241-242.

¹⁰) L.A. Kennedy, *The Universal Treatise of Nicholas of Autrecourt* (Milwaukee, 1971).

¹¹) Damasus Trapp, "Augustinian Theology of the 14th Century", *Augustiniana*, VI (1956) 229-231.

¹²) "'Moderns' and 'Modernists' in MS Fribourg Cordeliers 26", *Augustinianum*, V (1965) 269-270.

accidents, that there are causes, or that whatever is moved is moved by another. One of the chief reasons for this philosophical scepticism is the possibility of miraculous divine intervention in the world; the miracle of the Eucharist shows that such intervention is possible¹³).

Circa solutionem istius dubii, primo ponam istam conclusionem: quod non est purum philosophicum ponere aliquod Primum in entibus. Et voco hic purum philosophicum quod homo habens usum rationis et bona naturalia, ut bonum ingenium^a, bonum intellectum, et huiusmodi, per deductionem naturalem circumscripta fide vel secta haberet dicere istam conclusionem. Probo quia, esset philosophicum purum quod esset unum Primum, vel hoc posset deduci ex ratione naturali quod esset substantia, vel accidens. Non accidens quia est imperfectius substantia, et Primum non esset imperfectius aliis. Nec quod esset substantia quia naturaliter substantia cognosci non potest, quia sic posset in Sacramento Altaris cognosci^{aa} quando esset ibi panis et quando non.

Ex ista conclusione sequitur alia, quod non est purum philosophicum ponere aliquam substantiam esse in rerum natura. Probo quia nihil ponendum naturaliter^b nisi illud ad cuius notitiam potest quis naturaliter venire. Sed ad notitiam substantie non potest quis naturaliter venire, ut prius patet.

Ex ista sequitur correlative hic quod non est purum philosophicum ponere substantiam distingui ab accidentibus. Probatur per precedentia et aliter. Et probo: nihil debet poni distingui ab aliis a naturali nisi ad quod experientia potest extendi vel de quo potest experientia haberi; sed de nulla substantia potest haberi experientia; igitur non est ponenda substantia; igitur.

Preterea, quidquid fit per substantiam potest fieri per accidentia. Igitur substantia etc. Consequentia patet quia, si oportet substantiam poni, igitur propter aliquid aliud quod non valerent accidentia. Antecedens probo sic: quia, hostia consecrata in altari, una reficeret hominem, vel posset aliquod pondus portare si essent multe. Et eodem modo foret de muro si substantia sua fuisset transsubstantiata, quia illa portaret tectum domus et deffenderet nos ab estu et tempestate sicut posita sua substantia, quia tantam duritiem et spissitudinem haberet tunc

^{aa} sic E, F: cognoscere C

^a sic F: ingei^m C

^b precedenti additur C, F

¹³) This is the text of C, f. 100r, corrected by E and F.

sicut nunc habet. Et per consequens eodem modo accidentia^c ista, similiter posita, ita veras actiones habent sine substantia sicut cum illis. Et ita posset esse in aliis, quod omnem actionem quam modo habet homo, ut intelligere et velle et sentire etc., posset^d facere^e per sua accidentia sicut modo facit per suam substantiam.

Alia est conclusio quod non^f est pure philosophicum ponere causas esse in mundo etc., positis substantiis et accidentibus. Patet quia non potest probari aliquid esse causam nisi quia ad actionem talis rei sequitur aliam rem de novo capere suum esse. Sed ista conclusio non videtur: ista res agit et alia producitur de novo; igitur producitur ad actionem eius. Vel: igitur istud est causa istius. Quia sic sequeretur quod sol esset causa istius anime rationalis quia producitur quando sol agit. Nec potest probari quod approximatio et actio sua facit rem de novo produci quia frequenter agens nititur quantum potest et tamen nihil produxit.

Contra: experimentum est ad positionem ignis et approximationem ad calefactibile sit calor de novo, et non posito igne non fit calor ille. Igitur potest probari ignem esse causam caloris; et eodem modo arguo de aliis causis naturalibus.

Ad istud concedo quod experimentum est quod calor fit quando ignis approximatur calefactibili. Sed non sequitur: experimentum^g est calorem poni in esse ad presentiam ignis; igitur ex hoc potest probari ignem esse causam caloris. Quia experimentum est quod, existentibus tenebris, homo timet et horret; igitur ex hoc potest probari quod tenebre aliquid causant, cum tenebre nihil sint. Et eodem modo est de cecitate que causat timiditatem in ceco, et tamen nihil potest causare.

Ad secundum per idem respondeo quod ista consequentia non valet: primum non est; igitur primum movens non est. Sed dico quod Aristoteles numquam probavit impossibilitatem consequentis. Nec probat pure philosophice quod omne quod movetur movetur ab alio, quia non potest naturaliter probari adesse movens, licet experimento^h possit sciri quod aliquid movetur; quia non potest probari movens esse

^c sic F: acci^f C

^d sic F: posset *omittitur* C

^e facere *omittitur* C, E, F

^f sic E, F: modo C

^g sic E, F: *omittitur* C

^h sic F: experimentum C

substantiam vel accidens, quod tamen presupponitur ante omnem processum philosophicum.

Is the Black Monk making use of these sceptical philosophical arguments simply to give his students skill in disputation, or does he really accept them? The answer is likely to be found by pondering on what he has done throughout his work: made theology and philosophy the handmaidens of logic. He gives strong evidence of the "speculative lassitude" Etienne Gilson detected in the fourteenth century¹⁴). If the Black Monk were not a philosophical and theological sceptic, how could he have composed this *Commentary on the Sentences*?

LEONARD A. KENNEDY.

¹⁴) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York and Toronto, 1955) 470-471.

The Augustinian *uti/frui* Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God

- I. General formulations of the *uti/frui* distinction
 - A. Apropos of *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30
 1. *The field of uti*
 2. *The meaning of frui*
 3. *Frui and uti in disorder*
 - B. *De Doctrina Christiana*
- II. *Uti/frui* and love for neighbour
 - A. Preliminary remarks
 - B. The state of the question prior to 396
 - C. *De Doctrina Christiana*
 1. *The neighbour as a means to our enjoyment of God?*
 2. *Frui with the neighbour and frui of the neighbour*
 3. *Discussion with Josef Brechtken in relation to De Doctrina Christiana 1,79*
- III. Anders Nygren's understanding of *uti/frui* and critique
 - A. Brief presentation of Nygren's position
 - B. Critique of Nygren on *uti/frui*
 1. *Is there no more to uti/frui than their common-sense meanings?*
 2. *Does the emphasis in "frui deo" lie on "frui" or on "deo"?*
 2. *Is the ideal of love achieved when nothing in this world is loved?*

What perspectives are opened and what difficulties raised by introducing the dialectic *uti/frui* into the discussion of the relation between love for neighbour and love for God? Our approach to this question will take the following form: Firstly, the *uti/frui* combination will be presented as it occurs in more general statements not specifically related to the issue of God and the neighbour. Hereby some clear features will be sketched, but something of the complexity of the distinction's origins and of its application by Augustine himself will also be revealed. Secondly, against this broad background, the texts and formulations of special interest for our topic will fall into place. Ragnar Holte helps us to view these texts within the perspectives suggested by the general descriptions of *uti/frui* and also by both the ontological-ethical and psychological approaches, by both the ascent and descent contexts. A particular point of interpretation advanced by Josef Brechtken will be exposed and discussed. Thirdly, the opinion of Anders Nygren regarding *uti/frui*, which basically underlies that of Josef Brechtken, (although the

latter claims to take the critique of Augustine a decisive step further), will be outlined and, with respect, what we, in line with Ragnar Holte and John Burnaby, see as its shortcomings and weaknesses will be pointed out. The tenor of the whole is that this apparently innocent couple is not so simple as it looks, which suggests great caution in assessing the role to be assigned to it in elucidating the "*magna quaestio*" of this work.

I. GENERAL FORMULATIONS OF THE UTI/FRUI DISTINCTION

A. *Apropos of De Diversis Quaestionibus 83, q. 30*

Augustine expressly considers the relation between *uti* and *frui* in the thirtieth question of *De Diversis Quaestionibus 83*, a work which was compiled between 389 and 396. *Quaestio 30* is entitled: *Utrum omnia in utilitatem hominis creata sint: Has everything been created to be useful to man?* So as to show at first hand something of the resonance and complexity of *uti/frui* in Augustine, we will quote his answer virtually in full.

The difference between enjoying and using corresponds to that between the honourable and the useful. Even though one can maintain superficially that all that is honourable is useful and all that is useful honourable, yet, because it is more exact to call "honourable" what is to be sought after for its own sake, while "useful" is that which is to be related to something else, we will follow this distinction in speaking here. However, we maintain that there is no opposition between the honourable and the useful; for sometimes one meets the ill-considered and superficial opinion that they are opposed to each other. For me, we are said to enjoy that in which we take delight; and we use whatever we relate to that in which delight is taken. Thus, all human perversion (which is also called vice) consists in wishing to use what is to be enjoyed and to enjoy what is to be used; on the other hand, all order (that is, virtue) is based on the wish to enjoy what is to be enjoyed and to use what is to be used. Now, the honourable are to be enjoyed and the useful are to be used¹).

¹) *De Diversis Quaestionibus 83, q. 30* (CC 44A,38. ML 40,19): "Ut inter honestum et utile interest, ita et inter fruendum et utendum. Quamquam enim omne honestum utile et omne utile honestum esse subtiliter defendi queat, tamen quia magis proprie atque usitatius honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est, secundum hanc differentiam nunc loquimur, illud sane custodientes ut honestum et utile nullo modo sibimet adversentur. Adversari enim haec sibi aliquando imperite et vulgariter existimantur. Frui ergo dicimur ea re de qua capimus

So far then, *frui* may be characterised in terms of the honourable (“*honestum*”), and that is to be sought for its own sake (“*propter se ipsum*”), while *uti* appears in connection with the useful (“*utile*”). What is useful is sought for the sake of something other than itself: “*utile autem quod ad aliud aliquid referendum est*”. *Uti* is not at odds with *frui*, but rather orientates (“*referimus*”) the objects of its activity to that in which *frui* takes delight.

The immediate continuation of *quaestio* 30 is:

I call honourableness intelligible beauty, which we properly say is spiritual; usefulness, however, I call divine providence. For which reason, although there are many visible beauties which are not properly called honourable, beauty itself, from which all that is beautiful has its beauty, is not visible. Likewise, much that is useful is visible, but usefulness itself, by which whatever is of use to us is to our advantage, and which we call divine providence, is not visible. Note that the word “visible” includes all corporeal beings. What should be enjoyed, therefore, are the invisible beauties, that is, those that are honourable; but whether all beauties should be enjoyed is another question, although it is perhaps more fitting to call honourable only those beauties which are to be enjoyed. As far as useful things are concerned, however, they are all to be used according as one has need of them. It is right to think that animals enjoy food and all physical pleasure, but only the animal endowed with reason is able to make use of something. For to know to what each thing is to be orientated is not given to beings deprived of reason, nor even to foolish rational beings. A person cannot use a thing if he does not know what it is to be orientated to; and this can be known only by a wise person. Therefore, it is usually said, and rightly, that those who do not use things well abuse them. For what is used badly is of no advantage to anyone, and what is of no benefit is evidently not useful²).

voluptatem; utimur ea quam referimus ad id unde capienda voluptas est. Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui; et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti. Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus”.

²) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A,38-39. ML 40,19-20): “Honestatem voco intellegibilem pulchritudinem, quam spiritalem nos proprie dicimus, utilitatem autem divinam providentiam. Quapropter quamquam sint multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur, ipsa tamen pulchritudo, ex qua pulchra sunt quaecumque pulchra sunt, nullo modo est visibilis. Item multa utilia visibilia, sed ipsa utilitas, ex qua nobis prosunt quaecumque prosunt, quam divinam providentiam dicimus, visibilis non est. Notum sit sane visibilium nomine omnia corporalia contineri. Oportet ergo frui pulchris invisibilibus, id est honestis; utrum autem omnibus, alia quaestio est, quamquam fortasse honesta nonnisi quibus fruendum est dici deceat. Utilibus autem

The sphere of *frui* is here further described as that of spiritual, intelligible beauty, in other words, of beauty itself which is invisible, but imparting beauty to all that is visibly beautiful. In a parallel manner, the sphere of *uti* is considered to be that of divine providence which, while invisible, assures that whatever we use well will be to our advantage. However, one has to be wise in order to use created things properly in such a way that they are truly useful as intended by divine providence; one has to know what the objects of use are to be related to ("*quo quidque referendum sit... quo referenda sit...*"). It is apparent that visible beauties are to be related to the invisible, and ultimately to the source of all honourableness, that is, to intelligible, spiritual beauty itself; while all that is useful is ultimately to be related to the source of all usefulness, that is, to divine providence.

The distinction *honestum/utile*, with which *frui/uti* is here closely related, can be traced back to Cicero. It is the Stoic distinction between the moral good (virtue) and particular objects of choice (values)³). For the Stoics, the soul has a natural instinct for seeking out objects in conformity with its nature. But the object does not constitute the moral value of an action. This comes about rather through the moral decision which brings the action into relation with the moral law and chooses it precisely because it is in agreement with the moral law. Thus, one and the same action seeks its object in the sphere of the useful ("*utilia*") but receives its moral quality from the orientation of the spirit to the moral good ("*honestum*")⁴). Ragnar Holte regards this Stoic pattern of thought as underlying Augustine's reflections on *uti* and *frui*. Consequently, for Augustine, «Love characterised by *uti* becomes moral by being related (*referri*) to the love whose act is *frui*, i.e. to the love whose immediate object is precisely the moral good or spiritual beauty

utendum est omnibus, ut quoquo eorum opus est. Et frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate non adeo absurde existimantur et bestiae; uti autem aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps. Scire namque quo quidque referendum sit, non datum est rationis expertibus neque ipsis rationalibus stultis. Nec uti quisque potest ea re quae quo referenda sit nescit; nec quisquam potest scire nisi sapiens. Quare abuti rectius dici solent qui non bene utuntur. Non enim cuiquam prodest id quo male utitur; et quod non prodest non utique utile est".

³) See R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, p. 201-203; 263; 271 f., n. 2.

⁴) *Ibid.*, p. 263: "D'après les stoiciens l'action morale vise certains objets conformes à la nature. L'âme recherche ces objets par un instinct naturel. Mais la valeur de l'action morale n'est pas constituée par son objet, mais bien par la décision morale par laquelle l'action est référée à la loi morale et choisie en raison de son accord avec celle-ci. C'est une seule et même action qui cherche son objet dans la sphère des "choses utiles" (*utilia*), mais qui obtient sa qualité morale par l'orientation de l'esprit vers le bien moral (*honestum*)".

(*honestas, spiritualis pulchritudo*)”⁵). But Augustine goes beyond the Stoics in at least two ways. Firstly, under the influence of neo-Platonism, the moral good is transferred to a transcendent plane; *summo bono frui* no longer means the enjoyment of one’s own moral perfection, as it did for Cicero, but the enjoyment of the divine, of God⁶). Secondly, for the Stoics, the sphere of *uti* is ultimately without interest; Augustine, on the other hand, sees divine providence at work there offering men gifts which, when used properly, are taken up in the orientation of men’s whole lives to God⁷).

Plotinus, however, who had influenced the transference of the *honestum* to the transcendent plane, considered that contemplation of the divine required isolation from ordinary life in society. On this point Augustine differs decisively from neo-Platonism. The *deo frui*⁸) is, in the first instance, contemplation of the divine, but it is linked intimately to the active life, the virtuous life. Contemplation of God is love for God, and all the other virtues are but different forms of this love. Since God’s command is to love him with all the parts of the soul, not just with the highest part, moral effort becomes identical with love to God, even when it is a matter of *uti*⁹). *Deo frui* designates an unreserved act of love for God and for his law identical with himself, which embraces all the levels of human existence; it is the act of abandonment by which man gives himself and all that he has received in a sacrifice of thanksgiving to the God who creates all things to man’s advantage¹⁰). *Uti*, on the other hand, denotes a “reserved”, i.e. “referred” act of love which provides

⁵) *Ibid.*, p. 202: “... l’amour caractérisé par l’*uti* devient moral par référence (*referri*) à l’amour dont l’acte est un *frui*, amour dont l’objet immédiat est précisément le bien moral ou la beauté spirituelle (*honestas, spiritualis pulchritudo*)”.

⁶) *Ibid.*

⁷) *Ibid.*, p. 264.

⁸) Regarding the antecedents of this formula, Holte states, *op. cit.*, p. 203: “Lorenz pense cependant que la formule *Deo frui* est apparentée au *summo bono frui* de Cicéron et de Varron et remonte par ce dernier à la formule du moyen-platonisme (i.e. ὁμοίωσις θεῷ). Augustin emploie bien l’expression de ressemblance divine — c’est même une formule fréquente dans ses écrits — mais sa formule téléologique préférée reste *Deo frui* ...”. Augustine has modified Middle Platonism on this point. His emphasis is on the *receptive attitude which consists in being filled with the goodness of God*. “*Deo frui*” is “*fructus bonitatis eius*”. As we shall see, no goodness less than that of God warrants placing all our hope in it for the fruitfulness of our lives. [The article of R. Lorenz referred to by Holte is “Die Herkunft des augustinischen *FRUI DEO*”, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952/53) 34-60].

⁹) See R. Holte, *op. cit.*, p. 251-261, where the first part of the double commandment is analysed in relation to the doctrine of the different parts of the soul.

¹⁰) *Ibid.*, p. 264: “Néanmoins les divers objets de l’amour d’“usage” ne relèvent pas,

the link between the active and the contemplative lives that had been missing in Plotinus. The word "*referre*" is *de rigueur* to express the meaning of *uti*. Holte, in explaining it, summarises his view of the relation of *frui/uti* to *honestum/utile*.

It (i.e. *referre*) translates the act by which external action (i.e. the use of *utilia*) is related to the moral norm, the *honestum*. This norm coincides with God. We believe this to be the central point of Augustinian morality: the morality of the love of "use" is not defined by the object loved but by the choice made for it on account of its conformity with the moral law, that is to say, by reference to the love of God. All legitimate love of "use", therefore, includes an element of love for God. And it is in this element that its morality consists¹¹).

The "*propter aliud*" that characterises all love of "use" would therefore mean: when the wise man properly orientates his life, he chooses particular courses of action because they are in conformity with the *honestum*, with the law that is God himself. A little further on we will see how this schema can also be applied to love for neighbour as referred to love for God.

For the present let us return to the reading of *quaestio 30*. In the concluding paragraph Augustine concretises the matter and brings his more general speculations to bear on points close to our theme. The passage runs as follows:

Therefore, perfect reason in man, which is called virtue, first of all uses itself to understand God, so as to enjoy Him by whom in fact it

comme c'est facilement le cas chez les stoïciens, d'une sphère au fond sans intérêt. C'est que derrière la sphère de l'"usage" (*utilitas*) Augustin voit la Providence divine qui donne aux hommes des dons excellents. Les objets auxquels s'adresse l'amour d'"usage" sont, chez Augustin, entraînés dans le mouvement d'ensemble de l'amour de Dieu, ils sont inclus dans l'acte d'abandon par lequel l'homme se donne soi-même et tout ce qu'il a reçu, en sacrifice d'action de grâces à Dieu". Holte is here drawing on his reading of texts from *De Doctrina Christiana*, especially 1,42-43 (CSEL 80,19) = 1,22,21 (CC 32,17-18. ML 34,26-27), in which he emphasises the totality of self-giving required by the double commandment.

¹¹) *Ibid.*, p. 203: "... il (*referre*) traduit l'acte par lequel l'action extérieure est rapportée à la norme morale: l'*honestum*; or cette norme coïncide avec Dieu; partant cet acte est déjà un acte d'amour de Dieu. C'est là, croyons-nous, le point central de la morale augustinienne: la moralité de l'amour d'usage ne se définit pas par l'objet aimé, mais par le choix qui en est fait pour sa conformité avec la loi morale, c'est-à-dire par référence à l'amour de Dieu; or ce choix constitue déjà un acte d'amour de Dieu. Tout amour d'"usage" légitime comprend donc un élément d'amour de Dieu. Et c'est en cet élément que consiste sa moralité".

was created. It uses other rational animals to form community, and it uses those that are irrational to stand out above them. Moreover, it orientates its life to the enjoyment of God, for thus it is happy. Therefore, perfect reason in man uses itself too; and it would certainly set in train unhappiness through pride if it were to be orientated to itself and not to God. It uses certain material things to which it has to give life, to show beneficence — for example, in this way it uses its own body; it uses other things which it has to adopt or reject for the sake of health; others again have to be borne with for the sake of patience. Furthermore, some have to be set in order for the sake of justice, and others studied in order to learn a lesson in truth. Even those from which perfect reason abstains, it uses for the sake of temperance. Thus it uses everything, both what is perceived through the senses and what is not — there is no middle way. Now perfect reason in man judges all that it uses; only about God does it make no judgment, because it is in relation to God that it judges all the rest; it does not use Him but enjoys Him. For God is not to be orientated to anything else, for all that has to be orientated to another is inferior to that to which it is to be orientated, and there is nothing higher than God — this is not meant spatially, but on account of the excellence of His nature. Therefore, all that has been created has been created for man's use, since reason, which has been given to man, uses all things in judging them. We add that, before the fall, man made no use of those things that have to be borne with for the sake of patience, and he does so after the fall only if he has been converted and has become, even before the death of the body, and to the extent that it is possible here, a friend of God, because he serves him cheerfully¹²).

¹²) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A, 39-40. ML 40,20): "Perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo se ipsa ad intellegendum deum, ut eo fruatur a quo etiam facta est; utitur etiam ceteris rationalibus animantibus ad societatem, irrationalibus ad eminentiam. Vitam etiam suam ad id refert, ut fruatur deo; ita enim beata est. Ergo et se ipsa utitur. Quae profecto inchoat miseriam per superbiam, si ad se ipsam, non ad deum referatur. Utitur etiam corporibus quibusdam vivificandis ad beneficentiam — sic enim utitur suo corpore —, quibusdam assumendis vel respuendis ad valitudinem, quibusdam tolerandis ad patientiam, quibusdam ordinandis ad iustitiam, quibusdam considerandis ad aliquod veritatis documentum; utitur etiam his a quibus se abstinet ad temperantiam. Ita omnibus et sensis et non sensis utitur; nec aliquid tertium est. Iudicat autem de omnibus quibus utitur; de solo deo non iudicat, quia secundum deum de ceteris iudicat. Nec eo utitur, sed fruitur; neque enim ad aliquid aliud deus referendus est, quoniam omne quod ad aliud referendum est inferius est quam id ad quod referendum est, nec est aliquid deo superius, non loco sed excellentia suae naturae. Omnia ergo quae facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur iudicando ratio, quae homini data est. Et ante lapsum quidem non utebatur tolerandis, nec post lapsum utitur nisi conversus, et quamquam ante mortem corporis, iam tamen quantum potest dei amicus, quia libenter servus".

A number of additional reflections are evoked by this development in the presentation of *uti/frui*.

1. The field of *uti*

Firstly, we learn of *uti* that its domain is that of all created reality, both visible and invisible, in other words, of all that is not God. It could be said that the term characterises the right relation of the human person, in God's providence, to all that is not God. The rational being, at his best, judges everything in relation to God ("*secundum Deum*"); this is the proper attitude of human being to created reality: to comprehend created beauty as stemming from and orientated towards beauty itself, to discern in all beings one meets in this world an indicator of divine providence at work for the good of man. Of course, in divine providence, there is a hierarchy of created realities, and thereby a hierarchy of right human action, with its own determined finite ends, in relation to all possible beings in the realm of *uti*. Augustine illustrates this in the passage just quoted by sketching the variety of limited ends that may be served by the material creation: "*ad beneficentiam ... ad valitudinem ... ad patientiam ... ad iustitiam ... ad aliquod veritatis documentum ... ad temperantiam ...*". Furthermore, in relation to irrational creation, the intention of divine providence is that the human person should shine out above it: "*ad eminentiam*"; and, as far as fellow rational beings are concerned, the appropriate attitude is to join them in building community: "*ad societatem*"¹³). Acting in this manner, human reason perfectly performs its function of judging everything in relation to God. By so doing, it makes that use of itself which divine providence intended for its benefit: not only does it orientate creatures in their various ways to God, but it comes to an understanding of God himself, it enters the territory of *frui*. This is at the same time *beata vita* with God, the *frui* of

¹³) J.-A. Beckaert in *Oeuvres de Saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne, 10), Paris, 1952, translates the corresponding sentence of *De Diversis Quaestionibus* 83 as follows: "Et elle (c'est-à-dire, la raison parfaite de l'homme) se sert des autres animaux raisonnables *comme d'une société*" (my emphasis). The impression given by this rendering is that one uses other human beings for company's sake and for the benefits of living in society. But no violence is done to the grammar if the "ad" is given a more active sense and if the sentence is thus interpreted in context in this way: the most fitting attitude of perfect human reason towards fellow creatures also endowed with reason is to strive to build a community with them; they are, after all, created beings, not God, and therefore do not belong where "*frui*" has its home. As we shall see, however, Augustine will later allow even a kind of "*frui*" of other people.

God, to whom alone it has directed its whole life in relating fittingly to creation (*uti*) in accordance with divine providence¹⁴).

2. The meaning of *frui*

Secondly, although we find general assertions in the course of *quaestio* 30 that the honourable and invisible beauties constitute the object of *frui*¹⁵), as the argument develops it becomes clear that the invisible beauty of perfect human reason, man's spiritual faculty, itself still stands under the sign of *uti*, insofar as it has been created and bears an orientation to its creator¹⁶). Ultimately only God himself stands under the sign of *frui*; human reason cannot judge God, for in his light it judges all he has created; there is none higher than God according to which he can be judged or to whom he may be orientated¹⁷). The *De Diversis Quaestionibus* 83 does not offer any detailed description of this *frui deo*, but, in order to have a broader picture of what is meant, it will be useful to note some of the conclusions of Rudolf Lorenz who has devoted a special study to the topic¹⁸). Lorenz distinguishes between *frui deo* as, on the one hand, insertion into the divine world order, and, on the other, clinging to, «possessing», God. This roughly corresponds to Gunnar Hultgren's distinction presented above, in Chapter Two, between the ontological-ethical and psychological approaches to the question of the role of the neighbour in the search for God; although, as will be seen, there are elements of each in both¹⁹). As insertion into the

¹⁴) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A,39-40. ML 40,20): "Vitam etiam suam ad id refert, ut fruatur deo; ita enim beata est. Ergo et se ipsa utitur (perfecta hominis ratio)".

¹⁵) *Ibid.*, (CC 44A,39. ML 40,19): "Oportet ergo frui pulchris invisibilibus, id est honestis ...".

¹⁶) *Ibid.*, (CC 44A, 39. ML 40,20): "Perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo se ipsa ad intellegendum deum, ut eo fruatur a quo etiam facta est ...".

¹⁷) *Ibid.*, (CC 44A,40. ML 40,20): "... de solo deo non iudicat, quia secundum deum de ceteris iudicat. Nec eo (deo) utitur, sed *fruitur*; neque enim ad aliquid aliud deus referendus est, quoniam omne quod ad aliud referendum est inferius est quam id ad quod referendum est, nec est aliquid deo superius ...".

¹⁸) R. Lorenz, "FRUITIO DEI bei Augustin", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950-1951) 75-132.

¹⁹) R. Lorenz, *art. cit.*, bases this distinction on the two levels or the two-sidedness he detects in the concept of *frui* (p. 84-87). On the one hand, the "I" and its longing are stressed, and, while this form of *frui* carries traces of the physical senses, it is a matter of "unsinnliche Sinnlichkeit" (p. 121-126): 'Frui deo als Gotterfassen ist Funktion einer

divine world order, *frui deo* may be described in at least the following four ways:

1. As obedience to the eternal law²⁰).
2. As virtue in the highest degree: unconditional praise and love of God²¹). All ethical action is to be directed towards the goal of enjoying God; it prepares and promotes this enjoyment. Moral purification and striving for perfection are the path to the enjoyment of the Truth; a means, says Lorenz, to the realisation of *fruitio*²²). This way of thinking we are familiar with from our presentation of the theme of observance of the *praecepta vitae* — among which love for neighbour has a place of honour — as purifying and cleansing the heart for the contemplation of God. However, as Lorenz points out, there seems also to be a sense in which a life in conformity with the *praecepta vitae* and with the world-order established by God presupposes a certain knowledge of God and at least the beginnings of *frui*²³). In such a life *uti* does not trespass in the territory of *frui*, nor vice versa, and God's will is carried out in the realm of creation. Thus, for Lorenz, it may be said that both the contexts of ascent and descent are operative in the dialectic of virtue and *frui deo*,

geistigen Sinnlichkeit ... Die unsinnliche Sinnlichkeit ist Ausdruck der Gewissheit des Erkennens. Eine Verstärkung der 'sinnliche' Züge tritt dadurch ein, dass *frui* auch Liebe zu Gott ist": p. 126; on the other hand, the *res (ordo)* and its being accepted and observed is emphasised, with the result that "*frui* darf nicht als Sublimierung einer Sinnestätigkeit betrachtet werden" (p. 86). Lorenz characterises the former *frui* as active and the latter as passive; in his own words: "*Frui* ist sowohl von der *res* aus, wie vom Ich her bestimmt. In ihm vereinen sich Hinnehmen des Dargebotenen und Ergreifen des Ersehnten, Passivität und Aktivität" (p. 86; cf. p. 99). However, under the aspect of *frui* as insertion into the divine world order (more passive, according to Lorenz), he includes the features, obedience to the divine law, serving God, and virtue, which at the very least have active implications.

²⁰) *Ibid.*, p. 88-89: "Das Ziel und die Fülle des aus dem ewigen Gesetz geflossenen biblischen Gesetzes ist die *fruitio dei* ... Gott zur Frucht haben (this is the translation of "*frui deo*" which Lorenz, see p. 87, n. 16, has taken over from Przywara), ihm dienen, gern unter ihm sein, nennt Augustin in einem Atem ... *Frui deo* ist Rückkehr zum ursprünglichen Gehorsam".

²¹) *Ibid.*, p. 89-91.

²²) *Ibid.*, p. 89-91: "Das ethische Handeln wird jedoch auch von der *fruitio dei* als Zielgut bestimmt. Alles Tun soll darauf abgezweckt sein, das Geniessen Gottes vorzubereiten und zu fördern. Sittliche Reinigung und Vervollkommnungstreben sind Weg zum 'Genuss' der Wahrheit. Es gibt eine bestimmte Ordnung im Leben, die uns zu Gott führt ... die oben entwickelte Anschauung, dass *uti* Mittel zur Realisierung der *fruitio* ist".

²³) *Ibid.*, p. 90: "Das von der göttlichen Weltordnung geforderte *uti* ist jedenfalls erst möglich, wenn man Erkenntnis Gottes besitzt. Es hat den Anschein, dass *uti* seinerseits schon ein Gotthaben (*frui deo*) voraussetzt; dass die von Augustin mit *uti* bezeichnete Lebenshaltung nicht denkbar ist, ohne dass *frui* schon anfängt, sich zu verwirklichen".

of virtuous action and contemplation. An example of the descent context, of the impossibility of a proper *uti* if *frui deo* has not begun to be realised is already hinted at in the final sentence of the long quotation from *quaestio* 30: "... after the fall man makes use of those things which have to be borne for the sake of patience, only if he has been converted and has become, even before the death of the body, and to the extent that it is possible here, a friend of God, because he serves him cheerfully"²⁴). Conversion, friendship with God and willing service of him may be understood as the form of *fruitio dei* in this life; outside this state of being with God, the '*uti ad patientiam*' cannot attain its purpose.

3. As beatitude²⁵): in this are centered the expectations that longing will be quietened, that peace with God and peace of soul will be attained, that we will be filled with the unshakeable certainty that we are saved²⁶). Beatitude is grounded ontologically in preserving the order established by God and in sharing in God's being; this is how the expression, "having God", is to be understood: sharing in God through holding to his order which is offered to us, and through living according to the level of being one occupies in God's creation²⁷), and as being deified (*deificari*), in the sense that the image of God has been perfectly restored in us and we have been adopted as God's sons²⁸).

²⁴) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A.40. ML 40.20): "... (tolerandis) nec post lapsum utitur nisi conversus, et quamquam ante mortem corporis, iam tamen quantum potest dei amicus, quia libenter servus". Cf. *In Epistolam Ioannis*, tr. 8,11 (ML 35.2043) where the enemy who beats us and brings about our ruin is seen as God's instrument of care for us: "Quodammodo ferramentum Dei est quo saneris, ipse inimicus tuus. Si novit Deus *utile* tibi esse ut expoliet te, permittit illum; si novit tibi *utile* esse ut vapules, permittit illum ut caedaris: de illo te curat, opta ut ille sanetur". Such persecution cannot be accepted in a manner that is "*utile*" unless, trusting in divine providence, we are already intent upon God, living *frui deo* to the extent possible in this world.

²⁵) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 92-95.

²⁶) *Ibid.*, p. 94.

²⁷) *Ibid.*, p. 92: "So liegt der Grund der Beseligung darin, dass wir in der *fruitio dei* die uns gebotene Ordnung innehalten und so der in Gott beschlossenen Güter teilhaftig werden. Das Erfassen Gottes ist ein Seinszustand. Sehr aufschlussreich dafür ist, dass das 'Haben' Gottes der *fruitio* letztlich ein Teilhaben (platonisch *methexis*) an Gott ist, also das Stehen auf einer bestimmten Stufe im Kosmos". Cf. p. 92, n. 5: "*frui deo* ist teilhaben an Gott: *dei solius participatione beatus homo fieri potest*, und im nächsten Satze: *deo solo fruens beatus fit cultor eius*. C. Faust. XX 5 CSEL 25, p. 539".

²⁸) *Ibid.*, p. 95: "Der Terminus *deificari* unterstreicht noch einmal, dass die Seligkeit der *fruitio dei* einem bestimmten Seinszustand angehört, dem der Weisheit — in der Sprache des gereiften Augustin: dem der vollkommenen Wiederherstellung des Gottesbildes, der Annahme zur Sohnschaft". See G. Folliet, "'Deificari in otio'. Augustin, *Epistola* 10,2", in *Recherches Augustiniennes*, II, (Paris, 1962), 225-236, who shows that Augustine owes this expression to Porphyry and that in *Epistola* 10 to Nebridius, dating

4. As *civitas dei*²⁹): *frui deo* is a community concept; it has a social character³⁰). "Truth presents itself without distinction to all souls capable of enjoying it"³¹). "In the heritage we receive from God, that is, God himself, who has seen fit to offer himself to our enjoyment, we will not suffer any restrictions on account of having the company of the saints. It is not as if God whom we love were our own private possession"³²). The God enjoyed by *frui* is the *bonum commune*.

According to Lorenz, *frui deo* as clinging to and "possessing" God may be realised in the following forms:

1. *Visio dei*³³): as such *frui* is linked with a knowledge and understanding of God³⁴). Indeed, this is an important aspect of *frui deo* referred to in our text from *quaestio 30*: "Therefore, perfect reason in man, which is called virtue, first of all uses itself to *understand God*, so as to enjoy him by whom in fact it was created"³⁵. But this is only one aspect; *frui deo* is wider than the mind's *visio dei*³⁶).

2. *Amor dei*³⁷): such love desires the most intimate communion with God, and may be expressed by the verbs "*inhaerere*", "*cohaerere*", "*adhaerere*". "To enjoy the wisdom of God is nothing other than to be united to Him in love"³⁸). Even though this leads the person to a certain

from 389, he still uses it in the Porphyryan sense of deifying oneself through virtuous works.

²⁹) *Ibid.*, p. 95-98.

³⁰) *Ibid.*, p. 95: "Das Geniessen Gottes vollzieht sich in der Gemeinschaft".

³¹) *Epistola* 118,4,25 (CSEL 34/2,689. ML 33,444): "... omnibus animis se frui valentibus veritas communiter praesto est".

³²) *En. in ps.* 105,34 (CC 40,1565-1566. ML 37,1415): "In cuius hereditate, quod ipse nobis est, cum ad fruendum se praebere dignatur, nullas patiemur cum sanctis societatis angustias, dilectione rei nostrae quasi privatae".

³³) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 99-101.

³⁴) *Ibid.*, p. 100: "So stellt auch die *fruitio dei* als Schau ein vollkommen deutliches Erkennen und Einsehen Gottes dar".

³⁵) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A,39. ML 40,20): "Perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo se ipsa *ad intellegendum deum*, ut eo fruatur a quo etiam facta est ...".

³⁶) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 101: "Visio und *contemplatio dei* beschreiben aber nur ein Teilmoment der *fruitio*. *Frui* ist weiter als *contemplari* — non hoc est cogitatione conspiciere quod appetere vel etiam *perfrui* voluntate. Neben dem schauenden Erkennen hat *frui* noch Raum für andere Verhaltensweise". The Latin quotation is from *De Trinitate* 15,27,50 (CC 50A,533. ML 42,1097).

³⁷) *Ibid.*, p. 101-103.

³⁸) *De Fide et Symbolo* 9,19 (CSEL 41,24. ML 40,192): "*Frui* autem sapientia dei nihil est aliud quam ei dilectione *cohaerere*".

rest, the will remains active and continues to accompany delight. *Frui deo* might then be called paradoxically “a resting will”³⁹).

3. *Habere deum*⁴⁰): this terminology, which is present in Augustine from the beginning⁴¹), gradually changes in meaning. Initially it is related to the intellectual quest to know God⁴²). Later it is connected with God’s promise to be “my God”⁴³). Such a way of speaking reflects certain verses of the psalms, e.g. “Yahweh, my heritage, my cup» (Ps. 15(16).5); “Happy the people whose God is Yahweh, the people he has chosen for his heritage” (Ps. 32(33).12); “I have told Yahweh, ‘You are my God’” (Ps. 139(140).6); “Happy the nation whose God is Yahweh» (Ps. 143(144).15b). The expression *possidere deum* too, evidently springs from similar reminiscences from the psalms. Far from reflecting an attempt to get God, the creator and Lord, into our power, *possidere deum*, just as *habere deum*, is the formulation of a loving longing and fond hope which

³⁹) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 102-103: “Daran, dass *fruitio* sich unter Liebe vollzieht, wird deutlich, dass der Gottes “genuß” ein willentliches Tun ist, Aktivität. Zwar kommt in der *fruitio* der strebende Wille zur Ruhe ... doch ist er nicht ausgeschaltet. Wille begleitet das Geniessen ... Bei Augustin ist es nicht so, dass das Geniessen allem Willen und allem Streben vollkommen fern stehe ... sein “Geniessen” ist nicht willensfrei. Wir müssen so die paradoxe Formulierung wagen: *Frui deo* ist ein ruhender Wille”. As indications of will’s continuing accompanying role, reference is made to: *De Trinitate* 15,27,50 (CC 50A,533. ML 42,1097): “*perfrui voluntate*”; *De Vera Religione* 70 (CSEL 77,19) = 13,26 (CC 32,203. ML 34,133): “*sed ea voluntate qua magis deum quam se diligunt (angeli), firmi et stabiles manent in illo et fruuntur maiestate ipsius, ei uni libentissime subditi*”. Note that the feature of cheerful obedience is also present here along with constancy in love; together they constitute *frui deo*. See also *De Doctrina Christiana* 1,40 (CSEL 80,19) = 1,22,21 (CC 32,17. ML 34,26-27): “... *melior est cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad se ipsum relaxatur*”. Again the constancy of intent upon God is stressed.

⁴⁰) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 104-108.

⁴¹) See *De Beata Vita* 4,34 (CSEL 63,114-115. ML 32,976): “*Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animis deum habere, id est deo perfrui ...*”; *De Ordine* 2,7,21 (CSEL 63,160. ML 32,1004): “*Cum deo item non dico, quia ipsi non habent deum. Siquidem deum habere ... placuit nihil aliud esse quam deo perfrui*”.

⁴²) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 107: “*Deum habere und deo frui* besagen somit im Munde des Philosophen Augustin die Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt”.

⁴³) *En. in ps.* 139,10 (CC 40,2018. ML 37,1808-1809): “*Dixi domino, deus meus es tu* (Ps. 139.7). *Illi homines sunt, et non mei; tu et deus, et meus es. Dixi domino, deus meus es tu. Magna vox orationis; movet fiduciam. Numquid illorum non est deus? ... Sed tamen proprie eorum est, qui eo fruuntur, qui ei serviunt, qui libenter sub ipso sunt ...*”. Note that the idea of having God as “mine” goes hand in hand with serving him and being cheerfully subject to him.

is founded on God's promise⁴⁴). What is possessed is received in confidence and hope⁴⁵).

Furthermore, not only do we possess God, but we are also possessed by him, as in the saying from Isaiah: "Lord, possess us" (Is. 26.13: LXX). Our being possessed by him is the condition of possessing him⁴⁶). We can be called God's estate, his house, his temple. To have God is at the same time to be had by him, to be of God, to be close to him, to be with him. God dwells in us making us his own, filling us with himself. *Inhabitatio dei* is the necessary corollary of *deum habere*⁴⁷). But God's indwelling in the soul does not make human activity in search of him superfluous⁴⁸). For the early Augustine this activity consisted in intellectual knowledge; later, such knowledge was understood to flow from faith and love⁴⁹). The God whom we "have" is already there in possession of us, waiting to be our God⁵⁰).

⁴⁴) *En. 2 in ps. 32, sermo 2,27* (CC 38,267. ML 36,294-295): "*Beata gens cuius est dominus deus eorum* (Ps. 32.12) ... Ipse sit hereditas nostra, possessio nostra. An forte temere dicimus faciendo nobis deum possessionem, cum sit dominus, cum sit creator? Non est ista temeritas; affectus est desiderii, et dulcedo spei. Dicat anima, omnino segura dicat: Deus meus es tu, qui dicit animæ nostræ: *Salus tua ego sum* (Ps. 34.3) ... Dic ergo securus, possessio tua est; *possidentibus eam* (cf. Prov. 3.18) scriptura dixit, implevit fiducia dubitationem tuam; dic securus, ama securus, spera securus. Tua etiam illa verba sint in psalmo: *Dominus pars hereditatis meae* (Ps. 15.5)".

⁴⁵) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 104: "Es (d.h. possidere deum) ist empfangendes Besitzen".

⁴⁶) Cf. *En in ps. 145,11* (CC 40,2113. ML 37,1891-1892): "Eris tu possessio, et possidebis; possessio dei eris, et possessio tua erit deus; tu eris possessio eius, ut colaris ab eo, et ipse erit possessio tua, ut colas eum ... Ergo erit ipse possessio nostra, ut nos pascat; et erimus possessio eius, ut nos regat". To possess God then is to be ruled by him, to worship him.

⁴⁷) See references in R. Lorenz, *art. cit.*, p. 105, where the author states: "Sie (i.e. the survey of "deum habere" terminology) zeigt, dass Gotthaben auch Gehabtwerden von Gott ist und vor allem, dass das Haben Gottes für Augustinus untrennbar verknüpft ist mit der Einwohnung Gottes in der Seele ...".

⁴⁸) *Ibid.*, p. 106-107: "Bei aller Wandlung des *inhabitatio* Begriffs bleibt sich Augustinus darin gleich, dass zum 'Haben' Gottes im strengen Sinn neben seiner Einwohnung auch eine gewisse Tätigkeit des Menschen gehört ... deshalb ist eine Eigentätigkeit der Seele erforderlich, damit die Einwohnung fruchtbar wird, die Erleuchtung eintritt ...".

⁴⁹) *Ibid.*, p. 108.

⁵⁰) *Ibid.*: "Was trägt nun die Untersuchung über *habere deum* zur Erhellung des Phänomens der *fruitio dei* bei? Sie zeigt zunächst, dass die *fruitio* sich vollzieht in der Wendung der Seele nach innen, zu dem in ihren Tiefen wohnenden Gott. Es ist nicht *visio extraria*, sondern *interna*. *Frui deo* selbst als Gotthaben bedeutet Gott besitzen und ihm gehören, ihn gefunden haben und halten, Nähe zu ihm und Gewissheit über ihn, liebend in ihm bleiben. Mit einem Wort — *frui deo* heisst: *tu et deus et meus es*. Den jungen Augustin ist es Erkennen, dem alten — für das irdische Leben — *fiducia*.

The remaining forms of *frui deo* as “*Erfassen Gottes*” may be dealt with briefly:

4. *Amplexus spirituales*⁵¹): for Augustine the philosopher, the wise man already knew the embrace of God present; the bishop contented himself with the expectation of the spiritual nuptials in heaven⁵²).

5. *Manducare* and *bibere deum*⁵³): this may be understood as occurring in meditation, in listening to sermons and in reading the scriptures; in the Eucharist Christ is eaten and drunk. Through the Incarnation of Christ our human weakness is made capable of enjoying God⁵⁴).

6. *Delectari in domino*⁵⁵): both the heart’s desire for God and our sharing in God, who is delight itself, through the grace of the Holy Spirit, are involved; the psychological dimension is again brought into relation with the metaphysical⁵⁶).

The corresponding traits in God that make him open to *frui* are described variously as *dulcedo dei*, *bonus odor dei*, *melodia dei*, *lumen dei*⁵⁷). But God can be known and enjoyed only by one who has been converted to him such that his image in the person is renewed. Yet again

⁵¹) *Ibid.*, p. 108-109.

⁵²) Cf. Lorenz’s concluding section: “Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit der *fruitio dei*”, p. 129-131, where *frui deo* in time is considered to be possible to humble faith in such a way that it both enables a proper *uti* of the world and assures that the eschatological *fruitio* will not be lost. See especially p. 131: “So dürfen wir den Schluss ziehen, dass mit der zunehmenden Einsicht Augustins in die Unfähigkeit der menschlichen Natur das diesseitige *frui deo* die Züge des unter Gott sich demütigenden *credere* annimmt — selbstverständlich diejenigen des augustinischen ‘Glaube-zur-Einsicht’. Diese Beobachtung findet eine starke Stütze darin, dass der Bischof die irdische *fruitio dei* ein *frui per speculum vel in aenigmate* nennt. Die Annäherung an das *credere* macht das diesseitige *frui deo* geeignet zur Maxime der christlichen Moral. Die zeitliche *fruitio dei* ermöglicht das ‘Gebrauchen’ der Welt und dieses ‘Gebrauchen’ ist eine Stufe auf dem Weg zum endzeitlichen Gottesgenuss”. This is the framework within which Lorenz interprets *De Doctrina Christiana* 1,66 (CSEL 80,25) = 1,30,31 (CC 32,23-24. ML 34,30-31): “*Oritur autem hoc loco de angelis nonnulla quaestio. Illo enim fruente etiam ipsi beati sunt, quo et nos frui desideramus; et quantum in hac vita fruimur vel per speculum vel in aenigmate* (cf. 1 Cor. 13,12), *tanto eam peregrinationem et tolerabilius sustinemus et ardentius finire cupimus*”.

⁵³) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 109-113.

⁵⁴) *Confessiones* 7,18,24 (Skutella 146. CSEL 33/1,163. ML 32,745): “*Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Iesum* (cf. 1 Tim. 2.5)...”.

⁵⁵) R. Lorenz, *art. cit.*, p. 114.

⁵⁶) Cf. *Ibid.*, p. 127-128, i.e. the section headed: “Die Metaphysik der *fruitio dei*” where the role of the Holy Spirit in uniting people to God is emphasised. Therefore, “da die Verbundenheit mit Gott, das Anhängen an ihn, *frui* ist, liegt der Schluss nahe, das für Augustin das *perfrui veritate* hier sich kraft des hl. Geistes vollzieht. Die Metaphysik der *fruitio dei* ist also von Anfang an bei Augustin vorhanden”.

⁵⁷) *Ibid.*, p. 118-121.

the psychological side to *frui* is bound up with the ontological side which Lorenz has called "insertion into the divine order of the world"⁵⁸).

Thus, for the present, sufficient has been said to give some indication of the background and range of *frui deo* in the development of Augustine's thought, and to forewarn against a too simplistic understanding of *frui* as a subjective, individualistic, private form of enjoyment which would be ultimately egoistic. What Ragnar Holte says of a mistaken understanding of Augustinian *dilectio ordinata*, according to which all beings would be assigned a value relative to their capacity to satisfy desire—a desire which comes to rest only in the *Summum Bonum*—may also be applied to a misconceived notion of *frui deo* which would represent it as sublimated selfish enjoyment. "The idea of a basic, primitively sensual human desire, which could by sublimation be directed towards spiritual values, belongs to modern popularised psychology, it is unknown to Augustine"⁵⁹). *Frui* is not then sublimated *uti*; they belong rather to distinct spheres—to that of spiritual beauty itself and to that of created beauties—and they are associated with different parts of the soul. When the functions of the other parts of the soul (i.e. *cor*, the active life, and *anima*, the life of the senses) are in accord with the highest function, *mens*, the contemplative life—that is, when *uti* is in accord with *frui deo*—one's whole life, heart, soul and mind, is given over to God⁶⁰).

3. *Frui and uti in disorder*

Understanding the relation between these terms can be aided by looking at some cases of distortion. Already in *De Diversis Quaestionibus* 83, *quaestio* 30, Augustine had asserted: "Thus, all human perversion (which is also called vice) consists in wishing to use what is to be enjoyed

⁵⁸) *Ibid.*, p. 125-126. "Wenn das Erkennen Gottes auf das Bild Gottes im Menschen zurückgeht und im Erkennen das Gottesbild sich erneuert, so ist damit schon ausgesprochen, dass auch *frui deo* auf der *imago dei* beruht. Da *frui* eine vollkommene Erkenntnis darstellt, muss ihm die Intaktheit des Gottesbildes gleichzeitig sein. *Fruitio dei* ist nur möglich, wenn der Mensch zu Gott umgekehrt ist. Hier meldet sich die Seite des Begriffs *frui*, die wir als Einfügung in die göttliche Weltordnung bezeichneten" (p. 126).

⁵⁹) R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, p. 269: "L'idée d'un désir humain de base, primitivement sensuel, qui par sublimation puisse être dirigé vers des valeurs spirituelles, appartient à la psychologie moderne de vulgarisation; elle est étrangère à Augustin". Cf. p. 256 & 259. Love as *appetitus* in Augustine is not a simple, undifferentiated desire capable of being directed towards objects of all categories.

⁶⁰) *Ibid.*, p. 254-261.

and to enjoy what is to be used; on the other hand, all order (that is virtue) is based on the wish to enjoy what is to be enjoyed and to use what is to be used"⁶¹). Twenty-two or more years later, in the fifteenth book of the *City of God*, we find some of the implications of this kind of human perversion drawn out. Augustine is speaking of those like Cain whose gift is not acceptable to God because they give something belonging to them but fail to give themselves. He continues:

This is what is done by all who follow their own will, and not the will of God; that is, those who live with a perverted instead of an upright heart, and yet offer a gift to God. They suppose that with this gift God is being bought over to help them, not in curing their depraved desires, but in fulfilling them. And this is characteristic of the earthly city — to worship a god or gods so that with their assistance it may reign in the enjoyment of victories and an earthly peace, not with a loving concern for others, but with lust for domination over them. For the good make use of this world in order to enjoy God, whereas the evil want to make use of God in order to enjoy the world ...⁶²)

God is full of delight for us in himself ("*per se*"); temporal things are rightly sought not as absolute ends in themselves, but "on account of something else" ("*propter aliud*")⁶³). There is a link here with the terminology employed in *quaestio* 30 for which the *honestum* is to be sought for its own sake ("*propter se ipsum*") and the *utile* is to be orientated to something other than itself ("*utile autem quod ad aliud aliquid referendum est*"). Those whose *frui* is not rightly ordered,

⁶¹) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A,38. ML 40,19): "Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui; et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti".

⁶²) *De Civitate Dei* 15,7 (CC 48,460-461. ML 41,444. CSEL 40/2,69): "Quod omnes faciunt, qui non Dei, sed suam sectantes voluntatem, id est non recto, sed perverso corde viventes, offerunt tamen Deo munus, quo putant eum redimi, ut eorum non opituletur sanandis pravus cupiditatus, sed explendis. Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adiuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo ..."; (English translation: Henry Bettenson), Penguin, Harmondsworth, 1972, p. 604.

⁶³) *De Civitate Dei* 11,25 (CC 48,344-345. ML 41,339. CSEL 40/1,549): "Nec ignoro, quod proprie fructus fruendis, usus utentis sit, atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus (unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt) ...".

however, — that is, those who do not give themselves in obedience to God but follow their own wills — wreak havoc by absolutising relative created ends, such as wealth, power, and freedom from annoyance, and by desiring to cajole heaven into fulfilling them. God is made to dance to the tune of self-will, with the tragic result that the neighbour too is robbed of respect and loving attention. When anything less than God becomes the object of *frui*, towards which all else is orientated, other people are reduced to mere grist for the mill as well. Their lot is to be enslaved to the unbridled lust for power of an ego that is running wild without due reverence for God, whom it wishes to incorporate comfortably into its own schemes, and without consideration for the order of reality established by him.

Obviously *frui* is here being employed in a very technical sense which cannot simply be read off what we human beings know as “enjoyment”. It has the function of reminding us that God is the only absolute so that we will beware of the temptation to fabricate and worship lesser gods. But Augustine realises that in common usage *frui* has a less restricted meaning: we can ‘make use’ of ‘fruits’ and ‘enjoy’ the ‘use’ of things⁶⁴). Perhaps it is the broader sense given to *frui* in ordinary language that allows Augustine to write to Licentius in 394 of looking forward to the day when he might enjoy his talents “in the Lord”⁶⁵), or to Jerome in 402 of his desire to enjoy having him near “in the Lord” and conversing with him⁶⁶). But, if Augustine had only the common meaning in mind, why is he careful to add “in the Lord” in both instances? Might it not be his consciousness that, strictly speaking, human talents and human company *tout court* are trespassers in the realm of true *frui*? Properly speaking, other human beings ought to be ‘used’ (*uti*) to form community⁶⁷). But this “*societas*” can, under certain circumstances,

⁶⁴) *Ibid.*, (CC 48, 345. ML 41,339. CSEL 40/1,549): “verum tamen eo loquendi modo, quem plus obtinuit consuetudo, et fructibus utimur et usibus fruimur; nam et fructus iam proprie dicuntur agrorum, quibus utique omnes temporaliter utimur”.

⁶⁵) *Epistola* 26,4 (CSEL 34/1,87. ML 33,106): “Quasi quidquam mihi dierum gratus illucescat, quam ut ingenio tuo fruar in domino ...”.

⁶⁶) *Epistola* 67,3 (CSEL 34/2,239. ML 33,237): “O si licuisset, etsi non cohabitante, saltem vicino te in domino perfrui ad crebrum et dulce colloquium!”. J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis*, Meisenheim am Glan, 1975, p. 103-104, interprets *frui* in both these cases as meaning “to draw advantage from” (“Nutzen ziehen”) and as having nothing to do with love.

⁶⁷) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A,39. ML 40,20): “utitur etiam ceteris rationalibus animantibus ad societatem ...”.

rightly give us delight⁶⁸); we can enjoy, in the ordinary sense of the word, this relationship between human beings which technically is classified as *uti*. However, such enjoyment is not that of the journey's end; it is more like refreshment along the way, in enjoying which we remain intent on *frui deo*. As such, the formula '*frui in domino*', the locus classicus of which is *De Doctrina Christiana* 1,79-80, retains an *uti* character precisely by orientating even the highest forms of human enjoyment and of human intercourse to God. There is then a *frui* of other human persons that is not disordered nor distorted. The customary meaning of the word is retained, but, at the same time, the technical usage which reserves it for God is not overlooked, for human happiness is viewed in a God-perspective, "*in domino*". The background to and implications of this line of thinking can be further clarified by looking to Augustine's most systematic treatment of *uti* and *frui* in *De Doctrina Christiana*.

B. *De Doctrina Christiana*

We may begin by quoting a passage from early in Book I:

Some things are to be enjoyed, others are to be used, yet others both enjoy and use. Those which are to be enjoyed make us happy. By those which are to be used we are aided in our striving for beatitude and we are, as it were, propped up by them so as to be able to reach what makes us happy and to be constantly intent upon it. Now, we who both enjoy and use have been placed between the two. If we wish to enjoy what is to be used, our progress is hindered and sometimes we are even turned aside from our path, such that either we are delayed in obtaining what is to be enjoyed or, shackled by our love for lower things, we are even drawn away from it⁶⁹).

Human beings, therefore, are in this passage pictured as standing between *frui*, beatitude, and *uti*, the realm of lower things, which, as we have seen, they properly relate to "*ad eminentiam*". With their relation-

⁶⁸) *Epistola* 130,6,13 (CSEL 44,55. ML 33,499): "Sed ii nos multum iusteque delectant, a quibus vicissim sancte casteque diligimur. Ista cum habentur, ut teneantur, cum autem non habentur, ut habeantur, orandum est".

⁶⁹) *De Doctrina Christiana* 1,7 (CSEL 80,9-10) = 1,3,3 (CC 32,8. ML 34,20): "Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inherere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est optinendis vel retardemur vel etiam revocemur inferiorum amore praepediti".

ship to one another — which in *quaestio* 30 Augustine calls ‘*uti ad societatem*’ — he is not concerned here nor in the reflections that follow. Whether that third category (*viz.* those who enjoy and use) enjoy or use one another, we will join him in discussing under another heading. In this first section of *De Doctrina Christiana*, however, *uti* designates the infra-human, i.e. corporeal and temporal things, and the expression of its orientation to *frui*, beatitude, is to be understood in that light.

To return to Augustine himself then:

Frui in fact means to be constantly intent upon something for its own sake; while *uti* is to orientate (*referre*) what one makes use of to acquiring what one loves, provided it is something that ought to be loved. For an illegitimate use is rather to be termed a waste or an abuse. Suppose, then, we were travellers in a foreign land, who could not live happily except in our own native country. Unhappy in our sojourn abroad and desiring to see an end to our unhappiness, we would plan to return home. We would, therefore, need to use certain means of transport in order to be able, either by land or by sea, to reach the country where enjoyment awaited us. But, if the pleasantness of the journey and the very movement of the vehicles were to delight us and to turn us aside to enjoy these things instead of using them, as we ought to have done, we would not wish to bring our journey to a speedy end. In the grasp of distorted pleasure we would be estranged from our native land whose pleasantness alone would make us happy. Now it is the same with the journey that we wanderers from the Lord make through this mortal life (2 Cor. 5.6). If we wish to reach our own country where we will be happy, we should use this world, not enjoy it, so that the invisible reality of God may be clearly seen, being understood through the things that are made (Rom. 1.20); that is, that through what is corporeal and temporal we may comprehend the eternal and spiritual⁷⁰).

⁷⁰) *Ibid.*, 1,8-9 (CSEL 80,10) = 1,4,4 (CC 32,8. ML 34,20-21): “*Frui est enim amore inherere alicui rei propter se ipsam, uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas optinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominanda est. Quomodo ergo, si essemus peregrini qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam qua fruendum erat pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a domino, si redire in patriam volumus ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus”.*

Divine providence has so ordered temporal reality that, if it is used as it is intended for our ultimate well-being, if the vehicles are employed not for their own sakes but to carry us to our home-land, then we will know and become capable of realising the fulness and end of the Law and of all the divine Scriptures, i.e. love for God and for the neighbour⁷¹). Even though the Trinity is the proper object of *frui*, the neighbour enjoys the Triune God with us⁷²). Love for God *and* love for neighbour both are consequent upon an ordered use of temporal things in accordance with divine providence. The neighbour, then, is not a vehicle or instrument for bringing us to *frui deo* in the same way that other created realities are. He constitutes a very special case which cannot without further ado be inserted into the *uti/frui* framework as we have so far encountered Augustine's presentation of it in *De Doctrina Christiana*. As will become clear, it would not be accurate to apply to the neighbour the *prima facie* definition of *uti* given in the passages just quoted, as if Augustine's thought on the matter could be summed up like this: the neighbour is to be made use of, i.e. he is to be related to our gaining possession of God whom alone we rightly love for his own sake⁷³). Even the 'use' with the end of building community ('*uti ad societatem*') of *quaestio* 30 shows the inadequacy of this representation. But, how then does Augustine deal with love of neighbour in the context of the *uti/frui* discussion in *De Doctrina Christiana*?

II. UTI/FRUI AND LOVE FOR NEIGHBOUR

A. Preliminary remarks

If Ragnar Holte is right in interpreting *frui/uti* in Augustine against

⁷¹) *Ibid.*, 1,85 (CSEL 80,30) = 1,35,39 (CC 32,29. ML 34,34): "Hoc (i.e. legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est et rei quae nobiscum ea re frui potest) ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam viae, tamquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum, aut si quid congruentius dici potest, ut ea quibus ferimur propter illud ad quod ferimur diligamus". Cf. *De Vera Religione* 65-66 (CSEL 77, 18) = 12,24 (CC 32,202. ML 34,132).

⁷²) *De Doctrina Christiana* 1,10 (CSEL 80,10) = 1,5,5 (CC 32,9. ML 34,21): "Res igitur quibus fruendum est, pater et filius et, spiritus sanctus, eademque trinitas una quaedam summa res communisque omnibus fruentibus ea ...".

⁷³) Cf. *De Doctrina Christiana* 1,8 (CSEL 80,10) = 1,4,4 (CC 32,8. ML 34,20): "Frui est enim amore inherere alicui rei propter se ipsam, uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas optinendum referre, si tamen amandum est".

the background of the Stoic distinction *honestum/utile* and the characteristic feature of Stoic ethics that the morality of an act is determined not by its object but by its being chosen because it is in accordance with the *honestum*, i.e. God, the moral law, then *uti* ought not to be understood as a means to *frui*, the end of man conceived eudaimonistically. As we have seen, there is another way of understanding *uti*'s relation to *frui* and the terms which designate it, *referre* and *propter aliud*. This will also be the case with the *uti* that is love for neighbour. In attributing the neighbour to the realm of *uti* Augustine is not saying the opposite of Kant for whom the neighbour ought always be regarded as an end, never as a means to be used. It is to confuse the issue to view Augustine's assertions on *uti/frui* in relation to the neighbour in the context of a Kantian statement of the problem. This warning will have to be kept in mind in approaching the texts that are presented in this section. Otherwise, a superficial reading may make us inclined to accept that Augustine has placed love for neighbour under the sign of egoism and that K. Holl was correct in calling him "the corrupter of Christian morality"⁷⁴). On the basis of the underlying Stoic distinction, however, R. Holte can speak of love for neighbour as *uti* in this way:

Considered in relation to its direct object it (i.e. love of neighbour) is a love of 'use'; considered in relation to its moral quality it is love of God. Its moral quality therefore is not constituted by its direct object, but by the decision by which the action is referred to God. The action is chosen because it is in accord with the eternal law (*lex aeterna*) which is identical with moral good (*honestum*) or with intelligible, spiritual beauty (*spiritualis pulchritudo*) identical to God⁷⁵).

But again, in distinction to the Stoic view, God's providence ("*utilitas*") is operative in this field of action allowing people to work with Him at their neighbour's and their own improvement, and intending that all virtuous action, all human participation in the advancement of goodness and beauty, should be embraced in the gift of the whole self to God,

⁷⁴ K. Holl, "Der Neubau der Sittlichkeit", in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* I, Tübingen, 1921, p. 139. See R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, p. 275.

⁷⁵ R. Holte, *op. cit.*, p. 263-264: "Sous le rapport de son objet direct c'est un amour d'"usage"; sous le rapport de sa qualité morale c'est un amour de Dieu. Sa qualité morale n'est donc pas constituée par l'objet direct mais par la décision par laquelle l'action est référée à Dieu, c'est-à-dire choisie parce qu'elle concorde avec la loi éternelle (*lex aeterna*), laquelle est identique au bien moral (*honestum*) ou à la beauté intelligible spirituelle (*spiritualis pulchritudo*) et identique à Dieu".

heart, soul and mind. The contexts both of descent and ascent are called into play⁷⁶).

Yet, Augustine's choice of the word *uti* for the neighbour may appear if not shocking, then at least unfortunate. In Ciceronian Latin, however, *uti* is one of the normal terms to designate friendly human interchange, somewhat similar to the French, "*en user bien avec quelqu'un*". It need not bear a pejorative, impersonal meaning in the sense of making use of things for the accomplishment of our own ends⁷⁷). It is surely in this sense that the "*utitur autem ceteris rationalibus animantibus ad societatem*" of *quaestio* 30 is to be translated: we are to associate with other rational living beings, our own equals, to build community. We will have to see if *uti* can credibly be understood as having a similar meaning in other texts in which it is encountered in conjunction with the neighbour.

In what follows it will be our contention that *uti*-love for rational creatures has special status, distinct from other types of *uti*. Although Ragnar Holte sees love for neighbour along with legitimate self-love as the highest form of good and beautiful action that people can accomplish in the context of God's creation, love for neighbour remains for him a relative end, an *utile*⁷⁸). He does not pay great attention to *frui*-love for neighbour in Augustine which would bring the neighbour, albeit with great caution, into the realm of the *honestum*⁷⁹). And even though he

⁷⁶) When the neighbour is loved in obedience to God's law, man is also working at his own perfection in accordance with the creative will of God. Cf. R. Holte, *op. cit.*, p. 180: "Mais c'est justement en exerçant la vertu que l'homme remplit la fin que Dieu s'est proposée pour lui, l'abandon total à Dieu sous la forme de l'amour de l'esprit, du cœur et de l'âme inférieure, en un mot la *fruitio Dei*. En réalisant les fins relatives l'homme réalise aussi la fin suprême".

⁷⁷) *Ibid.*, p. 279. According to C.T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1879 (reprinted 1975), p. 1947, as well as the more familiar senses, "*uti*" can also mean "to enjoy the friendship of anyone", "to be familiar or intimate with", "to associate with a person". For example, Cicero in *Oratio pro Cluentio* 16,46 has: "his Fabriciis semper est usus Oppianicus familiarissime".

⁷⁸) R. Holte, *op. cit.*, p. 279-280.

⁷⁹) Such love for neighbour crops up undeniably for the first time in *De Doctrina Christiana*. Although this work was begun in 396, it was not completed until after 420. Hence, Holte, in explicitly limiting himself to the writings of the years 386-399, may have felt justified in considering it as a later idea, and therefore as going beyond his brief. "Les recherches présentes s'appuient sur les toutes premières œuvres augustiniennes, les écrits des années 386-399 ... Nous avons mis l'accent sur les premières œuvres parce qu'on peut y percevoir plus nettement Augustin aux prises avec les problèmes philosophiques. Par contre dans les écrits où la pensée d'Augustin a pris sa forme définitive, il n'est pas toujours facile de découvrir immédiatement d'où proviennent les différentes pierres avec lesquelles est

warns against a Kantian-influenced misinterpretation in terms of means and ends of *De Doctrina Christiana* 1,8 (i.e. “*uti* is to orientate what one makes use of to acquiring what one loves”: “*uti autem quod in usum venerit ad id quod amas optinendum referre*”), he does not point out that in context this definition of *uti* is not directly related to love for neighbour at all⁸⁰). Nonetheless, despite his neglect of *frui* in love for neighbour, Holte’s analysis is invaluable in that it shows how *uti* can be applied to the neighbour without an absurd confusion of concepts and without necessarily disparaging the human person. Furthermore, the discovery he attributes to Gösta Hök of Augustinian *caritas* as love for the law allows him to discern a unity between the scriptural motivation of love for neighbour, i.e. God’s *agape*, and the philosophical motivation, *fruitio Dei*. *Frui*, in fact, entails total submission to the law of God which includes love for neighbour⁸¹).

The presentation of Holte’s understanding of the distinction between love for neighbour and love for God as related to the doctrine of the different parts of the soul and the hierarchy among them ought to be re-read in this connection⁸²). Only the *mens*, man’s highest faculty, has God as its direct object. Thus it alone is capable of contemplation, of *frui deo*. Man’s active life, the realm of love for neighbour, ought to be subject to it and to be in conformity with it. This hierarchy is clear in the text we have already seen from *Contra Faustum Manichaeum*:

Therefore, as the soul is superior to the body, so in the soul itself reason is superior by the law of nature to the other parts which are found also in beasts; and in reason itself, which is partly contemplation and partly action, contemplation is unquestionably the superior part. For in it is the image of God by which we are renewed through faith to vision. Rational action ought therefore to be subject to rational contemplation, which is to be exercised in faith while we are absent from the Lord, as it will be hereafter by vision, when we shall be like him, for we shall see him as he is. Then in a spiritual body we shall by his grace be made equal to angels ...

A man, therefore, who acts in obedience to the faith which obeys

construite sa synthèse. Dans les toutes premières œuvres, les éléments empruntés ici et là ne sont pas encore aussi systématiquement fondus dans l’ensemble de la pensée augustinienne. En retournant aux origines de sa pensée, on a une vue plus nette de la problématique qu’Augustin vise à résoudre»: p. 68. Still, in the whole of Augustine’s work, “*frui proximo*” forms an important element of this question that Holte fails to deal with.

⁸⁰) R. Holte, *op. cit.*, p. 275.

⁸¹) *Ibid.*, p. 276-277.

⁸²) *Ibid.*, p. 251-261.

God, restrains all mortal affections, and keeps them within the natural limit, giving precedence to what is better over what is inferior according to an ordered love⁸³).

The intelligible reality man seeks to contemplate is regarded as the norm of action. He who contemplates the truth possesses wisdom, but, he who possesses wisdom has re-established order in himself, and, by so doing, has subordinated his active life to the truth. This occurs now in the obedience of faith. One adheres to truth with an unreserved act of love, a *frui* properly evoked only by God. Constancy in submitting oneself to the truth frees one from sin and death; «the truth will set you free», says St. John⁸⁴). Consequently, the nihilism of the passions is weakened and human activity, *uti*, is freed for the good⁸⁵). If, however, there is no full commitment of the *mens* to God, all fruitful activity ceases: “*qui nihil approbat, nihil agit*”⁸⁶). *Fruitio Dei*, then, is not to be understood as an orientation towards one’s own comfort and pleasure as in perverted *frui* which, desiring to dominate others, wants to make use of God in order to

⁸³) *Contra Faustum Manichaeum* 22,27 & 28 (CSEL 25/1,621-622. ML 42,418-419): “Proinde sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio ceteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur: inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur. Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet oboedire sive per fidem operanti, sicuti est, quamdiu peregrinamur a domino, sive per speciem, quod erit, cum similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est, effecti etiam in spiritali corpore ex gratia eius aequales angelis eius ... Quapropter hominis actio serviens fidei servienti deo refrenat omnes mortales delectationes et eas coercescit ad naturalem modum meliora inferioribus ordinata dilectione praeponens”. Cf. *Tractatus in Evangelium Ioannis* 101,5 (CC 36,593. ML 35,1895) where the terminology associated with *uti*’s relation to *frui* is employed of action’s relation to contemplation: “... quoniam ad istum fructum contemplationis cuncta officia referuntur actionis. Solus est enim liber; quia *propter se* appetitur, et non *refertur ad aliud*. Huic servit actio: ad hunc enim *refertur* quidquid bene agitur, quia *propter hunc* agitur; ipse autem non *propter aliud*, sed *propter semetipsum* tenetur et habetur. Ibi ergo finis qui sufficit nobis. Aeternus igitur erit; neque enim nobis sufficit finis, nisi cuius nullus est finis”.

Even though contemplation is here through a glass darkly (cf. 1 Cor. 13.12-13), it keeps our action evenly balanced such that Christ’s promise to us may be realised: “He who loves me will be loved by my Father; and I shall love him and show myself to him” (Jn. 14.21); “and your joy no one will take from you” (Jn. 16.22).

⁸⁴) *De Libero Arbitrio* 2,13,37,143 (CSEL 74,73. CC 29,262. ML 32,1261): “Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati; et ipse est deus noster qui nos liberat a morte, id est a condicione peccati. Ipsa enim veritas etiam homo cum hominibus loquens ait credentibus sibi: *Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos* (Jn. 8.31-32). Nulla enim re fruitur anima cum libertate nisi qua fruitur cum securitate”.

⁸⁵) R. Holte, *op. cit.*, p. 276.

⁸⁶) *Contra Academicos* 3,15,33 (CSEL 63/3,72. CC 29,54. ML 32,951).

enjoy the world⁸⁷). Nor is it to be interpreted in a too passive quietist sense. Rather, bringing with it the fulness of being and of virtue and the maximum level of freedom of action, it liberates human activity, making people capable of submitting themselves to the will of God and of accomplishing his law which is summarised in the precepts of love for God and love for neighbour. Holte concludes:

In this way love for the neighbour is found to be *included* in love for God; it is indissolubly *united* and *subordinated* to it. Love of neighbour is the *active* life, the love of *use*, which flows from the virtue with which God clothes the soul and from the divine life which gives to the soul its form when the latter hands itself over to God in a love of unreserved contemplative "joy". Augustine calls this state "the faith which acts through love" (cf. Gal. 5.6)⁸⁸).

The reference in the last sentence is to the quotation from *Contra Faustum Manichaeum* above, in which context Gal. 5.6 is cited and adapted. Faith gives access to that contemplation which teaches and enables a proper love of use in the active life.

Thus, we have a well-reasoned frame of reference within which to situate the *uti/frui* discussion as it affects love for neighbour. To be sure, Holte overlooks the elements of neighbours' enjoying God with one another and enjoying one another in God, but, as far as *uti* and the neighbour are concerned, his theory seems to provide an acceptable alternative to the widespread view that the neighbour is really of minimal importance for what is taken as Augustinian eudaimonism. Let us further test this in looking to the texts themselves.

B. *The state of the question prior to 396*

As far as *frui* is concerned, from the time of the early philosophical dialogues Augustine insisted that only wisdom, the highest and true good, God himself, was to be loved on his own account ("*propter se*"). All else and all others, including one's friends, were desirable only insofar as they promoted this love of wisdom and beauty. But the aim was not an

⁸⁷) See *De Civitate Dei* 15,7 (CC 48,460-461. ML 41,444. CSEL 40/2,69).

⁸⁸) R. Holte, *op. cit.*, p. 277: "De cette manière l'amour du prochain se trouve inclus dans l'amour de Dieu, et lui est indissolublement uni et subordonné: l'amour du prochain, c'est la vie active, l'amour d'"usage", qui découle de la vertu dont Dieu revêt l'âme, et de la vie divine qui donne à l'âme sa forme, lorsqu'elle se livre à Dieu dans un amour de 'jouissance' contemplative sans réserve. Augustin appelle cet état 'la foi qui agit par l'amour'".

individualistic, jealously-guarded enjoyment of wisdom, but a love that sought others to share in its enjoyment ("perfruantur"). Then, all being eagerly intent on the one beloved, they would become more deeply friends of one another⁸⁹). Gunnar Hultgren warns against attaching too much importance to these ideas found in a passage of the *Soliloquia*, because, he says, they occur infrequently and are not basic to Augustine's conception of love for neighbour⁹⁰). We will have then to be on our guard in approaching later texts to see whether this is a fair appraisal. Josef Brechtken also seeks to limit the significance of the passage as an example of disinterested love for others in our love for God, the common

⁸⁹) *Soliloquia* 1,13,22 (ML 32,881): "Iam certe ostendi nihil aliud me amare, siquidem quod non propter se amatur non amatur. Ego autem solam propter se amo sapientiam, cetera vero vel adesce mihi volo, vel desce timeo propter ipsam: vitam, quietem, amicos. Quem modum autem potest habere illius pulchritudinis amor, in qua non solum non invideo ceteris, sed etiam plurimos quaero qui mecum appetant, mecum inhient, mecum teneant, mecumque perfruantur; tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior".

Cf. *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,48 (ML 32,1331): "Siquidem ille se satis diligit, qui sedulo agit, ut summo et vero perfruatur bono ...". If the presumption that this enjoyment of the Supreme and True Good in *De Moribus* should be interpreted individualistically is to be tenable, we would have to accept that only a year or two after the *Soliloquia* Augustine had quite forgotten the communitarian dimension he had there given to the enjoyment of Beauty.

Regarding the first sentence of the quotation from the *Soliloquia*, Augustine will not long hold to the position that only what is loved "propter se" is really loved. See *De Doctrina Christiana* 1,45 (CSEL 80,19) = 1,23,22 (CC 32,18. ML 34,27): "Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant". Or, to approach the matter from another angle, there are later texts in which Augustine holds that friendship is to be sought for its own sake, along with wisdom and health ('propter se ipsam'). See *De Bono Coniugali* 9,9 (CSEL 41,199. ML 40,380) and *Epistola* 130,6,13 (CSEL 44,54. ML 33,499). These texts will be presented in more detail shortly, witnessing to a development on the position of the *Soliloquia* for which friends are desired "propter ipsam (sapientiam)".

⁹⁰) G. Hultgren, *Le commandement d'amour chez Augustin*, p. 59: "La seconde partie du commandement d'amour se présente, elle aussi, sous un jour nouveau du fait que Dieu est conçu comme un *commune bonum* qui réunit les hommes dans l'amour de lui-même et dans celui de leurs prochains, et cela sans aucune jalousie. Il faut toutefois, se garder d'attribuer une trop grande importance à ces raisonnements. En réalité on les rencontre isolés, et ils ne font pas partie des pensées essentielles qui forment la base de la conception d'Augustin". It is a little difficult to reconcile this with the first statement Hultgren makes with regard to our passage: "Le morceau que nous venons de citer constitue le point central et culminant dans l'exposition d'Augustin". It is true that this study is limited to those works written before 400 A.D. However, "il nous semble, en effet, qu'à cette date la conception d'Augustin de l'amour était relativement achevée dans ses grandes lignes" (p. IX), i.e. for Hultgren, without neighbours sharing together in the *bonum commune* being fundamental.

good, by stressing that it is only the solidarity of a relationship between *friends* that can yield such concern for other people in the face of our own enjoyment of the highest good⁹¹). It will have, therefore, to be investigated if this restriction applies in all Augustinian texts that exclude jealousy in one's enjoyment of wisdom and beauty, which is also the common good. As regards the present text, however, it is clear that, if Augustine is referring to "friends", there are many of them ("*plurimos*"). "Love of that beauty can have this criterion: not only do I not envy others, but I seek that many (*plurimos*) may desire it with me ... that they may enjoy it with me". One may then rightly inquire how extensive this "many" is, or who, if anyone, is excluded from becoming a friend in the longing for and the enjoyment of one and the same beloved. We may note already that Augustine's mature conception of friendship is wide enough to embrace even enemies⁹²).

With regard to *uti* it is well to look to a text from *De Vera Religione*, written around 390. It concerns the man who is truly unconquerable because he is united to God and finds his good there alone.

So long as he is in this life this man 'uses' his friends to return their love, he 'uses' enemies for patience's sake, as many as he can he 'uses' in such a way as to do them good, he 'uses' all people in the

⁹¹) J. Brechtken, *Augustine Doctor Caritatis*, p. 95-96, who sees the "fruitio-Genuss" in this case as "eine Sache von solidarisch-freundschaftlicher Aktion mit gemeinsamen Erfolg, also offensichtlich ganz ernst gemeint im Sinne des gleichrangigen Interesses der anderen, wohl ohne Hintergedanken an den zusätzlichen Nutzen für den eigenen Weisheits-Genuss". Brechtken bases this restriction to "friends" on his reading of *Soliloquia* 1,2,7 (ML 32,873). Friends, however, are loved because they are "aliquid Deo simile", i.e. because they have rational souls. Thus, a thief too is a potential friend, even though one may hate the way he abuses the rational soul one loves. "Et homines sunt, et eos amo, non eo quod animalia, sed eo quod homines sunt; id est, ex eo quod rationales animas habent, quas amo etiam in latronibus. Licet enim mihi in quovis amare rationem, cum illum iure oderim qui male utitur eo quod amo. Itaque tanto magis amo amicos meos, quanto magis bene utuntur anima rationali, vel certe quantum desiderant ea bene uti".

⁹²) See *De Doctrina Christiana* 1,65 (CSEL 80,24-25) = 1,29,30 (CC 32,23. ML 34,30): "Ad quem (i.e. the good we love) si conversi fuerint (inimici), et illum tamquam beatificum bonum et nos tamquam socios tanti boni necesse est ut diligant". Cf. *Epistola* 130,6,13 (CSEL 44,54-55. ML 33,499): "itemque amicitia non angustis finibus terminanda est ... pervenit usque ad inimicos, pro quibus etiam orare praecipimur". Also *En. in ps.* 39,4 (CC 38,248. ML 36,436): "Inimicus tuus, quia malus est, inimicus est; fit bonus, et amicus erit, et socius erit; ut simul velis possidere quod amabas, iam frater erit". An early indication of the openness of friendship for Augustine is found in *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 71,6 (CC 44A,205. ML 40,82): "Nullius itaque repudianda est amicitia sese ingerentis ad amicitiam copulandam ...".

sense that he is benevolent towards all. And although he does not love temporal things, he uses them rightly and he takes care of people according to their conditions of life, even if he is unable to be equally mindful of all people⁹³).

Perhaps it would make for a less stilted translation if *uti* were to be rendered here as “relates to” or “associates with” or “conducts himself in such a way towards”. This is in line with the Ciceronian meaning considered earlier. As many different translations may be needed as there are groups of people to whom *uti* applies, such that, for example, we might paraphrase the first sentence quoted above: “so long as he is in this life this man relates to his friends in returning their love, his attitude towards his enemies is to bear with them for patience’s sake, to as many as he can he does good, he wishes well to all”. In the second sentence it is as if the right use of temporal things (“*recte utitur temporalibus*”) were paralleled in its own order by care for other people (“*hominibus consulit*”). Care for other people which can take the forms of reciprocal love, patiently bearing with enmity, beneficence and benevolence, is the proper work of *uti* in relation to human beings. Only the person totally intent upon God, that is, the person who has not misplaced his *frui*, is capable of *uti* of this kind⁹⁴). His *uti* of others is in accordance with divine providence and with the order of the world established by God. Before *De Doctrina Christiana*, therefore, Augustine knows an *uti* of the neighbour which is unselfishly directed to his benefit. Josef Brechtken claims that this is the *only* place in which selfinterest has been overcome in Augustinian love of neighbour. The passage from *De Vera Religione* is for him an absolute exception without any bearing on the main object of Augustine’s ethic; perhaps Augustine is here merely noting a way of

⁹³) *De Vera Religione* 256 (CSEL 77,66) = 47,91 (CC 32,246-247. ML 34,163): “Hic vir quamdiu est in hac vita, utitur amico ad rependendam gratiam, utitur inimico ad patientiam, utitur quibus potest ad beneficentiam, utitur omnibus ad benevolentiam. Et quanquam temporalia non diligit, ipse recte utitur temporalibus, et pro eorum sorte hominibus consulit, si aequaliter non potest omnibus”. Regarding the “temporalia non diligit”, we find Augustine in *De Doctrina Christiana* 1,45 (CSEL 80,19) = 1,23,22 (CC 32,18. ML 34,27) stating that even “quod infra nos est” is to be loved, but then, of course, ‘propter aliud’.

⁹⁴) The sentence preceding the quotation above is: “Ille ergo verissime atque certissime invictus homo est qui cohaeret deo, non ut ab eo aliquid boni extra mereatur, sed cui nihil aliud quam ipsum haerere deo bonum est”; and shortly after our quotation: “Tractat enim tempori deditos tanto melius quanto ipse minus obligatus tempore”: *De Vera Religione* 255-256 (CSEL 77,65-66) = 47,90-91 (CC 32,246-247. ML 34,163).

speaking he had come across in the philosophical tradition⁹⁵). In any case, Brechtken disqualifies this *uti* of selfless concern for others from having any decisive influence on the *uti* applied to human beings in *De Doctrina Christiana*. The latter he judges to be totally caught up in the quest for its own beatitude⁹⁶). However, the *uti* of *De Vera Religione* is undoubtedly to be compared with that of *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30, in which conduct towards other human beings is described as '*uti ad societatem*'⁹⁷), and *frui* is reserved strictly for God. In both cases, as

⁹⁵) J. Brechtken, op. cit., p. 143, n. 72; p. 147: "Das aber würde heissen ... dass es sich auch hier in *De vera religione* mit dem neuen *uti* in der Nächstenliebe (i.e. for Brechtken, in comparison to *De Doctrina Christiana*) überhaupt nur um einen kurzfristigen Gedankenflug handelt, um eine absolute Ausnahmebestimmung, ohne jede weitere Wirkung auf den Hauptgegenstand seiner Ethik, vielleicht überhaupt nur ein kurzes Notiznehmen von einem Stück Überlieferung". We are directed to the *Diatribai* III, 20, 9f. of the Stoic, Epictetus (50-138 A.D.), which contain "etwas Ähnliches". In fact, *Diatribai* III, 20 deals with the question: whether it is possible to derive advantage from all exterior things (ὅτι ἀπὸ πάντων τῶν ἐκτὸς ἔστιν ὠφελεῖσθαι). This puts us more in mind of Augustine's *quaestio* 30, i.e. "Utrum omnia in utilitatem hominis creata sunt", than of the passage from *De Vera Religione* with which we are concerned. In *Diatribai* III, 20, 9-12 (see text in J. Souilhé and A. Jagu, *Epictète, Entretiens*, III, Collections des Universités de France, Paris, 1963, p. 64), Epictetus explains how it is even possible to derive advantage from other people's insults. Those insulting us are like trainers exercising our patience, calm and docility by having us lift heavy burdens for our own good. A bad neighbour, a bad father, or indeed sickness, death, penury, harm, condemnation, can all be to our advantage in this way, as if we were applying to them the rod of Hermes: "Touch what you wish and it will turn to gold".

It is clear that this comparison with Epictetus is valid for only one of the usages of *uti* we have met in *De Vera Religione* 256, namely, the "*utitur inimico ad patientiam*". It may also be seen as having similarities with the '*utitur tolerandis ad patientiam*' of *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A, 40. ML 40, 20). But it can hardly be said to bolster very strongly the suggestion that the '*uti ad societatem*' of *quaestio* 30 and the "*utitur amico ad rependendam gratiam ... utitur quibus potest ad beneficentiam, utitur omnibus ad benevolentiam*" of *De Vera Religione* 256 are merely a nod on Augustine's part in the direction of the Stoic philosophical tradition and that the selflessness implied by them is therefore not integrated into his ethical thought.

⁹⁶) *Ibid.*, p. 147: "... (there are grounds for the suspicion that Augustine) hier in *De doctrina christiana* doch mehr oder weniger stark immer auf den appetitus rekurriert, also in der Nächstenliebe den appetitus mitberücksichtigt, oder besser: die Nächstenliebe im appetitus untergebracht wissen will. Es scheint also, dass hier in *De doctrina christiana* von allem Anfang an ein appetitus-transzendentes *uti/frui* gar nicht zur Debatte stand, auch nicht als etwas, das, vorher schon bekannt, nun zu widerlegen oder zurückzunehmen gewesen wäre".

⁹⁷) In the light of *Soliloquia* 1, 13, 22 (ML 32, 881): "tanto mihi amiciores futuri, quanto erit nobis amata communior", this "*societas*" may be understood not just of the relationships of human beings amongst themselves but also of their common desire for and enjoyment of the one God. Cf. *De Doctrina Christiana* 1, 64 (CSEL 80, 24) = 1, 29, 30 (CC 32, 23. ML 34, 30): "quid nos in *societate* dilectionis dei agere convenit, quo perfrui beate vivere est ...".

later in *De Civitate Dei*, the God-direction of *frui* preserves *uti* from distortion and debilitation. Is it not possible to understand the *uti* of *De Doctrina Christiana* in this way too? If one does not take sufficient note of the distinction made by Augustine between the things that are to be enjoyed, the things that are to be used, and those who enjoy and use⁹⁸), the result may be that the definition of *uti* with regard to infra-human, temporal reality⁹⁹) will be too readily transferred to the particular *uti* which is involved with other human beings. Is there anything truly distinctive about love for neighbour in *De Doctrina Christiana* that might reflect the spirit of *De Vera Religione* and *quaestio 30*, or is Augustine trapped into absorbing the neighbour in large part into an *uti* that ultimately treats the personal and infra-personal alike?

C. *De Doctrina Christiana*

Somewhat further on in Book I than the texts we presented above as general formulations of the distinction, Augustine rehearses the relation he has already established between *frui* and *uti*. Only the eternal and unchangeable are to be enjoyed; other things are to be used in such a way that we are able to attain the full enjoyment of the eternal and unchangeable¹⁰⁰).

But we who enjoy and use other things are ourselves things of a certain kind. For man is a noble being created in the image and likeness of God, not insofar as he is confined by the mortal body, but in that the dignity of his rational soul makes him superior to brute beasts. Hence, the great question is: whether men should use or enjoy themselves, or both. For we have been commanded to love one another, but the question is whether one human being is to be loved by another for his own sake or whether love for him is to be orientated to something else. If indeed he is to be loved for his own sake, we enjoy him; if love for him is to be orientated to something else, we use him. It seems to me, however, that love for another

⁹⁸) *De Doctrina Christiana* 1,7 (CSEL 80,9) = 1,3,3 (CC 32,8. ML 34,20): "Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur".

⁹⁹) *Ibid.*, 1,8 (CSEL 80,10) = 1,4,4 (CC 32,8. ML 34,20): "... uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas optinendum referre, si tamen amandum est".

¹⁰⁰) *Ibid.*, 1,39 (CSEL 80,18) = 1,22,20 (CC 32,16. ML 34,26): "In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfructionem pervenire possimus". Remember, however, that the eternal and unchangeable is the Triune God who is the common good of all who enjoy him. See *Ibid.*, 1,10 (CSEL 80,10) = 1,5,5 (CC 32,9. ML 34,21).

person is to be orientated to something other than the person. For if something is to be loved for its own sake, we found our life's happiness on it. Although this happiness is not yet a reality for us, still hope for it consoles us in this present time. But, "cursed is he who places his hope in man" (cf. Jer. 17.5)¹⁰¹).

Augustine once more reveals that he is acutely conscious of the special status of human beings, endowed with rational souls, created in the image and likeness of God. How one relates to oneself and others properly is the question of great importance. What is the fitting form of self-love and what the form of love for neighbour envisaged by the Lord's commandment? Does it suffice to found my life's happiness on myself or on another human being, to place my hope in myself or in another human being? Am I myself the criterion in the light of which all else is judged? Are other rational creatures this criterion for me? If so, and only if so, can I or others simply be said to be the object of *frui*. But what this would involve is the effective denial that there is any being superior to the self or others; it would put the self and others in the place of God¹⁰²). Since Augustine has already defined *frui* in such a way that it can only properly be applied to our love for the true God with all the heart, all the soul and all the mind, he has then only *uti* at his disposal when it comes to the great question of love for self and love for neighbour. To enjoy one's own power would be a perversely proud imitation of God leading to one's diminution as a human being¹⁰³); while to enjoy others would be to orientate one's whole life to them in the

¹⁰¹) *De Doctrina Christiana* 1,39-40 (CSEL 80,18) = 1,22,20 (CC 32,16-17. ML 34,26): "Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedat. Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque. Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem, sed quaeritur, utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cuius etiamsi nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur. *Maledictus autem qui spem suam ponit in homine*".

¹⁰²) Cf. *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A,40. ML 40,20): "Iudicat autem de omnibus quibus utitur; de solo deo non iudicat, quia secundum deum de ceteris iudicat. Nec eo utitur, sed fruitur; neque enim ad aliquid aliud deus referendus est, quoniam omne quod ad aliud referendum est inferius est quam id ad quod referendum est, nec est aliquid deo superius ...".

¹⁰³) *De Libero Arbitrio* 3,25,76,262-263 (CC 29,320. CSEL 74, 153. ML 32,1308): "Si autem tamquam obvis sibi placet sibi ad perverse imitandum deum ut potestate sua frui velit, tanto fit minor quanto se cupit esse maiorem. Et hoc est *Initium omnis peccati superbia et Initium superbiae hominis apostatare a deo* (Ecclus. 10.14)".

sense of expecting them alone to fulfil one's deepest hope for happiness¹⁰⁴). This too would be a distortion.

Augustine, therefore, does no offence to the self and to the neighbour when he claims that they are not to be loved on their own account or for their own sake (*"propter se"*). What he means is that they are not in themselves as created beings to be made the goal of life towards which all else is to be orientated and in the light of which all else is to be judged. Even Christ himself, insofar as he is our way to the Father, does not wish to hold and detain us but to direct us to God¹⁰⁵). There is a sense then in which we can, with the necessary circumspection, say of Christ that he wishes to be loved not for his own sake but as pointing us to the goal of true freedom in God, i.e. *"propter aliud"*. To translate *"propter aliud"* as "for the sake of something else" or "for another reason" can give the misleading impression that Augustinian love for neighbour amounts to a violation of another's dignity, a denigration of his personal uniqueness, even an insult. Therefore, we have preferred to paraphrase this expression such that love for neighbour is presented as having a goal beyond the other individual's present limited existence (which does not imply that the concrete situation of the neighbour is overlooked)¹⁰⁶). That goal, that *"aliud"*, may be the formation of community (*"uti ad societatem"*) as in *quaestio* 30, or it may as here be God himself in whom there is true life. In loving our neighbour, therefore, we relate him and our love for him to God, who is our common good. Such love is in accordance with the order of creation established by divine providence. This interpretation is, I believe, closer

¹⁰⁴) Certain proud creatures will be well pleased to have such hope placed in them. Cf. *De Doctrina Christiana* 1,77 (CSEL 80,28) = 1,33,36 (CC 32,26-27. ML 34,32): "Nam si in nobis id facimus (i.e. if we enjoy one another not in God, but in ourselves), remanemus in via et spem beatitudinis nostrae in homine aut in angelo conlocamus. Quod et homo superbus et angelus superbus arrogant sibi atque in se aliorum spem gaudent constitui".

¹⁰⁵) *De Doctrina Christiana* 1,82-83 (CSEL 80,29-30) = 1,34,38 (CC 32,28. ML 34,33-34): "Sic enim ait: *Ego sum via et veritas et vita* (Jn. 14,6), hoc est, per me venit, ad me pervenitur, in me permanetur ... Ex quo intellegitur quam nulla res in via tenere nos debeat, quando nec ipse dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire, ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter, ut ad eum ipsum, qui nostram naturam a temporalibus liberavit et conlocavit ad dexteram patris, provehi atque perveni mereamur".

¹⁰⁶) See e.g. *De Vera Religione* 258 (CSEL 77,66) = 47,91 (CC 32,247. ML 34,163): "Et si quando forte alicuius periculo vel errore vel dolore commovetur, usque ad illius auxilium aut correctionem aut consolationem, non usque ad suam subversionem valere patitur".

to the truth of the matter than a reading that would view the neighbour as only grudgingly admitted to our love "for another reason", or indeed as actually slighted by our skipping beyond him "for the sake of something else", (that is, ultimately, for the sake of our own happiness in the enjoyment of God). Of course, this has yet to be shown in greater detail; but it should already be emerging with some clarity why Augustine was not at liberty, within the admittedly straitening terms of *uti/frui* as he himself defined them, to maintain that the neighbour was to be loved simply for his own sake ("*propter se*"). This would do violence both to the one loving and the one loved; idolatry and pride would stifle human growth. At the same time, we think that there is an adequately arguable case for asserting that, in Augustine's conception, to love another person "*propter aliud*" is not necessarily to conjure up the crude image of the neighbour serving only as a means by which we can love God and thereby achieve happiness for ourselves with him. What then is the nature of this orientation of love for neighbour to God? As we shall see, Augustine, after initially and tentatively opting for *uti* in *De Doctrina Christiana* I, 40 eventually finds this category, without further nuance, too restrictive for the human neighbour.

1. *The neighbour as a means to our enjoyment of God?*

Firstly, then, let us address the question of the neighbour as means. A careful reader of the first book of *De Doctrina Christiana* will fail to discover any statement to the effect that the neighbour is to be used with a view to attaining our own individual happiness in the enjoyment of God. Certainly there are assertions that look as if this is their meaning, but a closer examination of them in their context reveals that they are general definitions of *uti*, related to temporal as contrasted with and orientated towards eternal things. That is, they do not without further ado cover the case of human beings created in the image and likeness of God. Thus, if the affirmation: "other things (which are not eternal and unchangeable) are to be used in such a way that we are able to attain the full enjoyment of the eternal and unchangeable"¹⁰⁷), could also simply

¹⁰⁷) *De Doctrina Christiana* 1,39 (CSEL 80,18) = 1,22,20 (CC 32.16. ML 34,26): "... ceteris autem utendum est ut ad illarum (i.e. aeternarum et incommutabilium) perfructionem pervenire possimus". J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis*, p. 97, translates: "Das übrige aber müsse gebraucht werden (utendum), damit wir zum Vollgenuß (perfructio) von jenem (also dem Erstgenannten) gelangen". Similarly, the French translation offered by G. Combès and J. Farges in *Œuvres de Saint Augustin*,

be referred to rational creatures, why does Augustine proceed to distinguish them from other beings, to declare that it is a question of great importance to know whether they are to be enjoyed or used or both, and

(Bibliothèque Augustinienne, 11), Paris, 1949, p. 203, is: "Les autres sont ceux dont nous devons user pour parvenir à la pleine jouissance des premiers". It may be noted that neither of these two renderings translates "possimus", thereby making a direct jump from use of temporal things to the enjoyment of the eternal without taking any explicit account of an idea that may well be lurking in the shadows, namely, that only a proper relation to temporal things in accordance with divine order, i.e. only a proper *uti*, makes the fullness of *frui* ("perfructio") a possibility for us. Our translation of *De Doctrina Christiana* 1,39 has been made in the light of this. For, indeed, further on in Book 1 of *De Doctrina Christiana* Augustine specifically brings *uti* into connection with divine providence. See 1,84-85 (CSEL 80,30) = 1,35,39 (CC 32,28-29. ML 34,34): "Hoc (i.e. that the fullness and end of the Law and the Scriptures is love for God and neighbour) ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis qua debemus *uti* ... ut ea quibus ferimur propter illud ad quod ferimur diligamus". In relating properly to temporal realities, i.e. *uti*, not using them as ends in themselves, but accepting in divine providence to be aided by them, propped up and borne along by them in their orientation to God, we are made capable ("possemus") of perfect love of God and neighbour. For 1,39, however, it is as yet the enjoyment of the eternal and the unchangeable we are made capable of ("possimus") by proper *uti*. Against the background of the idea found in 1,84-85, then, the meaning of *De Doctrina Christiana* 1,39 would be: if we relate to temporal things in accordance with the order established by divine providence and sanctioned by divine law, there will be no hindrance to our enjoying the eternal.

Now, even though the *uti* of 1,39 is not, just as it is, applied to the human neighbours, it is well to be aware that the expression in which it occurs can be understood against the background of God in his providence ordering all creation for the good of man as well as against that of the human quest for happiness in possession of the Supreme Good. For the tenor of the French and German translations quoted could easily lead the unsuspecting reader to overlook the dimension of divine providence disposing temporal reality for the usefulness, the good and the salvation of human beings which we have met in the *uti* of *quaestio* 30 and of *De Doctrina Christiana* 1,84-85. The danger then is that the idea of desire achieving satisfaction in the possession of the Highest Good will be unwarrantedly allowed to predominate as the standard interpretation, thereby giving a far-reaching bias to the understanding of the relation between *uti* and *frui*. This bias may well prove impossible to shake off when we do find Augustine applying *uti* specifically to the neighbour. Therefore, it is imperative to counter it at its roots and in all its manifestations. Otherwise, when Augustine, as we shall see, broadens the range of *uti* to include the love of God for us (*De Doctrina Christiana* 1,73-76 = 1,31,34-1,32,35), it will be impossible to follow him and he will stand accused of startling inconsistency. When *uti/frui* is read exclusively in the light of undifferentiated desire seeking fulfilment, *uti* as a description of God's love for us would be absurd and *uti* as characterising our love for neighbour would be horrific.

But isn't the grammar of 1,39 against our translation: "other things (which are not eternal and unchangeable) are to be used in such a way that we are able to attain the full enjoyment of the eternal and unchangeable?" Surely the "ut" should be rendered "in order that", introducing a clause of purpose? This is the obvious road taken by the French and German translations; and, admittedly, it does seem to accord better with the definition of "uti" in *De Doctrina Christiana* 1,8 (i.e. "... uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas optinendum referre, si tamen amandum est") where the idea of purpose in one's use is unquestionably stronger than in 1,39. [Note, however, that even 1,8 does not exclude an understanding of *uti* in line with divine order and providence. In accordance with God's

to wrestle at length with the implications of this question? The same question may be asked apropos of other general expressions of *uti* in *De Doctrina Christiana* not directly involved in the presentation of love for neighbour.

Uti, however, does occur in a form for which what we have seen so far may appear to have left us unprepared. Augustine begins by admitting that there are some matters which cannot comfortably be catalogued under one category or the other, *uti* or *frui*¹⁰⁸). All is not yet quite clear. This admission follows these considerations:

The precept by which we are to love God is distinct from love for neighbour because the divine essence is superior to and above our nature. For He (i.e. God) shows us compassion because of His own goodness; we however show compassion to one another because of His goodness. That is to say, He has compassion on us so that we may fully enjoy Him; but indeed we have compassion on one another so that we may fully enjoy Him¹⁰⁹).

We have already adverted to the strangeness of this comment in that *God's love for us* and our love for neighbour are contrasted where we might have expected the terms to be our love for neighbour and *our love for God*. Furthermore, the compassion we show to one another is directed towards our full enjoyment of God. Is this not really more or less the same as saying that others, even in our service of them, our '*uti ad beneficentiam*', are used as a means to our own enjoyment of God? We claimed earlier that there was no statement of this nature in *De Doctrina Christiana*. And indeed, even in this context, it is ultimately God's goodness towards and compassion for us that enables us to enjoy him

will, the human being orientates ("referre") what he uses to *frui deo* described in terms of acquiring what one loves]. However, according to C.T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary*, p. 1943, "ut" can mean "in such a way that" in clauses of manner even without antecedents. An example is given from Cicero's *De Amicitia* 24,90: "cujus aures clausae veritatis sunt ut ab amico verum audire nequeat, hujus salus desperanda est". It is, therefore, not grammatically out of the question that my version, which is less susceptible to the distortions of a one-sided reading of *uti/frui* in the context of individualistic desire and enjoyment, may come closer to the truth of the matter.

¹⁰⁸) *De Doctrina Christiana* 1,73 (CSEL 80,27) = 1,31,34 (CC 32,25. ML 34,32): "Quapropter adhuc ambiguum videtur esse, cum dicimus ea re nos perfrui quam diligimus propter se ipsam, et ea re nobis fruendum esse tantum, qua efficimur beati, ceteris vero utendum".

¹⁰⁹) *Ibid.*, 1,72 (CSEL 80,26-27) = 1,30,33 (CC 32,25. ML 34,31-32): "Sed quoniam excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, praeceptum quo diligamus deum, a proximi dilectione distinctum est. Ille enim nobis praebebat misericordiam propter suam bonitatem, nos autem nobis invicem propter illius, id est, ille nostri miseretur ut se perfruamur: nos vero invicem nostri miseremur ut illo perfruamur".

through our love for one another. But, before giving a fuller account of ourselves on this point, let us look in some detail at what for Augustine is not yet clear in the mapping of relations between God and man, between man and man, according to *uti* and *frui*.

For God loves us and Holy Scripture often mentions his love for us (cf. Rom. 5.8). How then does he love us: in such a way as to use us or to enjoy us? If he enjoys us, he needs a good that is ours. No sane person will say this because our every good is either he himself or it comes from him (cf. James 1.17). To whom is it obscure or doubtful that light has no need of the brightness of those things it has illuminated? The prophet says very clearly: "I have said to the Lord, you are my Lord, for you have no need of my goods" (Ps. 15.2). God therefore does not enjoy us but uses us. For if he neither enjoys nor uses us, I cannot discover how he loves us¹¹⁰).

Just as in the case of our relationship to fellow human-beings, Augustine has here to make a choice between *frui* and *uti*. Again, because man is not God, *frui* is obviously excluded; otherwise we would have the absurd situation of the creator being dependent on and hoping in his creation¹¹¹). Thus, only *uti* remains at Augustine's disposal to characterise the love of God for us. Evidently, *uti* as it stands, unmodified, is incapable of serving this purpose. God's *uti* is not the same as ours; "for we orientate the things we use, (i.e. things in general; therefore, not specifically other human beings), to our full enjoyment of the goodness of God, while God orientates his relation to us to his own goodness. For, because he is good, we are; and insofar as we are, we are good"¹¹²). The difference, then, between God's *uti* and human *uti* is that God orientates

¹¹⁰) *Ibid.*, 1,73-74 (CSEL 80,27) = 1,31,34 (CC 32,25-26. ML 34,32): "Diligit enim nos deus, et multum nobis dilectionem eius erga nos divina scriptura commendat. Quomodo ergo diligit? ut nobis utatur an ut fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Omne enim nostrum bonum vel ipse vel ab ipso est. Cui autem obscurum vel dubium est, non egere lucem rerum harum nitore quas ipsa inlustraverit? Dicit apertissime etiam propheta: *Dixi domino, dominus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges* (Ps. 15.2). Non ergo fruitur nobis, sed utitur. Nam si neque fruitur neque utitur, non invenio quem ad modum diligit".

¹¹¹) In another context, however, Augustine does see Christ as dependent on his creatures. See e.g. *Sermo* 239,6,7 (ML 38,1130): "Ille dives (i.e. Christus) egens est usque in finem saeculi". We will develop this in tackling Augustine's interpretation of Matthew 25.31-46.

¹¹²) *De Doctrina Christiana* 1,75 (CSEL 80,27) = 1,32,35 (CC 32,26. ML 34,32): "... nam nos res quibus utimur ad id referimus ut dei bonitate perfruamur, deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus".

his relation to human beings to himself, i.e. to Goodness itself and the source of all good. All his dealings with people, his love for them, begin from, are directed by, and reach fulfilment in him who is Good. As far as a human being's dealings with the world are concerned, however, the objects of *uti* he finds there he properly orientates not to his own being and goodness but to God who gives both life and goodness.

This distinction is further developed in the following paragraph, I,76, and here for the first time in *De Doctrina Christiana* human *uti* of one's fellow-men is given a more detailed specific meaning¹¹³). At the same time this passage can throw some light on the problematic sentence we encountered a little earlier: "we have compassion on one another so that we may fully enjoy Him".

Therefore, God orientates the use he is said to make of us not to his own but to our advantage; it is not to his advantage but only to his goodness that he orientates it. When we show compassion to a person and are mindful of his interests, we do so to his advantage and it is this we look out for. But — I don't know how — such action benefits ourselves also. For God does not leave unrewarded the compassion we show to the needy. Now, our greatest reward is that we may enjoy Him perfectly and that all of us who enjoy Him may perfectly enjoy one another in Him¹¹⁴).

Uti is here brought into relation with *utilitas*, as in *quaestio* 30, where the latter is associated with divine providence¹¹⁵). Of course, it is strictly

¹¹³) This does not mean to say that Augustine has not specifically dealt with love for neighbour up to this. He has done so, and at length. See 1,41-47, 59-72, texts which, because they do not employ the terms *uti*/*frui*, will be more appropriately dealt with under other headings. However, apart from reassuring us that the neighbour belongs amongst those objects of *uti* which are also to be loved ("Non autem omnia quibus utendum est diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in deum, sicut est homo vel angelus, aut ad nos relata beneficio dei per nos indigent, sicut est corpus. Nam utique martyres non dilexerunt scelus persequentium se, quo tamen uti sunt ad promerendum deum": 1,44 (CSEL 80,19) = 1,23,22 (CC 32,18. ML 34,27)), he has not clearly formalised love for neighbour in terms of *uti*. He does this here in showing how it differs from God's *uti* of human beings.

¹¹⁴) *De Doctrina Christiana* 1,76 (CSEL 80,27-28) = 1,32,35 (CC 32,26. ML 34,32): "Ille igitur usus qui dicitur dei quo nobis utitur, non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur, ad eius autem tantummodo bonitatem. Cuius autem nos miseremur et cui consulimus, ad eius quidem utilitatem id facimus eamque intuemur, sed nescio quo modo etiam nostra fit consequens, cum eam misericordiam quam impendimus egenti, sine mercede non relinquit deus. Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur".

¹¹⁵) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A,38. ML 40,19): "Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus. Honestatem voco intellegibilem pulchritudinem, quam spiritalem nos proprie dicimus, utilitatem autem divinam providentiam".

speaking impossible to identify *utilitas* in this passage with divine providence. But there is no doubt that the idea of divine providence is the guiding idea of that of advantage, as we have tentatively translated *utilitas*. God obviously does not fall within his own providence. His *usus* of others then cannot possibly be to his own advantage, but only to theirs, insofar as he relates to them in such a way as to make them more fully partners in his goodness¹¹⁶. But human beings when they look to one another's interests are destined in God's providence to enjoy Him perfectly and to enjoy one another perfectly in Him. This adds an

¹¹⁶) J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis*, p. 5, remarks of Augustine's presentation of God's *uti*: "Er nimmt den *uti*-Begriff, modifiziert ihn total und verwendet das Wort — man könnte sagen: als reine Begriffshülse — für den appetitus-sprengenden Sachverhalt, wonach es Gott in seiner Liebe nur darum gehe, den Nutzen des anderen, des Geliebten, zu bewirken, wörtlich: den anderen zu dessen eigenen Vorteil zu "gebrauchen" — also gerade umgekehrt gegenüber dem ursprünglichen *uti*-Sinn: im letzten ein absurder Begriffsgebrauch von *uti* selbst".

Brechtken presupposes that real interest in anything or anyone other than the individual self is essentially excluded from the idea of *uti*. This, however, ignores the range Augustine has given to *uti* in *De Vera Religione* and in *quaestio 30*. He can speak there of '*uti ad beneficentiam*' and '*uti ad societatem*'. In God's providence all created things have been created to man's advantage ("*utilitas*"). But this does not in itself exclude that the one with whom our relationship is that of *uti* may himself be advantaged, in other words, that our *uti* be to his *utilitas*, "*ad beneficentiam*", as well as to our own. The point in this passage is that God's *uti* of us is different again in that it is only to the advantage of the receiver, because God as God stands in no need of advantage from himself. This is absurd only if *uti* is arbitrarily restricted to an ascent context according to which all that is not God would be used in order to attain God. But, even in the passage we are dealing with, the reward of enjoyment of God is evidently not an automatic consequence of compassionate action on behalf of others, but the mysterious gift of God. We do not enjoy God as a result of others having proved useful to us for this purpose, but because God wills and has so disposed creation that through relating to one another compassionately we should come to Him.

To be sure, in *De Doctrina Christiana* 3,38 (CSEL 80,89) = 3,10,16 (CC 32,87-88, ML 34,72), "*utilitas*" occurs specifically in the sense of the advantage that accrues to a person who loves himself properly, and is distinguished from the "*beneficentia*" that advantages others. "Et haec sunt duo genera omnium peccatorum, sed flagitia priora sunt ("*Flagitium*" is the corruption of one's own soul and body that results from unbridled "*cupiditas*"). Quae cum exinaniverint animum et ad quamdam egestatem perduxerint, in facinora prosiliunt, quibus removeantur impedimenta flagitiorum aut adiumenta quaerantur. Item quod agit caritas quo sibi prosit, *utilitas* est; quod autem agit ut prosit proximo, *beneficentia* nominatur. Et hic praecedit *utilitas*, quia nemo potest ex eo quod non habet prodesse alteri. Quanto autem magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritatis augeatur". "*Facinus*" is the harm self-seeking "*cupiditas*" causes others. This "*utilitas*", therefore, i.e. right love of self, is not out of kilter with the trend we have already observed in Augustine's thought. If I neglect my own "*utilitas*", i.e. the God-orientation of my life, I cannot deal with my neighbour in such a way as to be of benefit to him. It does not mean that I selfishly put my own interests first.

important element to the expression we saw above: "we have compassion on one another so that we may fully enjoy Him". The perfect enjoyment of one another in God is new and rather surprising in view of Augustine's earlier attribution of the neighbour to the realm of *uti*. But even then his question had been whether men are to be enjoyed or to be used, or both, and his first option for *uti*, love *propter aliud*, had been provisional¹¹⁷). This now becomes clearer still. Augustine did not consider that he had given a definitive, completely nuanced answer to the question in that earlier statement. The *propter aliud* in itself could lead one to think that people loved in this way were of very little interest in comparison to God. But it is Augustine's conviction that we are destined to share the enjoyment of God with them, yes, even to enjoy one another in enjoying God. The model is not that of an individual but of a common quest for God: people of one mind and one heart on the way to God¹¹⁸). The substance of the *propter aliud* retains its force in that others are not made the sole object of our deepest hopes for happiness¹¹⁹), but what seemed to be its consequences prove to be vastly less disagreeable than might have been thought.

2. *Frui with the neighbour and frui of the neighbour*

Towards the end of Book I of *De Doctrina Christiana* Augustine sums up its main argument:

Therefore of all that has been said here since we began our treatment of *things* the chief point is that we understand that the fulness and end of all Holy Scripture is love (cf. Rom. 13.10) for that being who is to be enjoyed and for the being who is able to enjoy Him with us; for there is no need to command people to love themselves. In order that we might know this love and be capable of it, divine providence has created for our salvation the whole temporal economy (*dispensatio*) which we should use (*uti*). We ought not use it with a love and a joy that, as it were, stay put, but

¹¹⁷) *De Doctrina Christiana* 1,40 (CSEL 80,18) = 1,22,20 (CC 32,16-17, ML 34,26): "Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque ... si propter aliud (diligendus), utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus".

¹¹⁸) *Praeceptum* 1,2 (editor: Luc Verheijen, *La Règle de Saint Augustin, I. Tradition Manuscrite*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1967, p. 417): "... et sit vobis anima una et cor unum in deum".

¹¹⁹) *De Doctrina Christiana* 1,80 (CSEL 80,29) = 1,33,37 (CC 32,27, ML 34,33): "Si vero inhaeris atque permanseris, finem in ea (i.e. delight in the presence of the loved one) ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es. Quod non faciendum est nisi in illa trinitate, id est summo et incommutabili bono".

rather with a love that is passing, as we might delight in the road we travel, or in our means of conveyance, or in anything else that is of assistance to us. Or it may be possible to express more fittingly this love we are to have for the things by which we are carried along for the sake of the goal towards which we are carried¹²⁰).

Augustine concludes by acknowledging that his formulation of love for temporal things may leave something to be desired. Nonetheless, it is clear that, insofar as the neighbour is to be understood as falling under the temporal economy and as being of assistance to us in reaching our goal, he does so in conformity with the dispositions of divine providence for our salvation, and indeed similarly to Christ the Way who wishes not to detain us in the temporal things he has taken on and borne for our sake but to direct us to God¹²¹). Moreover, just as Christ is not alone the Way but also the Truth and the Life to which it leads ("*ad eum ipsum*"), so it is the calling of human beings not only to be of help and cheer to one another in the transitory matters of this life, but to love each other as beings destined to share in the enjoyment of God. If one discerns God's purpose in his temporal creation, one will learn and become capable of such love for others. Judging all things with honesty and without prejudice and ordering love accordingly¹²²), one will see the supreme importance of "love for that being who is to be enjoyed and for the being who is able to enjoy Him with us". This is the goal of God's plan for humanity. Therefore, «it should be our will that all men and women (even those whom we are not otherwise able to assist) love God with us (*nobiscum diligant*), and all the help we give them or receive from

¹²⁰) *Ibid.*, 1,84-95 (CSEL 80,30) = 1,35,39 (CC 32,28-29. ML 34,34): "Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intellegatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est et rei quae nobiscum ea re frui potest, quia ut se quisque diligit praecepto non opus est. Hoc ergo ut nossemus atque possemus, facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius tamquam viae, tamquam vehiculorum vel aliorum quorumlibet instrumentorum, aut si quid congruentius dici potest, ut ea quibus ferimur propter illud ad quod ferimur diligamus".

¹²¹) *Ibid.*, 1,82-83 (CSEL 80,29) = 1,34,38 (CC 32,27-28. ML 34,33-34): "... nec ipse dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluerit, sed transire ...".

¹²²) *Ibid.*, 1,59 (CSEL 80,23) = 1,27,28 (CC 32,22. ML 34,29): "Ille autem iuste et sancte vivit qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod diligendum est, aut amplius diligit quod minus diligendum est, aut aequè diligit quod vel minus vel amplius diligendum est. Omnis peccator in quantum peccator est, non est diligendus, et omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter deum, deus vero propter se ipsum".

them ought to be orientated to that one end (i.e. that they love God with us)"¹²³). Thus, because human beings as endowed with rational souls are capable of enjoying God ("*et potest nobiscum alius homo deo perfrui*")¹²⁴), we come together into a community of love for God the perfect enjoyment of whom is beatitude¹²⁵). Since all men and women are commended to our love in this way, the community of unselfish love is obviously meant to embrace more than just friends in the narrow sense of that word.

For Augustine, furthermore, enjoyment of God with one another is complemented by enjoyment of one another in God. We have discovered this expression for the first time in *De Doctrina Christiana* I,76: "*et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur*". If we were to take this full enjoyment in ourselves ("*in nobis*"), we would misplace our hope of beatitude. This would mean wanting to make our final abode in what was intended as a resting place along the way and clinging absolutely to created beings who have themselves received the where-withal to be of benefit to us from God. The other rightly directs us to continue our journey to God in whom he himself places his hope and who alone is to be worshipped as sovereign Lord¹²⁶).

However, when you enjoy a man in God, you enjoy God rather than the man. For you enjoy Him who makes you happy and you will rejoice when you have come to Him in whom you place your hope of coming. Thus, Paul said to Philemon: "Yes, brother, may I enjoy you in the Lord" (Philemon 20). If he had not added "in the Lord" and had said only "may I enjoy you", Paul would have placed hope for his happiness in Philemon. Yet "to enjoy" is very close to saying "to use with love". (*Quaquam etiam vicinissime dicitur frui cum dilectione uti*). For the presence of the beloved inevitably brings delight. If you pass beyond this and orientate it to the journey's end where you are to fix your abode, you are using it and it would not be correct or proper to say that you enjoy it. If you cling to it and make

¹²³) *Ibid.*, 1,63 (CSEL 80,24) = 1,29,30 (CC 32,23. ML 34,30): "Velle tamen debemus ut omnes nobiscum diligant deum, et totum quod eos vel adiuuamus vel adiuuamur ab eis ad unum illum finem referendum est".

¹²⁴) *Ibid.*, 1,60 (CSEL 80,23) = 1,27,28 (CC 32,22. ML 34,30).

¹²⁵) *Ibid.*, 1,64 (CSEL 80,24) = 1,29,30 (CC 32,23. ML 34,30): "... quid nos in societate dilectionis dei agere convenit, quo perfrui beate vivere est, et a quo habent omnes qui eum diligunt et quod sunt et quod eum diligunt ...".

¹²⁶) Cf. *Ibid.*, 1,77-78 (CSEL 80,28) = 1,33,36 (CC 32,27. ML 34,33): "Atque (nos) ita reffectos in illum (deum) compellunt, quo fruente pariter beati sumus ... Et angelus hominem se adorantem monet ut illum potius adoret, sub quo ei domino etiam ipse conservus est".

it the goal of your joy as a permanent dwelling-place, you may truly and rightly be said to enjoy it. But this joy should be sought only in the Trinity, the supreme and unchangeable good¹²⁷).

There is a certain ambiguity in this text, as a glance at the variants indicates. William Green's edition in the CSEL has, as here, "*cum dilectione uti*", while the other editions read "*cum delectatione uti*". Making a choice in this matter is by no means easy. From the point of view of internal criteria it is virtually impossible to opt for one or the other, although "*cum dilectione uti*" is the less obvious reading in the context of the sentence in which it occurs. We would be less surprised to hear that "to enjoy" is very close to saying "to use with delight". Indeed, in *De Trinitate* 10,11,17, there is a phrase which comes quite close to this: "*frui est autem uti cum gaudio non adhuc spei sed iam rei*"¹²⁸). However, because the terminology is used there in relation to a theme rather different from our own — to wit, the use of the will with regard to memory and intelligence — the comparison is not immediately, and certainly not definitively, illuminating. Within *De Doctrina Christiana* itself both readings, "*cum delectatione uti*" and "*cum dilectione uti*", are possibilities. In 1,85, for instance, we find "*uti*" with both "*dilectione*" and "*delectatione*"¹²⁹), but nothing is said there of any closeness to "*frui*". It may appear that, when in 1,44 Augustine states that not everything which is used is to be loved ("*non autem omnia quibus utendum*

¹²⁷) *Ibid.*, 1,79-80 (CSEL 80,28-29) = 1,33,37 (CC 32,27. ML 34,33): "Cum autem homine in deo frueris, deo potius quam homine frueris. Illo enim frueris quo efficeris beatus, et ad eum te pervenisse laetaberis, in quo spem ponis ut venias. Inde ad Filemonem Paulus: *Ita, frater, inquit, ego te fruar in domino*. Quod si non addidisset *in domino* et *te fruar* tantum dixisset, in eo constituisset spem beatitudinis suae. Quamquam etiam vicinissime dicitur frui cum dilectione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat. Per quam si transieris eamque ad illud ubi permanendum est rettuleris, uteris ea et abusive, non proprie diceris frui. Si vero inhaeseris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es. Quod non faciendum est nisi in illa trinitate, id est summo et incommutabili bono".

¹²⁸) *De Trinitate* 10,11,17 (CC 50,330. ML 42,982-983): "Iam vero usus tertius in voluntate est pertractante illa quae memoria et intelligentia continentur, sive ad aliquid ea referat sive eorum fine delectata conquiescat. Uti est enim assumere aliquid in facultatem voluntatis; *frui est autem uti cum gaudio* non adhuc spei sed iam rei. Proinde omnis qui fruitor utitur; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur fruitor si id quod in facultatem voluntatis assumit non propter illud ipsum sed propter aliud appetivit".

¹²⁹) *De Doctrina Christiana* 1,85 (CSEL 80,30) = 1,35,39 (CC 32,29. ML 34,34): "... facta est tota pro nostra salute per divinam providentiam dispensatio temporalis qua debemus uti, non quasi mansoria quadam dilectione et delectatione, sed transitoria potius ...".

est diligenda sunt"), he will go on to limit "*cum dilectione uti*" to the personal. His intention, however, is rather to limit it to the good; the martyrs did not love the crime of their persecutors but they used it in such a way as to come to God¹³⁰). The infra-human creation, therefore, may also be seen as belonging to the sphere of "*cum dilectione uti*"¹³¹). Thus, we have to conclude that this expression is not already a stock-in-trade of Augustine's for designating love of human beings specifically, even though, if it be the genuine reading in the text we have quoted from 1,79-80, "*cum dilectione uti*" would refer there in the first instance to interpersonal love. Because of its less evident appropriateness in the actual context of its own sentence, however, "*cum dilectione uti*" is perhaps slightly to be preferred to "*quamquam etiam vicinissime dicitur frui cum delectatione uti*". It makes quite good sense in view of the forgoing and the following. Indeed since the passage goes on: "for the presence of the beloved (*quod diligitur*) inevitably brings delight", some mention of '*dilectio*' in the forgoing would not be improbable; this is lacking if we read "*delectatione*". For a resolution of the question, however, we have to appeal to external evidence, and this, as presented by William Green¹³²), permits us to work confidently with the reading "*cum dilectione uti*".

When Augustine states then in *De Doctrina Christiana* 1,79-80 that "*frui*" is very close to "*cum dilectione uti*", he appears to mean that associating with those we love properly brings delight inevitably. But, while the delight loving neighbours find in one another is very nearly "*frui*", strictly speaking "*frui*" is reserved for our relationship of enduring love for the Trinity in whom alone hope for final blessedness

¹³⁰) *De Doctrina Christiana* 1,44 (CSEL 80,19) = 1,23,22 (CC 32,18. ML 34,27).

¹³¹) *Ibid.*, 1,45 (CSEL 80,19) = 1,23,22 (CC 32,18. ML 34,27): "Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est ...".

¹³²) See Green's "Praefatio" in CSEL 80, especially II. *De codicibus* (p. XIII-XXIV); and III. *De cognitione codicum* (p. XXIII-XXIV). Of the eleven extant pre-900 A.D. codices to be found today in European libraries only two have the reading "*cum delectatione uti*". E.A. Lowe informed Green that the oldest codex, i.e. Corbie (C), now in Leningrad, dates from the fifth century, and perhaps even earlier; therefore, it is not sheer speculation to consider it as stemming from the scriptorium at Hippo Regius itself (p. VIII-IX, XV: "olim fortasse Hipponensem"). This codex reads "*cum dilectione uti*". The Maurini, in preparing their 1680 edition, used both C and the second Corbie codex (D), dating from 796-810 and now found in Paris (p. XVI-XVIII). Thus, the Maurini's option for "*cum delectatione uti*" is surprising. For, of the pre-900 codices, only the Palatinus (P), in the Vatican Library, which contains many mistakes, and the 2nd Palatinus (Q) witness to "*delectatione*". Not one of the fourteen post-900 manuscripts used by Green to prepare his edition has this reading.

ought to be placed. Because the neighbour is not God, love for the neighbour still stands at least partially under the sign of “*uti*”, even though this love has very definite “*frui*” characteristics. It would in fact be an abuse of language to bridge the gap, however narrow it may be at this point, and to speak simply of a “*frui*” of one another. In order to refer correctly to an enjoyment of the neighbour, the “*frui*” has to be qualified as it is in this case by the formula Augustine quotes from the letter to Philemon: to enjoy a man in God or in the Lord (“*homine in deo frueris*”; “*ita, frater, ego te fruar in domino*”). A similar qualification turns up in Book III of *De Doctrina Christiana*. “I call *caritas* the movement of the soul to enjoy God for his own sake and to enjoy the self and one’s neighbour as orientated to God (“*ad fruendum ... se atque proximo propter deum*”); *cupiditas*, on the other hand, I call the movement of the soul to enjoy oneself and the neighbour and any body apart from their orientation to God”¹³³). In *De Trinitate* we find the same formula as in *De Doctrina Christiana* 1,79, with the addition that the enjoyment of the self is also to be “in God”: “*Et nobis ergo et fratribus in domino fruamur*”¹³⁴). The exact intention of “*in deo*” and

¹³³) *De Doctrina Christiana* 3,37 (CSEL 80,89) = 3,10,16 (CC 32,87. ML 34,72): “*Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter deum*”. Again we have translated “*propter deum*” with “as orientated (or related) to God” because of the misleading nature of the English expression “for the sake of God” (as if the neighbour precisely as himself were not loved at all), and, more importantly, because the formula “*propter deum*” is obviously very closely related to “*referre ad*” and “*referre in*”, e.g. *De Doctrina Christiana* 1,41-43 (CSEL 80,18) = 1,22,21 (CC 32,17-18. ML 34,26-27): “*Si autem se propter se diligit, non se refert ad deum, sed ad se ipsum conversus non ad incommutabile aliquid convertitur. Et propterea iam cum defectu aliquo se fruitur, quia melior est cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad se ipsum relaxatur. Si ergo te ipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non susceat alius homo, si etiam ipsum propter deum diligis ... Sic enim eum diligens tamquam se ipsum totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem dei quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuatur*”.

Similarly 2,18 (CSEL 80,38) = 2,7,10 (CC 32,37. ML 34,39): “... diligendum esse deum, et illum quidem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, proximum vero tamquam se ipsum, id est, ut tota proximi sicut etiam nostri dilectio *referatur in deum*”. An examination of these and other texts in which “*referre in (ad)*” occurs shows that it has the important function of preventing love closing in on itself by making the self or the neighbour the object of *frui*. The fact that it is *God* who is the real object of *frui* is accentuated, not the *fruitio* itself.

¹³⁴) *De Trinitate* 9,8,13 (CC 50,304. ML 42,968): “*Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad deum; pari autem fruendum, sed in deo. Sicut enim te ipso, non in te ipso frui debes, sed in eo qui fecit te; sic etiam illo quem diligis tamquam te ipsum. Et nobis ergo et fratribus in domino fruamur, et inde nos nec ad*

"*propter deum*" will have to be further clarified in the contexts they occur, for it is impossible to give a fair assessment of the thought of a man on the basis of a collection of his formulae alone. For the present, however, let us limit our attention to the quotation from Philemon 20 that occurs in our passage and to the tantalising suggestion that "to enjoy" is very close to saying "to use with love".

3. Discussion with Josef Brechtken in relation to *De Doctrina Christiana* I,79

According to Josef Brechtken, familiarity with Philemon 20 blinded Augustine to the real problem of love for neighbour and perhaps made him incapable of subjecting the "*appetitus*" starting-point of his ethic (i.e. deprived being seeking fulfilment in beatitude) to examination. It inclined him to take over all too uncritically the total perspective of ancient ethics' quest for beatitude and ultimately made him unable to free himself from it¹³⁵). Augustine could not decide whether love for neighbour was to be designated as *uti* or *frui*. Therefore, the discovery of Philemon 20 would have been a God-send to help him out of this impasse. But "*homine in deo frueris*" turns out to be a meaningless compromise formula¹³⁶). It is, to begin with, a mistaken interpretation

nosmetipsos remittere, et quasi relaxare deorsum versus audeamus". Likewise, *De Civitate Dei* 19,13 (CSEL 40/2,395. CC 48,679. ML 41,640): "... pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi deo et *invicem in deo*, pax omnium rerum tranquillitas ordinis ...". And, around the other way, *Sermo* 255,7,7 (ML 38,1189): "Ipso solo sic delectabimur, et nihil aliud requiramus; quia et in uno ipso fruemur, et *in nobis invicem ipso fruemur* ... Quid aliud in nobis quam Deum debemus diligere".

¹³⁵) J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis*, p. 135: "In dieser Diskrepanz von Denkunabhängigkeit einerseits und unkritischer Fixierung auf die absolute Autorität der hl. Schrift andererseits liegt hier wohl der eigentliche Grund für den folgenreichen Missgriff in der Bestimmung der Nächstenliebe: folgenreich insofern, als das berühmte-berühmte Schriftzitat mit seinem "*frui in deo*" Augustin geradezu blind gemacht hat für das eigentliche Problem der Nächstenliebe, vielleicht aber insgesamt sogar unfähig zur Überprüfung seines ethischen *appetitus*-Ansatzes; es hat ihn vielmehr eher geneigt gemacht, allzu unkritisch die Total-Perspektive des Glückseligkeitsstrebens aus der antiken Ethik zu übernehmen oder besser: beizubehalten, so dass man sagen kann: Wenn es je eine Möglichkeit für Augustin gegeben haben sollte, das *appetitus*-System überhaupt in Frage zu stellen, nach seiner Bekanntschaft mit diesem "Schriftbeweis" war es damit ein für allemal aus".

¹³⁶) *Ibid.*, p. 5-6: "Es wird sich zeigen ... dass Augustin in der theoretischen Behandlung der Nächstenliebe keine überzeugende Lösung findet, dass er sich vielmehr nach einer lange durchgehaltenen Unentschiedenheit — ob *frui* oder *uti* — schliesslich auf die ebenso problematische wie äusserst unsinnige Kompromissformel "den Nächsten in Gott geniessen" (*frui proximo in deo*) festlegt, wozu er zum Unglück auch noch durch ein

of the scriptural verse it claims as authority; the Greek of Philemon 20 has the verb *ὀνινάσαι* which, according to Brechtken, means “*Freude haben*” in the sense of “to draw use from”, “to find help or support”, (and in Brechtken’s view, Augustine himself employs *frui* in this way in the letters to Licentius and Jerome already mentioned)¹³⁷). In *De Doctrina Christiana* I, 79, however, Brechtken sees Augustine as wanting to interpret it in line with the Greek verbs *ἀπολαύειν* and *τυγχάνειν*, corresponding to the Middle Platonic doctrine of the good and the final goal of life, that is to say, in an “*appetitus*” framework¹³⁸). Since the text of Philemon 20 gives no warrant for this, Augustine’s appeal to Scripture to support a *frui*-love for neighbour must be declared invalid. Indeed, love that enjoys the neighbour, which had become an *idée fixe* of Augustine, has no common ground with the biblical idea of love for neighbour which, founded on unselfish service and self-sacrifice, totally excludes the fruitive aspect¹³⁹). Furthermore, the idea that “to enjoy” is

missverständenes Bibelwort angeregt worden ist”. Further, p. 104: “Der Lateiner Augustin, dessen ganzes ethisches System durch das spezifische *frui-uti* der antiken Ethik bestimmt ist, findet als Theologe bei seiner “schwierigen Frage” um die ethische Systematisierung der Nächstenliebe — ob *frui* oder *uti* homine — zufällig im Text des Neuen Testaments ein “*frui te*” (*frui* homine), nimmt es in seiner Ratlosigkeit gern und willig auf, weil er darin eine gottgewollte Lösung in einer für ihn unentscheidbaren Sache findet, ein “*frui* homine”, das zudem mit seiner Anfügung “in domino” (in deo) auch noch einer Kompromiss enthält, der Augustin auch von der Sache her als durchaus logisch konsequent erscheinen mag. Dies alles aber zeigt, dass Augustins Berufung auf die genannte Paulus-Formel sinnlos ist und an sich nichts nützt”.

¹³⁷) *Epistola* 26,4 (CSEL 34/1,87. ML 33,106) to Licentius; *Epistola* 67,3 (CSEL 34/2,239. ML 33,237) to Jerome. See J. Brechtken, *op. cit.*, p. 103-104.

¹³⁸) J. Brechtken, *op. cit.*, p. 103, in which he is quoting from R. Lorenz, “Die Herkunft des augustinischen *FRUI DEO*”, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952/53), p. 34-60. Numbers in brackets refer to pages in Lorenz.

“Er (Lorenz) weist im einzelnen nach, dass Augustin das *frui deo* wie das Begriffspaar *frui-uti* überhaupt ‘durch die philosophische Schriftstellerei des Marcus Terentius Varro vermittelt’ bekommen hat (60), und vor allem, was schon die Sache selbst unmittelbar betrifft: ‘*Frui Deo* hat seinen Ursprung in der philosophischen Güterlehre und Zielbestimmung des Lebens und leitet sich aus der mittelplatonischen *ὁμοίωσις θεῷ* her’ (59), und die griechischen Wörter und Begriffe, die in diesem System Verwendung finden, lauten dementsprechend: *ἀπολαύειν*, *τυγχάνειν* (48). Wir sehen: Das Wort *ὀνινάσαι*, Aktiv- oder Mediumform, wie es im Paulus-Brief an Philemon gebraucht wird, kommt hier gar nicht vor”.

¹³⁹) J. Brechtken, *op. cit.*, p. 133: “Augustin hält im äussersten immer noch an der fixen Idee einer letztlich doch irgendwie fruitiven Nächstenliebe fest, Augustin ist auch als Christ und Theologe noch so sehr durch die fruitive Perspektive der antiken Erosliebe bestimmt, dass dieser Aspekt immer wieder durchschlägt. Und dazu muss man nun sagen: Darin läge ja eigentlich auch das letzte Stückchen Logik für ein echtes *frui* in der Nächstenliebe, für den Theologen Augustin freilich gebremst durch das “in deo” (*propter deum*), — wenn dies nicht in fundamentalem Gegensatz zu neutestamentlichen Liebesidee

very close to saying “to use with delight” (“*cum delectatione uti*”) in fact amounts to the reduction of *frui* to *uti*, but to an *uti* in which the aspect of taking pleasure in the neighbour is retained¹⁴⁰).

Although Brechtken warns that even the serious scholar of Augustine may be gravely tempted to downplay the significance of the appeal to Philemon 20 in *De Doctrina Christiana* 1,79¹⁴¹), I consider that he has at least overestimated it and wrongly associated it exclusively with what he sees as the underlying Augustinian system, the “*appetitus*” ethic. We have been at pains to show that Augustine’s reflections on love for neighbour need to be read against the background of the order of creation ruled by God’s providence and law as well as against that of desire’s search for beatitude; and that they have an objective communitarian dimension. We have noted Ragnar Holte’s presentation of the complex history of the *uti/frui* distinction in its association with the Stoic *utile/honestum* and of its relation to the subordination of the active to the contemplative life. Furthermore, there are in Augustine other expressions of the relation of love for neighbour to God which certainly cannot be understood in a context of selfish desire in quest of its own beatitude¹⁴²). These are general comments. More particularly,

stünde, wenn die echt biblische Nächstenliebe ... den fruitiven Aspekt nicht restlos ausschliessen würde”.

¹⁴⁰) *Ibid.*, p. 101: “Die erste Überraschung über das plötzliche Auftauchen eines *frui* homine (den Menschen genießen) wird dadurch schon gemildert, ja sogar fast wieder aufgehoben, dass Augustin hier eine vom ursprünglichen *frui*-Begriff abweichende *frui*-Definition beiläufig mitliefert, nämlich *frui* als “mit Freude gebrauchen” (*cum delectatione uti*). Es scheint gerade das Paulus-Zitat zu sein, was ihn hier zu dieser Bemerkung veranlasst, wo *frui* fast auf *uti* reduziert scheint ...”. Note that Brechtken is not working with the reading “*uti cum dilectione*” given in Green’s edition in CSEL.

¹⁴¹) *Ibid.*, p. 106: “So wäre es denn für jeden Augustin-Verehrer, aber wohl auch für den sachlich motivierten, seriösen Augustin-Forscher eine grosse Versuchung, die Bedeutung seiner Berufung auf das Neue Testament in bezug auf dieses Zitat aus dem Paulus-Brief herunterzuspielen, wo doch alles auf so unglaublich simple Weise verkehrt ist”.

¹⁴²) E.g. In *Epistolam Ioannis*, tr. 6,2 (ML 35,2020); “*Filioli, non diligamus verbo tantum et lingua, sed opere et veritate* (1 Jn, 3,18). Quærimus, In quo opere, in qua veritate? Potest esse manifestius opus, quam tribuere pauperibus? Multi hoc jactantia faciunt, non dilectione. Potest esse majus opus, quam mori pro fratribus? Et hoc multi volunt putari se facere, jactantia nominis comparandi, non visceribus dilectionis. Restat ut ille diligat fratrem, qui ante Deum ubi solus videt, cordi suo persuadet, et interrogat cor suum an vere propter fratrum dilectionem hoc faciat ...”.

Ibid., tr. 6,4 (ML 35,2021): “*Quisquis ergo habuerit charitatem fraternam, et coram Deo habuerit, ubi Deus videt, corque eius interrogatum sub justo examine, non ei aliud responderit, quam germanam ibi esse radicem charitatis, unde boni fructus existant; habet fiduciam apud Deum, et quidquid postulaverit, ab eo accipiet, quia mandata eius servat*”.

Ibid., tr. 5,3 (ML 35,2013-2014): “*Qui facit contra charitatem et contra dilectionem*

Brechtken, in commenting on *De Doctrina Christiana* 1,79, consistently works with the reading "*cum delectatione uti*" for that which may be said to be very close to "*frui*". As a result, it seems to him that "*frui in deo*" as applied to the neighbour amounts almost to the same thing as "*cum delectatione uti*" "*in deo*". Because it is scarcely adequate to the New Testament notion of love as self-giving, Brechtken views with great suspicion the expression "*cum delectatione uti*" as a description of love for neighbour. Although it may be open to a benign interpretation, he seizes upon it eagerly as further evidence of Augustine's "*appetitus*" ethic. Then, the addition of "*in deo*" to "*cum delectatione uti*" as giving a further nuance to love for neighbour, far from reassuring Brechtken that a more acceptable Christian statement of the case has been reached, only heightens his conviction that a basic *eros-appetitus* framework is operative. For God, the Supreme Good, could be seen as eminently more capable of slaking the thirst of desire's quest for happiness than are human beings, for all the delight they may give.

As we have seen, however, William Green, basing himself on the evidence of the manuscript tradition, prefers the other reading, "*cum dilectione uti*", in his edition published in the CSEL. Following this version through, we can arrive at an interpretation of "*frui in deo*" as "*cum dilectione uti*" "*in deo*", which is considerably less at variance with the New Testament doctrine on love for neighbour than Josef Brechtken's heavily "*appetitus*"-coloured "*cum delectatione uti*" "*in deo*". On Green's reading, what most closely approaches "*frui*", which as such is still the preserve of the sovereign Lord, is "*cum dilectione uti*", i.e. to relate to reality with the love God wishes us to have for it, and here, *a fortiori*, to relate with love to other human beings. Is it not precisely in this "*uti*" that human beings come closest to loving God, to "*frui*"? To be sure, this "*cum dilectione uti*" of human beings does bring delight. But does delight *a priori* exclude self-giving? Does love have to be stripped of all joy in order to be Christian in the New Testament sense? Is pleasure so suspect that the delight that comes when we genuinely love one another ("*sancte casteque*") must be declared selfishness¹⁴³? Augustine is well aware that this enjoyment of others that

fraternam, non audeat gloriari, et dicere *natum* se esse *ex Deo*: qui autem in dilectione fraterna constitutus est, certa sunt peccata quae non potest admittere, et hoc maxime ne oderit fratrem".

¹⁴³) For Augustine, to receive the love of those whom we love is quite rightly a cause of great delight. See *Epistola* 130,6,13 (CSEL 44,55. ML 33,499): "Sed ii nos multum iusteque delectant, a quibus vicissim sancte casteque diligimur".

accompanies "*cum dilectione uti*" might tempt us to abandon ourselves to it absolutely; therefore, he keeps this love open to God by adding "*in deo*", for we are commanded to love only God totally and unreservedly with heart and soul and mind. True enjoyment is consequent on total self-giving to God. To put one's final hope in another human being would be to make a god of him; this would be either to destroy him with a burden he is unable to bear or to tempt him to arrogant exploitation of our naive trustfulness. In any case, the delight we properly find in others is God's doing; it is God himself. For "*when you enjoy a man in God, you enjoy God rather than the man*"¹⁴⁴). This, however, does not mean to say that, in enjoying God rather than others, others are not really loved or enjoyed at all. It does not mean to say that God shoulders others out of their rightful place because he is ultimately more enjoyable. On the contrary, the purpose of the "rather than" is not to urge us to greater love for God than for our neighbour, as if the text had read: "*when you love a man in God, you love God rather than the man*". It is designed rather to indicate that *frui* in the absolute sense of a self-giving which embraces all the dimensions of one's being is properly spoken of with regard to God. The application of *frui* terminology to the neighbour is a strange twist which embodies possibilities both awesome and wonderful. The former Augustine seeks to exclude as disastrous distortions. The latter he is not reluctant to encourage. For it is in relating to others with a love that is open to God ("*cum dilectione uti*" "*in deo*") and in enjoying them with a delight that closes off neither their nor our orientation to God ("*homine in deo frueris*"), that we come closest to enjoying *tout court* (*frui deo*), being given over heart, mind and soul to God himself.

Even if Augustine's understanding of Philemon 20 does not exactly correspond to the intention of Paul — but, indeed, it may not be so far

A. Vergote, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, 1978, p. 178-179, confirms the soundness of Augustinian psychology in this matter: "Pour notre part, nous estimons que l'opposition entre désir et amour relève d'un faux spiritualisme qui, par culpabilité, méconnaît un désir toujours présent. Il n'existe pas d'amour qui ne soit pas aussi désir d'être aimé et de promouvoir, dans l'échange du don, l'élargissement et la confirmation de soi-même comme de l'autre. Nous refusons l'opposition dualiste entre éros et agapé, entre amour-désir et amour-oblatif".

¹⁴⁴) *De Doctrina Christiana* 1,76 & 79 (CSEL 80,28) = 1,32,35 & 1,33,37 (CC 32,26-27. ML 34,32-33): "... sed nescio quo modo etiam nostra fit consequens, cum eam misericordiam quam impendimus egenti, sine mercede non relinquit deus. Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur ... Cum autem homine in deo frueris, deo potius quam homine frueris".

wide of the mark as Brechtken thinks¹⁴⁵) — this is not to disqualify Augustine totally from having any valid recourse to the New Testament for his doctrine of love for neighbour¹⁴⁶). His Christian credibility on this point does not stand or fall on whether the formula “*homine in deo frueris*” can be shown to have scriptural backing in precisely the same sense as he adopts it. The Augustine we encounter in *De Doctrina Christiana* is the theologian at work, testing ideas, trying out ways of expressing the relationship between God and man. He ought not then to be pictured as a scatterbrain who cannot make up his mind whether love for neighbour should be *uti* or *frui*, and, whatever he chooses, doomed

¹⁴⁵) J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis*, p. 103-104, says of Philemon 20 that “Das *frui* hier aber kann, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, ganz und gar nicht etwa im Sinne von lieben verstanden werden, vielmehr: Augustin möchte an seinem Freund “Freude haben”, aus seinen geistigen Anlagen und aus seinem Lebenswandel “Nutzen ziehen”, und das kann er nur, wenn er den Partner für seine, also für die gute Sache gewinnt”. For Brechtken, the same applies to “*frui*” and “*perfrui*” in the letters to Licentius and Jerome: *Epistolae* 26.4 and 67.3. But has the “*frui*” of Philemon 20 nothing at all to do with Paul’s love for Philemon? In v. 1 Paul calls Philemon *our beloved and our helper*: “τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν”; he also says of Onesimus, the slave, that he will become Philemon’s, his master’s, *beloved brother in the Lord*: “ἀδελφὸν ἀγαπητόν ... ἐν κυρίῳ” (v. 16). Paul wants Philemon to deal with Onesimus and with himself according to the love he is renowned for: v. 5,7 (“*I had great joy and comfort in your love ...*”: “χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου”), 9 (“*I am appealing to your love*”), 20b (“*put new heart into me in Christ*”: “ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα ἐν Χριστῷ”).

In other words, what Paul is pleading with Philemon for in v. 20: “ego te fruar in domino”, is a work of love on the basis of love, not just a helping hand or a delightful favour. As Paul had great joy and comfort in hearing of the love of Philemon that had put new heart into the saints (v. 7), now he appeals to that same love to put new heart into himself “in Christ” (v. 9 & 20b). It is then not just to a helper who will bring some advantage to him but to a Christian full of love that Paul addresses himself. Paul calls him “beloved” (v. 1) and hopes that “in the Lord” the delight of seeing the work of love he asks for performed will not be withheld. In this light is “*uti cum dilectione*” which brings delight very wrong in describing the relationship between Paul and Philemon? Of course, it would have been impossible to deduce this from the use of *ὀναίμην* in v. 20 alone.

¹⁴⁶) J. Brechtken, in his treatment of love for neighbour in the second part of *Augustinus Doctor Caritatis*, p. 85-155, limits himself in large measure to the theoretical discussion in *De Doctrina Christiana*. See e.g. p. 120: “Wir können uns dabei weitgehend auf die Schrift *De doctrina christiana* beschränken, weil die referre ad-Formel dort in jeder denkbaren Verwendungsmöglichkeit vorkommt, von daher also hinreichend zu erkennen ist, ganz abgesehen davon, dass hier ja unser Hauptproblem zu lokalisieren ist”. Further, p. 126-130, where five of the eight “für die Nächstenliebe irgendwie relevant erscheinenden Stellen” quoted are from *De Doctrina Christiana*. Of the 78 references to Augustine in Part II of Brechtken’s monograph forty-three are to this work. Although *De Doctrina Christiana* is of great importance, particularly regarding the theme of the present chapter, Augustine’s whole understanding of love of neighbour cannot be sought there alone, and certainly not just in the passages that have to do with *uti* and *frui*.

from the start to fall short of the New Testament. The fact that the question is posed in non-scriptural terms is not in itself sufficient to pre-judge the argumentation and the attempts to find an answer as foreign to the true Christian conception of love. Augustine saw that the neighbour represented a special case to which one could not just apply a simple *uti* or *frui*. His search for a middle way, then, is not a sign of indecisiveness provoked by the clash of Christian love for neighbour with an opposed and unyielding ethical system, but an acknowledgement that *uti/frui*, not only in its common-sense meaning but also in its normal technical acceptance, has to be transformed in order to cope fully with human reality¹⁴⁷). If the result of this attention to the neighbour is to bring *uti* and *frui* very close together such that "*quamquam etiam vicinissime dicitur frui cum dilectione uti*", might this be an indication not of meaninglessness and confusion but that love for neighbour very nearly approaches love for God? 'Approaches', Augustine is careful to say, not usurps and takes the place of.

¹⁴⁷) J. Brechtken, *op. cit.*, p. 133, appears to require of Augustine a formal recognition of this point, and, failing to find it, feels justified in concluding that self-interest (the use of the neighbour as a means) overlays all seeming disinterest in Augustinian love.

"Vor allem aber: Man muss erklären können, warum Augustin in der von *beneficentia* und *misericordia* bestimmten Nächstenliebe, wenn dies schon der eigentliche Gesichtspunkt sein soll, nicht dieselben Konsequenzen zieht wie in der göttlichen Liebe und irgendwann, irgendwo einmal ausdrücklich eingesteht, dass es sich hier nicht um das normale *frui* oder *uti* handelt. Dass Augustin dies nicht tut, diese Parallele zur göttlichen Liebe also nicht voll durchzieht, erst recht nicht ausdrücklich, hat doch einen handfesten Grund — und dies berechtigt uns, die Nächstenliebe im oben genannten Text im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte, als Überlagerung des letzteren durch das erste zu deuten ...".

I take the extended discussion itself of the "*magna quaestio*" in *De Doctrina Christiana* as evidence that "*uti*" cannot be applied to the neighbour as it is applied to infra-human reality. The fact that "*frui*" is also used of the neighbour means that there is an "*honestum*" present in love for him as well as an "*utile*". Thus, the "*uti cum dilectione*" which is very close to "*frui*" has an essential dimension which is lacking to simple "*uti*" of lower things, and certainly to "*uti*" as Brechtken conceives it. See p. 114-115 of *Augustinus Doctor Caritatis* for the latter: "'Gebrauchen' lässt sich doch nur, wenn ich etwas haben, etwas in die Hand bekommen, über etwas verfügen will, um etwas anderes zu erreichen, zu bewirken, zu machen. Das Gebrauchte oder Zugebrauchende ist immer Mittel, Mittel zum Zweck, natürlich für einen anderen Zweck, der nicht mit dem Mittel selbst zusammenfallen kann. Ich gebrauche ein Auto, um zu fahren, um ein Ziel zu erreichen. Das Gebrauchte steht deshalb auch als Gebrauchtes immer irgendwie 'unter' dem Zielwert, wozu es gebraucht wird. Das Gebrauchte ist immer Zeug 'zu' etwas, z.B. Handwerkszeug u. dgl. Von daher kommt es dann ja auch, dass z.B. im zwischenmenschlichen Bereich das 'Gebrauchen' eigentlich völlig unvorstellbar ist oder wenigstens sein sollte, es sei denn im Sinne von Ausbeutung, Sklaverei, kurz: Unmenschlichkeit. Ganz in Übereinstimmung mit diesem alltäglich-geläufigen Sinn von Gebrauchen steht ja dann auch das 'erste', das eigentliche *uti* bei Augustin, so wie wir es oben kennengelernt haben, wenn auch allzusehr eingeengt auf die reine appetitus-Perspektive".

III. ANDERS NYGREN'S UNDERSTANDING OF *UTI/FRUI* AND CRITIQUE

A. Brief presentation of Nygren's position

Anders Nygren's characterisation of New Testament *agape* as spontaneous and unmotivated, indifferent to value, creative and community-building, is accepted by Josef Brechtken with full approval and it is sharply contrasted with the putative Augustinian view for which individual beatitude would be central: "our freedom for our own sake"¹⁴⁸). Nygren, however, continues to talk of a *caritas*-synthesis in Augustine, even though he sees the *eros*-motif as dominating and love for neighbour as a special case either of love to God or of self-love, both of which are basically acquisitive desire seeking rest. If *agape* is made to suffer so much, asks Brechtken, how can it still in any sense be considered compatible with *eros*? He suggests that Nygren has seen only the dominant *motif* of *eros* in Augustine but has not adverted to the fact that this *motif* is central to an already established ethical *system*, individualistic self-seeking eudaimonism, which governs the whole of Augustine's thought on love for neighbour¹⁴⁹). Be this as it may, Nygren is hardly less critical of the radical *eros* dimension than Brechtken is of the all-pervasive ethical system¹⁵⁰). Furthermore, both authors are guided by the same fundamental notion of love in Augustine: that of an indeterminate acquisitive desire seeking rest, an indifferent longing craving for satisfaction and fulfilment¹⁵¹). Ragnar Holte has ably shown that

¹⁴⁸) See J. Brechtken, *op. cit.*, p. 90-93. For the formula, "unsere Freiheit um unserer selbst willen", cf. p. 90. Brechtken gives no reference to Augustine for this, here or elsewhere. Because of his emphasis on God, Wisdom, as *bonum commune* even from the time of the *Soliloquia*, I consider it highly unlikely that Augustine would ever have used such an expression in the sense purported by Brechtken.

¹⁴⁹) *Ibid.*, p. 9-10.

¹⁵⁰) While Brechtken limits himself largely to the *uti/frui* discussion of love for neighbour in *De Doctrina Christiana*, Nygren is somewhat more wide-ranging. The latter's criticism is also less brash and, for all that it finds unsatisfactory in Augustine, refrains from cries of exasperation and horror.

¹⁵¹) See J. Brechtken, *op. cit.*, p. 3: "Wir können diese Ethik deshalb der Grundstruktur nach, die im Streben nach der Behebung von Seinsmängel und in der so bewirkten Glückseligkeit ihr Spezifikum hat, im folgenden kurz als appetitus-Ethik bezeichnen".

A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 482: "(1) All love is *acquisitive* love. (2) This *acquisitive* love is the most elementary and fundamental phenomenon in human life"; p. 494: "For Augustine love is a longing *indifferent* in itself, whose quality is *determined* by the object to which it is directed ... Love is the elementary motive power in all human action, good and bad alike ... The idea that love is an ethically *indifferent* force which becomes ethical or unethical according to the nature of the object it desires ..."; p. 495,

this is a serious over-simplification that disregards the differentiated and complex Augustinian psychology of love¹⁵²). Holte's position has been presented earlier in this work.

It is not surprising, however, that when love is seen as acquisitive, *uti/frui* can be easily accepted as means and end. Nygren evidently is of this opinion. "The relation between *Frui* and *Uti* is therefore that between ends and means ... when I 'use' an object ... because in the last resort I love something else, (I) regard the object I am using as a means to obtain the enjoyment of this"¹⁵³). For Nygren's Augustine the right form of *caritas* is love for God and this excludes all other love. God, who is alone the supreme and immutable good, cannot suffer anything to be loved beside himself. But, Nygren puts the question: "Can we not conceive of such a love for the creature as would simply be an expression of our love for God, and which, so far from diverting from Him anything of the stream of love, would actually, *though by a detour*, conduct it in its completeness to Him"¹⁵⁴)? *Uti* enables us to do precisely this; it "has the important task of making love relative so that it can be directed to the creature as well, without sin"¹⁵⁵). *Frui*, on the other hand, "has the important task of preventing God being made into a means to some other end"¹⁵⁶). The relative, including the neighbour, are to be loved relatively, the absolute, God, absolutely. In fact, only God, whom we have a real right to love, can be loved absolutely freely — that is, without our seeking to gain something else through loving him. Thus, according to Nygren, there will always be an element of self-interest in *uti*, and consequently in love for neighbour. The desire for rest in God will properly predominate. Besides, *uti* love for neighbour is actually only a *detour*. Although

n. 2: "Augustine is the starting-point of the tradition according to which the meaning of conversion is the transference of *desire* to a new *object*".

¹⁵²) R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, p. 256, 259 & 269. For a critique of Nygrenian and Brechtkenian presentations of Augustine's eudaimonism from another angle, see A. Becker, *De l'instinct du bonheur à l'extase de la béatitude. Théologie et pédagogie du bonheur dans la predication de saint Augustin*, Paris, 1967, p. 280-316.

¹⁵³) A. Nygren, *op. cit.*, p. 504. See further, p. 505; 507: "For *Caritas* ... "uses" the world, and loves it only as a means for ascending to God ..."; 510, 555: "What sense could there be in saying that God's love to us means that *He uses us, employs us as a means*". In his section on *uti/frui*, p. 503-512, Nygren is not dealing explicitly with love for neighbour, but the neighbour is obviously not an absolute, an end, an object of true *frui*, and must therefore be seen as sharing in what Nygren says of things in the world.

¹⁵⁴) *Ibid.*, p. 504. The underlining is mine.

¹⁵⁵) *Ibid.*, p. 509.

¹⁵⁶) *Ibid.*, p. 508.

we can devote a certain relative love to things in the world, yet this is nonetheless evidence of the weakness of our love of God ... The ideal would be to have no need to devote any time or thought to temporal things. If we really loved God as we ought, we should not love anything *at all* in the world — that is Augustine's final word on this question¹⁵⁷).

In the long run, however, even love for God shares the fate of love of neighbour by becoming relative, a means to my enjoyment in *possessing* the highest good¹⁵⁸). *Frui* ultimately fails to fulfil its task, such that Nygren can conclude:

Not even the ideas "Uti" and "frui" were able to deliver Augustine from the prevalent Hellenistic Eros theory. When he says we are to use the world in order to attain the enjoyment of God, he has the same idea as Plato had in urging us not to be captivated by the beautiful things in this world, but to use them as a ladder on which to ascend to the higher world¹⁵⁹).

B. Critique of Nygren on *uti/frui*

In the light of the texts we have examined in this chapter, the following further comments can be made with regard to Nygren's position. They apply in great measure also to that of Brechtken.

1. Is there no more to *uti/frui* than their common-sense meanings?

The constant pre-supposition of both authors is that *uti/frui* mean simply — or in Brechtken's case, ought to mean — 'use' and 'enjoy', more or less as we now understand the terms in everyday speech, with the possible additional element that 'use' in Augustine is seen as the means of procuring my enjoyment. This pre-supposition, however, is not justified. Just as, in seeing love as acquisitive desire that is ethically determined by

¹⁵⁷) *Ibid.*, p. 510.

¹⁵⁸) *Ibid.*, p. 510: "Augustine defines "Frui" thus: "*amore alicui rei inhaerere propter se ipsam*". Love, amor, is here plainly a means to an end". I find the conclusion that love for God is "plainly" a means to an end, which Nygren draws from the definition of "frui" quoted, 'plain' only if one assumes that the emphasis in "frui" should be on 'my enjoyment' rather than on 'enjoyment of God'. This indeed appears to be Nygren's assumption; see p. 505: "The purpose of our love to God must therefore be enjoyment of God, 'fruitio Dei'". R. Holte, on the other hand, stresses that it is *God* who is to be enjoyed. For him, total love for God is itself "fruitio Dei"; God alone can bear the fulness of our hope and command our complete obedience.

¹⁵⁹) *Ibid.*, p. 512.

the value of the object to which it turns in quest of *quies*, the differentiated Augustinian psychology that corresponds to the *dilectio ordinata* was ignored, so here too *uti/frui* is not adequately judged in the light of its antecedents and its contemporaries. Ragnar Holte, working on a clue given by Augustine's association of *uti/frui* with *utile/honestum* in *quaestio* 30, adduces a possible Stoic background to the former distinction, which incorporates the corollaries, *referre* and *propter aliud*, in the sense of orientating all *uti*-action to the *honestum*, the moral norm; all *uti* is to be in accordance with the *honestum* which is the equivalent of God's law. He brings this reasoning also into relation with the texts of Augustine himself which posit a hierarchy of faculties in man and require the submission of the active (*uti*) to the contemplative life (*frui*). The affinity between *uti* and *utilitas*, which in *quaestio* 30 is identified with divine providence, must also be taken into account.

To say the least, the distinction is more complicated in its origins than either Nygren or Brechtken acknowledge. Holte may not be absolutely right — as stated above, he pays scant attention to *frui* love for neighbour — but he does offer a credible alternative to the solely eudaimonistic interpretation and shows how it is possible to speak of the neighbour in terms of *uti* without causing shudders of dismay. Furthermore, the accepted Ciceronian meaning of the word *uti* itself puts a new complexion on the matter. Neither in *De Vera Religione* nor in *quaestio* 30 is any violence done to the text if *uti* is translated "to associate with" or "to relate to" rather than "to use as a means". If the texts of *De Doctrina Christiana* are read against the purported Stoic ethical background, such a translation is not an unlikely possibility in that case either. As we have seen, however, in that work, Augustine is careful to keep rational beings, the self and the neighbour, distinct from other objects of *uti*. Nygren fails to take sufficient account of this special status of *uti*-love for neighbour which brings it very close to *frui*; Brechtken, because of his attachment to *uti* as means to an end, is bound to consider any reference to *uti*-love for neighbour that is to the neighbour's advantage ("*ad eius utilitatem*") or that approaches *frui*, an absurd confusion of concepts. In both there is a certain disregard for the many-sided subtleties of *uti* and for the complexity of *frui* as described by Lorenz and Holte. The *uti/frui* distinction is far from being as clear or as clear-cut as it seems to twentieth century commonsense, and this is sometimes complicated in Augustine by a lack of certainty as to what extent he is employing this terminology in accordance with his own strictly technical definitions. If then in *De Doctrina Christiana* and later,

he breaks the bonds that restrict *frui* to God and speaks surprisingly, albeit with reservations, of a *frui*-love for neighbour, is this not again to emphasise the special role love for neighbour plays for him? To determine that role more closely we will have to look to other texts that are less patent of grave misunderstandings than those involving *uti* and *frui*.

Such texts will be adduced in abundance in the course of the forthcoming chapters. However, in order to make it quite clear from the outset what Augustine does and does not understand by *uti*-love of neighbour, and how *frui*-love for neighbour comes to play a special role for him, we may anticipate by quoting a few short classic passages from outside the explicit *uti/frui* spectrum. Regarding the former, that is, *uti*-love for neighbour, we read in tract 8,5 of the commentary on the first letter of John:

All love presupposes a certain benevolence towards those we love ... For we may not and cannot love people in the same way that a gourmet declares that he likes roast thrush. For all that the gourmet is interested in is killing and eating. If he says that he likes roast thrush, then it is not really the thrush itself he likes, because he doesn't leave it live but destroys it. We only like food in order to consume it and to build up our strength again. But we may never let our love for people resemble our liking for consumer goods. Friendship is a matter of benevolence; it is to be willing to give something to those whom we love. But what then if we have nothing to give? That is not really important, for benevolence alone is enough for those who love.

The passage goes on to eschew all domination of others, and draws our attention to the danger of wanting to get those who are dependent on us into our power. Augustine, therefore, shuns outright the *uti* of exploitation and with it any trace of spiritual consumerism. In love it is not *my* enjoyment that counts most, but "let it be your wish that every person be your equal so that we might all equally be subject to the One to whom we can give nothing"¹⁶⁰). Regarding the latter, that is, *frui*-love for

¹⁶⁰) In *Epistolam Ioannis*, tr. 8,5 (ML 35,2038-2039): "... tamen omnis dilectio, fratres carissimi, utique benevolentiam quamdam habet erga eos qui diliguntur ... non sic debemus amare homines, quomodo audimus gulosos dicere: Amo turdos. Quaeris quare? Ut occidat, et consumat. Et amare se dicit, et ad hoc illos amat ut non sint, ad hoc amat ut perimat. Et quidquid ad cibandum amamus, ad hoc emamus, ut illud consumatur, et nos reficiamur. Numquid sic amandi sunt homines, tamquam consumendi? sed amicitia quaedam benevolentiae est, ut aliquando praestemus eis quos amamus. Quid, si non sit quod praestemus? Sola benevolentia sufficit amanti ... Opta aequalem, ut ambo sub uno sitis cui nihil praestari potest".

neighbour, we have already noted a development in Augustine. In the *Soliloquia* 1,13,22 (Date: 386-387) friends were to be sought not "*propter se*", but "*propter ipsam (sapientiam)*". In at least two later texts, however, we meet a shift of emphasis which to a certain extent parallels the movement we have witnessed in *De Doctrina Christiana* from the *uti* of fellow human beings to "*frui homine*", albeit "*in deo*", where "*frui*" is said to be very close to "*uti cum dilectione*". In 401 A.D. we find Augustine maintaining that not only wisdom but also health and friendship are to be sought for their own sakes ("*propter se ipsa expetenda sunt*"); other things such as doctrine, food, drink, sleep and marital relations are necessary for the sake of the former ("*propter aliud*")¹⁶¹). Similarly, in *Epistola* 130, dating from 411 A.D., we read: "Thus, of all that exists, human wholeness and friendship are desired for their own sakes (*propter se ipsa appetuntur*) ...". Other necessities are rightly sought as orientated towards wholeness and friendship¹⁶²). Doesn't friendship here — not to speak of health and wholeness — usurp God's rightful privilege of alone being sought on his own account? Presumably Augustine does not mean that human beings in love may now place their hopes for final salvation in one another, that is to say, that they no longer need an open orientation to God and that they are not any more in this sense still bound to relate to one another '*propter aliud (i.e. Deum)*'. But the fact that this almost ineffable formula is now applied to friendship remains. What could have brought the walls limiting "*propter se*" to God by himself tumbling down except the recognition that in human friendship the very God to be loved "*propter se*" is concretely found¹⁶³)?

¹⁶¹) *De Bono Coniugali* 9,9 (CSEL 41,199. ML 40,380): "Sane videndum est alia bona nobis deum dare, quae propter se ipsa expetenda sunt, sicut est sapientia, salus, amicitia, alia, quae propter aliud sunt necessaria, sicut doctrina, cibus, potus, somnus, coniugium, concubitus ...".

¹⁶²) *Epistola* 130,6,13 (CSEL 44,54. ML 33,499): "In his itaque omnibus incolumitas hominis et amicitia propter se ipsa appetuntur, sufficientia vero rerum necessarium non propter se ipsam sed propter duo superiora quaeri solet cum decenter quaeritur". Cf. *Sermo* Denis 16,1 (MA I,75) where friendship, together with life, are said to be the goods 'necessaria in hoc mundo'; all others are called "superflua". "Fecit deus hominem, ut esset et viveret: salus est; sed, ne solus esset, amicitia quaesita est".

¹⁶³) J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2nd edition, Freiburg, 1929, vol. 1, p. 224, claimed that the development from the *Soliloquia* to *De Bono Coniugali* and *Epistola* 130 goes by way of *De Doctrina Christiana*'s '*frui homine in deo*'. J. Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis*, p. 153-154, claims that Mausbach's case for a development is based on a number of misunderstandings. For (i) Mausbach has missed the appetitus-intent of *uti/frui* in *De Doctrina Christiana*; therefore (ii) he can paraphrase *Epistola* 130,6,13: "... das

2. Does the emphasis in “*frui deo*” lie on “*frui*” or on “*deo*”?

Even love for God is reduced by Augustine to a means, according to Nygren. The end is not love but possession of our highest good which quenches our relentless desire for rest. Thus, “perfect *fruitio Dei* means in principle the cessation of love”¹⁶⁴). We possess blessedness “*non amando sed fruendo*”, Nygren quotes from *De Civitate Dei*¹⁶⁵). It seems that, in speaking of *fruitio Dei*, Nygren wishes to emphasise the *fruitio* more than the fact that it is “of God”. And the type of *fruitio* he envisages is tranquil possession, almost the inertia of the goal achieved,

eigene Leben wie auch die Freunde rechnet er zu den Gütern, die man um ihrer selbst willen lieben soll” (p. 224); but, retorts Brechtken, there is no question of love here, only appetitus-striving; and (iii) Mausbach fails to see that it is friendship (“*amicitia*”) that is sought in these later texts “um seiner selbst willen”, not friends themselves whose good would be sought. Thus, says Brechtken, “*amicitia*” plays not such a dissimilar role here to that of “*sapientia*” in the *Soliloquia* 1,13,22.

Regarding Brechtken’s points (i), (ii) and (iii) against Mausbach, sufficient has been said elsewhere to unmask and to throw into question the presuppositions on which they are based. With regard to point (iii) in particular, however, we might ask whether the fact that friendship is to be sought for its own sake necessarily excludes, as Brechtken implies, that friends be loved in their own right and with a view to their advantage. Indeed, can friendship be sought for its own sake without giving priority to the interests of others? Does Augustine’s *Rule* for monks not counsel such love and make it the measure of spiritual growth? “*Caritas enim, de qua scriptum est quod non quaerat quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit. Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria vestra curaveritis, tanto vos amplius profecisse noveritis*”. *Praeceptum* 5,2 (ed. L. Verheijen, p. 430). And doesn’t the text we have quoted above from *In Epistolam Ioannis*, tr. 8,5 speak of friendship in terms of pure benevolence and of desire for the other’s ultimate good with us in God? “*Opta aequalem, ut ambo sub uno sitis cui nihil praestari potest*”.

Perhaps Augustine avoids the expression ‘friends for their own sakes’ (friends “*propter se*”) lest we be led to place our hope of final salvation in this or that friend. But friendship, because it can remain eternally and because it is open to all (cf. on this latter point, *Sermo Denis* 16,1 (MA I,75): “*Incipit ergo amicitia a coniuge et filiis, et progreditur usque ad alienos ... Inimicus est? fiat amicus*”), brings close the God who is the proper object of “*frui*” and who is properly to be our hope of salvation.

In a lyrical passage entitled “*Amitiés*”, Françoise Mallet-Joris in her book, *Maison de Papier*, Grasset, 1970, p. 175-176, shows that the idea of friendship for its own sake, rather than friends for their own sake, may, even still in 1970, be understood as congruent with benevolence towards and gratitude for having known ‘friends’. The passage reads: “*Les amis, oui. Nous en avons qui nous sont très chers, qui viennent et qui reviennent dîner avec nous, les dimanches soir, et dont nous partageons les espoirs, les soucis, les travaux. Mais peut-être à ces dîners, parce que nous ne savons jamais combien nous serons, ceux qui passent sont-ils plus importants encore que ceux qui reviennent. Ou du moins, le fait qu’ils passent ... Ceux qui passent. Parfois ils ne reviennent jamais. Je m’en suis affligée. Puis: ce ne sont pas les amis qui importent, c’est l’amitié*”.

¹⁶⁴) A. Nygren, *op. cit.*, p. 511.

¹⁶⁵) *Ibid.*, p. 511, n. 2. The reference is to *De Civitate Dei* 8,8.

the satisfaction of psychological release. Let us then look at the context of Nygren's proof-formula ("*non amando sed fruendo*") in order to see whether it really bears out his contention that love for God disappears when He is enjoyed, such that the emphasis comes to rest on enjoyment conceived as individualistic heavenly bliss.

But it remains true that no one is happy without the enjoyment of what he loves. Even those who love things which ought not to be loved do not suppose their happiness to consist in the loving, but in the enjoyment (*non se beatos putant amando sed fruendo*). If anyone then enjoys what he loves, and loves the true Supreme Good, only the most miserable would deny his happiness. Now this Sovereign Good, according to Plato, is God. And that is why he will have it that the true philosopher is the lover of God, since the aim of philosophy is happiness, and he who loves God will be happy in the enjoyment of Him¹⁶⁶).

Augustine is here pointing out the superiority of Platonic moral philosophy to other moral philosophies, because Plato has located the good which conveys blessedness in the right place. It is not then surprising that the question as to the Sovereign Good is framed in the terms of ancient philosophy and the expressions are Platonic. Nevertheless, the text does not offer certain proof that love ceases when enjoyment begins. "If anyone then enjoys what he loves, and loves the true Supreme Good, only the most miserable would deny his happiness"; "and he who loves God will be happy in the enjoyment of Him". In the sentences just quoted there is nothing to indicate that both love and enjoyment of the true Supreme Good, in which happiness is found, cannot be present together. Now, in the "*non amando sed fruendo*" sentence it is to be observed that the case put forward is that of those loving "things which ought not to be loved" and thinking to find their happiness in enjoying such things. It may be that the thought of enjoyment of such things, because it is a case of distorted *frui* and therefore a passive orientation towards one's own pleasure¹⁶⁷), may

¹⁶⁶) *De Civitate Dei* 8,8 (CSEL 40/1,368. CC 47,225. ML 41,233): "... nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur, Nam et ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos putant amando, sed fruendo. Quisquis ergo fruitur eo, quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserrimus negat? Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit". English translation: Henri Bettenson, Penguin, p. 311, with slight changes.

¹⁶⁷) See *De Civitate Dei* 15,7 (CSEL 40/2,69. CC 48,460-461. ML 41,444).

seem to imply the vanishing of love once one's cup is full. But, as Holte has shown, we pay scant respect to the complex Augustinian psychology of love, which posits a correspondance between the different parts of the soul and the hierarchy in the order of reality established by God, if we treat Augustinian love for God, the Sovereign Good, as if it were just an elevated form of that same acquisitive love which had wrongly sought its happiness in "things which ought not to be loved". The structure of distorted *frui*, directed to one's own enjoyment, is significantly different from that of *fruitio Dei*, which Holte describes as the supreme end of man, that is, complete abandonment to God in the form of love with the whole heart and soul and mind¹⁶⁸). Is it not therefore possible that, contrary to the way distorted *frui* operates, ordered *frui* at the highest level may go hand in hand with love that remains? Without inconsistency with the remainder of the passage, the key "*non amando sed fruendo*" sentence could then be paraphrased insofar as it refers to lovers of God: those who love God do not suppose their happiness to consist in the loving alone, but also in the enjoyment, in the sense of being completely enthralled by, steadfastly attached and subject to the object of love¹⁶⁹).

Nygren himself acknowledges that this "opposite idea" is present in Augustine along with "*non amando sed fruendo*". But, as far as we can see, *De Civitate Dei* 8,8 does not absolutely enjoin us to apply the latter to the love and enjoyment of God. It refers specifically in these terms only to distorted *frui*. *Frui deo*, on the other hand, seems not necessarily to require the same exclusion of love. As such it need not stand so far off from that so-called "opposite idea" that love for God does not cease in the state of beatitude in eternal life; that love for neighbour does not cease there either, we were able to show in the previous chapter. The fact that Nygren's proof-text is at least open to question, both in its own context and in the light of other evidence, gives a jolt to his attachment to a narrow conception of *frui deo* as the enjoyment of God conceived eudaimonistically, as tranquil, almost inert, possession. Against this notion we have seen the evidence adduced by Lorenz to show that

¹⁶⁸) R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, p. 280.

¹⁶⁹) The angels continue loving and submitting cheerfully to God, while enjoying his majesty. See *De Vera Religione* 70 (CSEL 77,19) = 13,26 (CC 32,203. ML 34,133): "sed ea voluntate qua magis deum quam se diligunt (angeli), firmi et stabiles manent in illo et fruuntur maiestate ipsius, ei uni libentissime subditi". Similarly, Augustine sees love growing, increasing, and being perfected in the state of contemplation. See *Sermo Lambot* 4 (*Revue Bénédictine* 49 (1937) p. 260): "... quoniam fidei species succedit, spei res succedit, caritati nulla res succedit; ipsa crescit, ipsa augetur, ipsa illa contemplatione perficitur".

Augustine emphasises the role and activity of God in *frui deo*. Lorenz insists that *frui deo* for Augustine involves insertion into the divine world order as well as "possessing God", and that the latter is primarily a being-possessed by God and the outcome of God's fidelity to his promise to be "my God"¹⁷⁰). Furthermore, apart from blessedness fully achieved, which as "perfect *fruitio Dei*" is the element upon which Nygren concentrates, there is, according to Holte, another aspect to *frui deo* in Augustine. At the time of *De Fide et Symbolo*, dating from 393, Augustine would still have been of the mind that perfect enjoyment of God was possible in this life. Then it would be possible even here "to enjoy the wisdom of God (which) is nothing other than to be united to Him by love"¹⁷¹). Enjoyment would accompany the union that properly ordered love effects. And in this state of properly ordered love, whereby *frui* is concentrated upon God and not upon things that ought not to be loved, and whereby God's law is observed and the soul is totally enthralled by Him, stability and calm reign, the passions are no longer an obstacle, the soul is liberated and graced with the resources it needs for fruitful action and for making its contribution to God's continuing creation¹⁷²). Even though by 397-398 Augustine no longer considered that God could be perfectly enjoyed on earth, an anticipatory measure of contemplation, of *frui deo*, with its bountiful consequences for the active life, remains within the capacity of those who are obedient in faith¹⁷³).

¹⁷⁰) R. Lorenz, "FRUITIO DEI bei Augustin", in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950-1951) 75-132. See especially p. 104-108.

¹⁷¹) *De Fide et Symbolo* 9,19 (CSEL 41,24. ML 40,192): "Frui autem sapientia dei nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere; neque quisque in eo quod percipit permanet, nisi dilectione ...".

¹⁷²) R. Holte, *op. cit.*, p. 261 & 277.

¹⁷³) *Contra Faustum Manichaeum* 22,27 & 28 (CSEL 25/1,621-622. ML 42,418-419): "Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet oboedire sive per fidem operanti, sicuti est, quamdiu peregrinamur a domino, sive per speciem, quod erit ... Quapropter hominis actio serviens fidei servienti deo refrenat omnes mortales delectationes et eas coeret ad naturalem modum meliora inferioribus ordinata dilectione praeponeans".

On the relation between the "otium" of contemplation in this life, in which truth is sought and found, and the action demanded by the needs of the church and government of the peoples, see G. Folliet, "'Otiosa dignitas'. Une réminiscence cicéronienne dans *De nuptiis et concupiscentia* 1,2,2", in *Revue des Etudes Augustiniennes* XVII/1-2 (1971) 59-67. The principal texts considered are *Contra Faustum Manichaeum* 22,56-58; *Epistola* 48,1 to the monks of Capraria; and *De Civitate Dei* 19,19: "otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas caritatis". See also *Sermo* 78,6 (ML 38,492-493) on Peter's wanting to remain with Christ on the mountain of transfiguration: "Nemo quod suum est quaerat, sed quod alterius. Ait (Apostolus) de se ipso: Ego autem non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salvi sint (1 Cor. 10,24,33). Hoc Petrus nondum

That the *frui* union with God be initiated even here in faith is of the greatest importance for love of neighbour, for it assures that one's role in God's loving providence in the neighbour's regard will be worked out.

God is the only proper object of *frui*, be it in faith or in vision; only He is the *honestum*, the norm in the light of which all else is to be judged, only He is able to promise the realisation of our life's hope, only He may rightly command the gift of self with all the dimensions of one's being. This is where the accent lies in *frui deo*. This formula has the function of preventing love from closing in upon itself or upon another. A few texts which relate self-love to love for God, distinguishing distorted *frui*-love for self from proper *frui*-love for God, make this abundantly clear:

(Perfect reason in man) orientates its life to the enjoyment of God, for thus it is happy. Therefore it uses itself too; and it would certainly set in train unhappiness through pride if it were to be orientated to itself and not to God¹⁷⁴).

A person should not love himself for his own sake but as orientated towards Him who is to be enjoyed. A man is perfect when with all that lives in him he advances towards unchangeable life and is constantly intent upon God with all his love. If, however, he loves himself for his own sake, he does not orientate himself to God, but, turned back on himself, he is not turned towards something unchangeable¹⁷⁵) ...

In contemplating supreme wisdom — which, being unchangeable, is certainly not the soul — the changeable soul also gives attention to itself and somehow comes into its own mind. This is only possible because, while there is a difference separating the soul from God, it is still something which, after God, can be a source of delight. But it is better for the soul when it forgets itself in comparison with the preciousness of the unchangeable God or utterly despises itself in

intelligebat, quando in monte vivere cum Christo desiderabat. Servabat tibi hoc, Petre, post mortem. Nunc autem ipse dicit: Descende laborare in terra, servire in terra, contemni, crucifigi in terra. Descendit vita, ut occideretur; descendit panis, ut esuriret; descendit via, ut in itinere lassaretur; descendit fons, ut sitiret: et tu recusas laborare? Noli tua quaerere. Habe caritatem, praedica veritatem: tunc pervenies ad aeternitatem, ubi invenies securitatem”.

¹⁷⁴) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 30 (CC 44A, 39-40. ML 40,20): “Vitam etiam suam ad id refert, ut fruatur deo; ita enim beata est. Ergo et se ipsa utitur. Quae profecto inchoat miseriam per superbiam, si ad se ipsam, non ad deum referatur”.

¹⁷⁵) *De Doctrina Christiana* 1,41 (CSEL 80,18) = 1,22,21 (CC 32,17. ML 34,26): “... nec se ipsum debet propter se ipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est. Tunc est quippe optimus homo, cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam et toto adfectu inheret illi. Si autem se propter se diligit, non se refert ad deum, sed ad se ipsum conversus non ad incommutabile aliquid convertitur ...”.

comparison with Him. If, on the other hand, it gets in its own way, so to speak, and takes delight in itself by a perverse imitation of God in its desire to enjoy its own power, then the more it wants to be greater, the more it becomes less. Thus, "pride is the beginning of all sin" and "the beginning of pride is man's apostasy from God" (Ecclus. 10.15 & 14)¹⁷⁶).

In *frui deo*, therefore, the emphasis is on the fact that this total selfgiving is the right relationship of a human being to God, not on my enjoyment. To give oneself totally to oneself is pride; *frui deo*, as we shall see in the following chapter, keeps the God-orientation of the self open. To give oneself heart, soul and mind to the neighbour, as if he were God, is recklessness; '*frui homine in deo*', as we shall see later, keeps the God-orientation of the other open. If locating my *frui* correctly means that I become more and freer, this growth in being and in freedom is the consequence of profound self-forgetting humility and is not just the acquisition of a good for myself.

3. *Is the ideal of love achieved when nothing in this world is loved?*

Nygren implies that to love the neighbour, according to the Augustinian system of *uti/trui*, is evidence of the weakness of our love for God. If we really loved God as we ought, he maintains, we should not love anything *at all* in the world¹⁷⁷). It is instructive to note the proof-text for this assertion: "If we love God worthily, we will not love money (*nummos*) at all"¹⁷⁸). The passage continues immediately: "Your money

¹⁷⁶) *De Libero Arbitrio* 3,25,76,261-263 (CC 29,320. CSEL 74,152-153. ML 32,1308): "Ut autem in contemplatione summae sapientiae (quae utique animus non est; nam incommutabilis est), etiam seipsum, qui est commutabilis, animus intueatur, et sibi ipse quodammodo veniat in mentem, non fit nisi differentia qua non est quod Deus, et tamen aliquid est quod possit placere post Deum. Melior est autem cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione contemnit. Si autem tamquam obuius sibi placet sibi ad perverse imitandum Deum, ut potestate sua frui velit, tanto fit minor, quanto se cupit esse maiorem. Et hoc est, *Initium omnis peccati superbia*, et *Initium superbiae hominis apostatare a Deo*". Translation substantially owing to Robert P. Russel O.S.A.: *The Fathers of the Church*, vol. 59, p. 233: Cf. *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,12,20-21 (ML 32,1320): "Et si maxime ei propinquat subiectione ista qua similis fit, longe ab eo fiat necesse est audacia qua vult esse similior. Ipsa est qua legibus Dei obtemperare detractat, dum suae potestatis esse cupit ut Deus est ... Dilectione igitur reddit in Deum, qua se illi non componere, sed supponere affectat. Quod quanto fecerit instantius ac studiosius, tanto erit beator atque sublimior, et illo solo dominante liberrimus".

¹⁷⁷) A. Nygren, *op. cit.*, p. 510. The emphasis is Nygren's.

¹⁷⁸) *Tractatus in Evangelium Iohannis* 40,10 (CC 36,356. ML 35,1691): "Non amat multum nummum, qui amat Deum. Et ego palpavi infirmitatem, non ausus sum dicere:

will be a means, something of use to you during your pilgrimage; not something provoking you to self-seeking; you will make use of it for what is necessary to you, you will not enjoy it for your own pleasure. Love God if what you hear and praise has effected anything in you. Use the world, do not become its slave"¹⁷⁹). God's call and his promise lead us beyond the world (in this text both "*saeculum*" and "*mundus*", i.e. temporal, transitory things) to God as the certain goal of our hope. Loving money, the world, temporal things, in search of pleasure for oneself and as ends in themselves, is totally at odds with love for God. But, using temporal things rightly in order to provide for earthly necessities during this time of pilgrimage is in conformity with genuine love. When people work in the world in accordance with God's law, this love reveals itself, as the following passage from the Rule of Augustine makes clear.

The intention behind all this is that no one will seek his own advantage in his work. Everything you do is to be for the service of the community, and you are to work with more zeal and more enthusiasm than if each person were merely working for himself and his own interests. For it is written of love that "it is not self-seeking" (1 Cor. 13.5), that is to say, it puts the interests of the community before its own interests, and not the other way around. The more you are concerned for the interests of the community rather than for your own interests therefore indicates the measure of your progress. Thus, through all the passing needs of men's lives something sublime and permanent reveals itself, namely love (cf. 1 Cor. 12.31 & 13.13)¹⁸⁰).

Non amat nummum; sed: non multum amat nummum; quasi amandus sit nummus, sed non multum. O si Deum digne amemus, nummos omnino non amabimus!". J. Burnaby, "Amor in St. Augustine", in C.W. Kegley (editor), *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, Carbondale and Edwardsville, 1970, p. 177. n. 10, has anticipated our comment on Nygren's reading of this text.

¹⁷⁹) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 40,10: "Erit tibi nummus instrumentum peregrinationis, non irritamentum cupiditatis; quo utaris ad necessitatem, non quo fruaris ad delectationem. Deum ama, si aliquid in te egit quod audis et laudas. Utere mundo, non te capiat mundus".

¹⁸⁰) *Praeceptum* 5,2 (ed. L. Verheijen, p. 429-430): "Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera vestra in commune fiant, maiore studio et frequentiori alacritate, quam si vobis singulis propria faceretis. Caritas enim, de qua scriptum est quod non quaerat quae sua sunt, sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit. Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria vestra curaveritis, tanto vos amplius profecisse noveritis; ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superemineat, quae permanet, caritas".

As use of the world as God intends it to be used is not out of step with love for God, much the less is love for neighbour a distraction from it and a sign of weakness. In the text from the Rule love for neighbour gives form to and manifests the sublime and permanent love.

Finally, let us note a couple of texts in which the world and all that is changeable and passing are set in opposition not to God but to brotherly love. In the first instance, 1 Jn. 3.13, i.e. "Do not fear, brothers, if the world hates you", is the subject of comment. Augustine proceeds: "In its pejorative sense "world" means: those who love the sinful world. Those who love the world in that way cannot love their brother"¹⁸¹). In the second instance we would expect the mortal to be contrasted with the immortal God. But a text from *De Trinitate* reads:

True love, however, is this: being constantly intent upon truth "we live righteously" (Titus 2.12), and consequently we consider all mortal things of no value in comparison to love for people by which we desire that they live righteously. For thus we will be able to prepare ourselves even to die for the good of the brethren, following the example which the Lord Jesus Christ himself taught us¹⁸²) ...

The mortal is not scorned in itself, but we are prepared to give it up in our own death if our brother's good requires it. Both the texts referred to date from around 407. In the same year, during an anti-Donatist sermon, Augustine interpreted the new commandment to love one another (Jn. 13.34) as follows: "Therefore, the whole earth sings a new song. There the house is built. The whole earth, therefore, is the house of God. If the whole earth is the house of God, whoever fails to hold fast (*haeret*) to the whole earth is a ruin, not a house"¹⁸³). Augustine is here thinking of the communion of the churches throughout the entire world and the love that fosters unity. Whereas previously he had exhorted people to "hold fast" (*haerere*) to God, the unchangeable Truth and Wisdom, here his admonition is to hold fast to one another. In its similarity to the application of *frui* to love for neighbour this alerts us once again to the

¹⁸¹) *In Epistolam Ioannis*, tr. 5,9 (ML 35,2017): "Mundus autem in malo, amatores mundi sunt. Qui amant mundum, fratrem amare non possunt".

¹⁸²) *De Trinitate* 8,7,10 (CC 50,284. ML 42,956): "Haec est autem vera dilectio ut inhaerentes veritati *iuste vivamus*, et ideo contemnamos omnia mortalia prae amore hominum quo eos volumus iuste vivere. Ita enim et mori pro fratribus utiliter parati esse poterimus, quod nos exemplo suo dominus Iesus Christus docuit ...".

¹⁸³) *En. in ps.* 95,2 (CC 39,1343. ML 37,1227-1228): "Omnis ergo terra cantat canticum novum, ibi aedificatur domus. Omnis ergo terra est domus Dei. Si omnis terra domus Dei, qui non haeret omni terrae, ruina est, non domus ...".

elusive strangeness of the neighbour for whom *uti* is the only proper designation and yet too little, and who, in a way that has to be further investigated, may represent God and glory in the God-words, *haerere* and *frui*. The "*magna quaestio*" poses itself anew.

RAYMOND CANNING O.S.A.

**«Ecce audio vocem de vicina domo»
(Conf. 8,12,29)**

The above words introduce what can be well be regarded as the principal climax of the narrative of the *Confessions*, when Augustine's conversion is brought about by obeying a mysterious voice which he takes to be of divine origin. The immediate setting for that climax is generally known as the conversion-scene in the garden at Milan, for it was in that city that Augustine was living when the events transpired. The garden involved was attached to the house which Augustine was then sharing with his mother Monica and his two friends and fellow-countrymen — Nebridius and Alypius¹).

As is testified by the preceding pages of the *Confessions* Augustine had made a long and painful spiritual pilgrimage towards total commitment to the truth of the Catholic Church. However, according to the opening chapters of the eighth book he was still held back by the most painful renunciation of all — that of his long-accustomed indulgence in sexual gratification. It is with the final breaking of this strongest of bonds that the subsequent chapters of the eighth book are concerned (8,6,13).

In view of both their indelible portrayal and also of the lengthy controversy which has surrounded them, the events of the conversion-scene are too well-known to students of the text to require detailed repetition here. The immediate cause of the events was the visit of a certain Ponticianus and his edifying story about the conversion of two of his comrades (8,6,15). As has been observed²), this story is remarkably similar to the events about to be described in the conversion of Augustine and his friend Alypius.

According to the narrative of the *Confessions* (8,7,16-18), Ponticianus' little story had a profound effect upon Augustine, causing him to cringe with self-loathing even while he was listening. After the departure of Ponticianus, Augustine's inner turmoil boiled over into

¹) *Confessions* 8,6,14. Henceforth, such a reference to the *Confessions* would be in the body of the text as simply: (8,6,14). It is also noteworthy that Nebridius was absent on the day of the events in question. (*ibid.*).

²) P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968, pp. 197-8. In future, this wellknown book will simply be referred to as *Recherches*.

violent physical expression which so shocked Alypius as to reduce him to stunned silence (8,8,19-20). Augustine's inner struggle was so extreme as to admit of no compromise. Accordingly, followed by the silent Alypius he withdrew to the garden of their house where, without interruption, the struggle could be settled once and for all. That this act of withdrawing to the garden is no mere incidental detail is indicated by Augustine's repetitively describing the event in the text (8,8,19). I have shown elsewhere that the reason for this insistence is Augustine's interesting association of sin with wild vegetation and of grace with gardens³). The emphasis upon going into the garden therefore is not only an auspicious detail, but indicates the deliberate care with which the conversion-scene is described.

Once in the garden, Augustine and Alypius seated themselves as far as possible from the house (8,8,19). The intensity of Augustine's inner struggle of self against self is reflected in the use of "will" (*velle*) or its equivalents some two dozen times in the next few pages of text (8,8,20-8,10,22). After some digressional considerations on the Manichees' theory of the two wills (8,10,22-24), the drama of the conversion-scene resumes with a graphic depiction of Augustine's inner conflict (8,11,25-27) which leads on to the urgent need for a great outpouring of tears. In order that he may weep unrestrainedly, Augustine arises and leaves even Alypius (8,12,28).

Next there occurs the now-famous scene with Augustine's act of casting himself down on the ground beneath a certain fig-tree (*sub quadam fici arbore*) (8,12,28)⁴) and giving free rein to his tears. Regarding this detail in the description, first Courcelle, then especially Buchheit, have left no reasonable doubt as to the purposeful presence of the fig-tree in the scene, thus manifesting once again the careful craftsmanship with which the conversion-scene has been described⁵).

It is while he is in this prone position and engaged in weeping and prayerful entreaties to God that Augustine hears the mysterious voice from a/the neighbouring house: *ecce audio vocem de vicina domo* (8,12,29). The voice was that of either a boy or a girl, and was chanting

³) See my 'The Barren Field in Augustine's Confessions' *Augustinian Studies* 8 (1977) 55-70.

⁴) All Latin citations are from the Teubner-Skutella text of 1969. English extracts are from the Pilkington translation.

⁵) Courcelle, *Recherches* pp. 188-202. Vinzenz Buchheit, 'Augustinus unter dem Feigenbaum, (zu Conf. VIII)' *Vigiliae Christianae*, 22 (1968) 257-271.

repeatedly the words: "*tolle lege, tolle lege*" ("take up and read, take up and read"). This mysterious voice intruded upon Augustine's own personal conflict, causing him first to wonder if any children's games employed such a chant, then to interpret the voice as a divine command to take up the volume of Paul which he had been reading and to seek enlightenment from the first verses he happened upon. After returning to the place where he had left the book with Alypius, there occurred the well-known reading of *Romans* 13,13-14, and Augustine's miraculous conversion, followed by that of Alypius, from reading the next verses. They went into the house and told Augustine's mother, Monica. There was great rejoicing that, with the conversion of her wayward son, the pious mother's prayers of many years had at last been answered.

That particular episode of the mysterious voice which Augustine claims to have heard, can well be regarded as the focal point of the scholarly controversy which has for so long surrounded the conversion-scene of the *Confessions*⁶). Indeed, by 1958 the controversy over that scene had become so marked as to prompt Marrou to publish his study: "*La querelle autour du Tolle lege*" in which he attempted to summarize the principal opinions, with particular attention to refuting the fictionalist interpretation of the eminent Pierre Courcelle⁷). In closing his study, Marrou regretted that the altercation had ever arisen, being concerned, as he saw it, with *un petit épisode, presque sans importance, un détail*.

One obvious disadvantage about this verdict was that it contradicted what seems to be Augustine's intended role of the mysterious voice as the climax of the narrative of the *Confessions*. As such, it was anything but *un petit épisode, presque sans importance, un détail*. Marrou's opinion also suffered from a regrettable disregard for the common modern attitude towards anyone who claims to be guided by a "voice". Such a person would become the object of intense and

⁶) For a bibliography of the relevant literature see *Fichier Augustinien* vol. I (Matières) pp. 248-249, as also Solignac's concise bibliography and valuable notes (pp. 546-549) in *Les Confessions*, livres VIII-XIII, in volume 14 of the *Oeuvres de Saint Augustin* (Paris, 1962). While much of the controversy seems to have grown out of Courcelle's articles from 1951 onwards, these by no means mark the beginning of the altercation. For example, an extensive survey and criticism of much earlier opinions on the subject can be found in U. Manucci's 'La conversione di S. Agostino e la critica recente' in *Miscellanea Agostiniana* (Roma 1930-31), vol. II, pp. 23-47. A treatment of more recent opinions is to be found in F. Bolgiani's *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle 'Confessioni'*, (Turin 1956), especially pp. 15-52 and 110-126.

⁷) H.-I. Marrou, *art. cit.*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 53 (1958) 47-57.

widespread suspicion (not to mention continual surveillance), thereby demonstrating quite dramatically that the very last thing that contemporary culture would do, would be to dismiss the claim as *presque sans importance*. Therefore, far from disposing of the problem, Marrou's well-intended opinion, upon a little reflection, merely demonstrates its insistence.

As far as I have been able to ascertain, the many studies on the mysterious "voice" of the conversion-scene all seem to suffer from one severe deficiency. Understandably enough (being by scholars) they all assume that the *Confessions* was written primarily for scholars and therefore to be pored over in the secluded silence of a study. And therein, as I hope to show, lies a fundamental flaw in the general approach to the topic of the voice of the conversion-scene.

First, it is necessary to recall that the *Confessions* was written some thousand years before the Gutenberg galaxy⁸⁾ appeared on the horizon. In that age, long before mass-production, books were both rare and precious. Secondly, from a similar lack of mass-education, very few people were capable of reading the comparatively small number of books then in existence. Both these factors, I would suggest, combined to make of reading a highly social occasion. As a result, a reading was indeed a recital in the modern, public sense of the word⁹⁾. Such, for instance, is seen to be the case in every reference to "read" and "reading" in the Bible. One searches in vain for a case of silent and solitary reading.

The vocal and public nature of reading in the ancient world stands in complete contrast to the widespread modern habit of silent and solitary reading. Indeed, it has been claimed that the first reference to silent reading occurs in Augustine's *Confessions* when the author recounts his various visits to Bishop Ambrose who ignored his caller and continued reading in silence (6,3,3). The utter amazement that this silent reading aroused in Augustine has been preserved for posterity in his puzzlings immediately subsequent to his description of the event.

In addition to these various considerations about the vocal and social nature of reading in Augustine's world, there is the important factor that he had himself been educated to the practice of rhetoric. By profession therefore, he regarded writings as essentially destined to public readings, beginning probably with the group of friends which continually sur-

⁸⁾ Cf. Marshall McLuhan's book of the same name (1962).

⁹⁾ See Courcelle, *Recherches* p. 155 & p. 197, n. 4.

rounded him. It would seem to follow therefore that his works were written *to be read aloud and in company*. Moreover, by reason of its very nature, this is particularly true of his *Confessions* in which he is confessing before God and before his fellow-men in the physical sense of an actual public recital: *tibi confiteor ut audiant homines* (10,3,3). Furthermore, as regards the *Confessions* itself, it is explicitly stated by Augustine that he intended the work to be read aloud and in company, when he writes in the tenth book: *nam confessiones praeteritorum meorum ... cum leguntur et audiuntur excitant cor.* (10,3,4).

This highly vocal character of the *Confessions* seems to be reflected in its vocabulary. Thus, *vox* and the verb *vocare* occur some one hundred forty times in the text, while in a complementary fashion, the verb *audire* is found on some one hundred eighty-three occasions¹⁰). Similarly, there are over fifty references to the ear; over sixty occurrences of *cantare* and even about three dozen cases of shouting (*clamare*).

In such a general context, as also in view of the preceding considerations, the mysterious voice in the conversion-scene becomes far less incongruous than first appears. In fact, and on the contrary, it now seems particularly appropriate as the climax to a dramatic recital, which would appear to be the manner in which the author intended the work to be read in the first place — whence the dramatic demonstrative adverb and the present tense in the phrase: *ecce audio vocem de vicina domo*. However, the centuries which have intervened since the writing of the *Confessions* have effected subtle and sharp changes in perspective, as has been explained. The net effect is that the voice of the conversion-scene is perceived by the modern reader in a completely different manner from that intended by the original author.

Another interesting aspect of the voice in the conversion-scene becomes obvious upon searching out other kinds of voices in the *Confessions*. That case is then seen to be merely the most prominent example of a fairly common phenomenon which may be termed the oracular voice. Courcelle has pointed out that this voice takes many different forms in the course of the *Confessions*¹¹). The present study will

¹⁰) The source for these and similar data on the *Confessions* is a recently constructed *Index Verborum* produced at the School of Computer Science of the University of New Brunswick. Besides myself (the sole representative of St. Thomas University), the project involved Prof. J. Robert Smith of the Classics Dept. and Prof. Rodney H. Cooper of the School of Computer Science. The entire system was designed and the programs were written by Mr. Peter Ruddock, Programmer Analyst of the Computing Centre. The entire Skutella text was typed into the computer by Debra Ruddock.

¹¹) See 'Les voix dans les *Confessions*', pp. 291-301 in *Recherches*.

only be concerned with those of demonstrable relevance to the voice of the conversion-scene.

In the first place, there are to be found what may be termed the oracular voices of Scripture. Indeed, early in the eighth book one such example anticipates the general renunciation of sex in the conversion-scene, when Augustine reports of hearing from the mouth of Scripture: *audieram ex ore veritatis esse spadones qui se ipsos absciderunt propter regnum caelorum* (8,1,2)¹². Again in regard to the same outcome, the tenth book is notable in using the oracular voice of Scripture to underline repeatedly both the voice and the general message of renunciation of carnal concupiscence from the conversion-scene. This latter aspect is also in keeping with the stern self-examination of that book.

In the first of these repetitions, Augustine uses exactly the same *audio vocem* phrase of the conversion-scene, but uses *Luke* 21, 34, instead of *Romans* 13, 13-14: *audio vocem iubentis dei mei: non graventur corda vestra in crapula et ebrietate* (10,31,45). A few lines further along, essentially the same message is repeated, in the same oracular fashion, only this time using *Ecclesiasticus* 18, 30: *audivi aliam vocem tuam: post concupiscentias tuas non eas et a voluptate tua vetans*. Notable here is that the oracular voice is heard in the past tense. Yet another repetition of the renunciation is found further along in the text, but with a further departure from the form of communication of the conversion-scene. This time there is no mention of a voice, but only of having heard what is essentially the same message: *audivi alium rogantem, ut accipiat: aufer a me, inquit, concupiscentias ventris*¹³.

These manifold repetitions of what is essentially the same message of *Romans* 13, 13 to 14¹⁴) in the conversion-scene demonstrate the importance that Augustine attached to the biblical injunction and precisely as coming from the voice of Scripture. However, outside the carefully constructed drama of the conversion-scene, the voice from the neighbouring house is no longer considered significant¹⁵).

So much then for the supposed uniqueness of the voice of the

¹²) The reference is to *Matt.* 19, 12.

¹³) *Ecclesiasticus.* 23, 6.

¹⁴) *Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis ... sed induite dominum Iesum Christum.*

¹⁵) This may well be contrasted with the repetitive insistence in the third book upon the fact that God heard his mother's prayers: *exaudisti eam, domine. Exaudisti eam nec despexisti lacrimas eius ... exaudisti eam.* (3,11,19).

conversion-scene. It owes its prominence partly to the high drama of the scene and partly to the positioning of that voice right at the climax of the events. Deprived of these circumstances, both the voice and the message are found repetitively in the tenth book, as has been seen. Finally, in regard to this biblical type of oracular voice, it is significant that in the twelfth book of the *Confessions*, Augustine refers to Scripture itself speaking: *hoc enim sentio, deus meus, cum audio loquentem scripturam tuam: in principio fecit caelum et terram ...* (12,13,16).

The second kind of oracular voice of interest here is attributed directly to God and is concerned with His calling His chosen ones back to Himself. Thus, as Augustine says to God: *vocasti gentes in haereditatem tuam* (7,9,15). Other instances of this communal calling (sometimes using the first person plural) are not uncommon in the *Confessions*¹⁶). Corresponding to this type of calling are the references to returning (*redire*) to God, which are commoner in the first four, and the last four books¹⁷). Connected with these general allusions to God's calling and the reciprocation of creatures, there are also to be found a number of general references to those who are far (*longe*) from God¹⁸).

Coming next to the personal case of Augustine himself in these various contexts, there are some dozen references in the *Confessions* to his being far (*longe*) from God¹⁹), with some referring to his going even further away²⁰). He refers also to hearing the voice of God calling upon him to return: *audivi vocem tuam post me, ut redirem* (12,10,10). Significantly too, he describes God as calling insistently from afar in many different kinds of voices: *institisti crebescens multimodis vocibus, ut audirem de longinquo et converterer* (13,1,1). Of the many different kinds of voice used by God, that of a boy or of a girl in the conversion-scene is the most memorable: *audio vocem ... quasi pueri an puellae, nescio ...* (8,12,29)²¹). These personal allusions to hearing the oracular voice of God in its various disguises and to the responses of Augustine are not

¹⁶) For other examples, see: 2,7,15; 4,11,19; 11,1,1; 11,2,4; 11,7,9 & 12,25,34.

¹⁷) 1,13,20; 1,18,28 (twice); 2,6,14; 3,8,16; 4,11,16; 4,11,19 (3); 4,12,18; 4,15,26; 4,16,31; 7,7,11; 8,3,8; 8,4,9; 9,13,37; 10,42,67 & 11,8,10 (2).

¹⁸) 2,1,3; 2,6,14; 4,16,31; 5,2,2; 7,21,27; 10,35,54 & 10,42,67.

¹⁹) 1,18,28 (twice); 2,1,2; 2,1,3; 3,3,5 (2); 3,6,11 (2); 5,3,3; 7,10,16; 10,27,38 & 11,31,41.

²⁰) 2,2,2 & 2,3,7.

²¹) On the subject of the voice of a boy or a girl, see Courcelle's interesting speculations (*Recherches* pp. 194-196).

always mentioned in chronological accord with the sequence of the narrative of Augustine's conversion. One result of this random distribution is that there is not a neat progressive development in the story with the voices growing louder as the repentant Augustine approaches closer and closer to their source. Nevertheless, the phrase: *ecce audio vocem de vicina domo* can be seen as the climax of an implicit theme in the earlier pages of the *Confessions* as a few considerations will show.

Early in the work, it becomes evident that the parable of the prodigal son is important to Augustine's expression of his alienation from God²²). Thus, even in the first book he compares himself quite definitely to that other son:

I was far from Thy face through my darkened affections. For it is not by our feet, nor by change of place, that we either turn from Thee or return to Thee. Or, indeed did that younger son look out for horses, or chariots, or ships, or fly away with visible wings, or journey by the motion of his limbs, that he might, in a far country, prodigally waste all that Thou gavest him when he set out? (1,18,28).

In the second book, the feeding of the stolen pears to the swine (2,4,9) also recalls a similar activity of the prodigal son²³). This particular association is quite explicit in the next book, where Augustine says of his former belief in the fables of the Manichees: "Far, indeed, was I wandering away from Thee, being even shut out from the very husks of the swine, whom with husks I fed". (3,6,11). The same parable comes up again in the third book, containing the well-known discovery of Cicero's book, *Hortensius*. Of the effect of this book upon him, Augustine observes with an allusion to the prodigal son: "I yearned for an immortality of wisdom and began now to arise that I might return to Thee" (3,4,7)²⁴).

A more definite comparison occurs in the fourth book, where, writing of his facility for mastering the liberal arts, Augustine says of this gift:

So, then, it served not to my use, but rather to my destruction, since I went about to get so good a portion of my substance into my own

²²) Luke 15, 11-32. See also my 'The Theme of the Prodigal Son in Augustine's *Confessions*' *Recherches Augustiniennes* 12 (1977) 105-118.

²³) Luke 15, 15-16.

²⁴) Cf. Luke 15, 18.

power; and I kept not my strength for Thee, but went away from Thee into a far country, to waste it upon harlotries. (4,16,30).

In the biblical parable, it is to his father's house that the prodigal son decides to return, for in that house, even the servants are better off than he in his fallen condition of swine-herd²⁵). Likewise, in the *Confessions*, Augustine's spiritual pilgrimage is to return to the Father's house. Accordingly, early in the work, he observes how his youthful sinfulness was alienating him from that house: *quam longe exulabam a deliciis domus tuae* (2,2,4). The subsequent events of the narrative are to bring him closer and closer to that house, until with his final conversion, he actually enters it.

That this is no forced interpretation is indicated by the distribution of references to the house of God in the *Confessions*²⁶). Prior to the conversion-scene of the eighth book, such references are quite rare²⁷). However, subsequent to the conversion, the text is notable for containing some dozen rhapsodic references to the House of God²⁸). Of these allusions, perhaps the one most illustrative of the aim of Augustine's spiritual pilgrimage is to be found in the twelfth book, where he observes in a personal context:

Whence the soul, whose wandering has been made far away, may understand, if now she thirsts for Thee, if now her tears have become bread to her, while it is daily said unto her 'where is Thy God'? if she now seeketh of Thee one thing, and desireth that she may dwell in Thy house all the days of her life. (12,11,13).

These various considerations suggest a mystical interpretation for the house featured in the conversion-scene through the words: *ecce audio vocem de vicina domo*. It becomes the House of God, to which Augustine is at last so close after the long pilgrimage of the previous pages²⁹). In the early pages of the *Confessions* Augustine was so far removed from that house that he thought that he did not hear the voice of God at all, as he (Augustine) wandered further away from Him: *audeo dicere tacuisse*

²⁵) Luke 15, 17.

²⁶) Here, Courcelle's observations on the *domus Dei* in the *Confessions* are relevant. See *Recherches* pp. 301-302.

²⁷) 2,2,4; 2,3,6 & 4,16,31.

²⁸) 9,7,16; 9,8,17; 11,31,41; 12,11,12; 12,11,13 (2); 12,15,19; 12,15,21; 12,15,22; 12,17,25; 13,9,10 & 13,18,22.

²⁹) For the interesting presence in a very early manuscript of *de divina domo* instead of *de vicina domo*, see *Recherches* 195 & 301-302.

te, deus meus, cum irem abs te longius? (2,3,7). As he was to realize later, God was even then talking to him, but through the voice of his mother in whom God had taken up His dwelling: *te tacere putabam atque illam loqui, per quam mihi tu non tacebas* (2,3,7).

From this early condition of seeming not to hear the voice of God, it took considerable calling on God's part to make His voice known to the rebellious young Augustine. Indeed, He even had to shout at the wayward youth to overcome both the distance and Augustine's spiritual deafness, as the famous *sero te amavi* passage informs the reader:

Too late did I love Thee, O fairness, so ancient, and yet so new! I, unlovely, rushed heedlessly among the things of beauty Thou madest. Thou wert with me, but I was not with Thee. Those things kept me far from Thee, which, unless they were in Thee, were not. Thou callest, and criest aloud, and forced open my deafness (*vocasti ... et clamasti et rupisti surditatem meam*). (10,27,38).

The great distance of the young Augustine from God's house³⁰), as well as God's difficulty in making His calling heard, suggest a phrase which, while not used as such by Augustine, would however well describe his first apprehension of God's calling voice: *ecce audio vocem de longinqua domo*. The first hearing of this voice from the far distant house would then mark the beginning of Augustine's pilgrimage back to God's house and of which, when at last close by, Augustine says in the conversion-scene: *ecce audio vocem de vicina domo* (8,12,29). The implicit contrast between the above two expressions would then seem to explain the source of inspiration for this latter phrase in the conversion-scene. It derives ultimately from the notion of the father calling from his house for the prodigal son to return home³¹).

Such an interpretation receives substantiation from additional details in the eighth book of the *Confessions*; details which show how important is that parable to the conversion-scene itself. Thus early in the eighth book Augustine describes how his earlier ambitions for honour and wealth no longer excited him when compared with his newfound love of God's house: *iam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua et decore domus tuae, quam dilexi* (8,1,2). A few pages further along in the text, Augustine recalls the trilogy of the parables of the lost sheep, the

³⁰) Cf. *quam longe exulabam a deliciis domus tuae* (2,2,4).

³¹) Cf. *audivi vocem post me, ut redirem* (12,10,10) and *institisti crebescens multimodis vocibus, ut audirem de longinquo et converterer* (13,1,1).

lost drachma and the lost (prodigal) son³²). Furthermore, it is most significant that in that place in the text Augustine describes how the last parable was of particular appeal to him, even to the extent of bringing tears to his eyes when read in the house of God:

And the joy of the solemn service of Thy house constraineth to tears, when in Thy house it is read of Thy younger son that he 'was dead, and is alive again, and was lost, and is found'. (8,3,6).

Augustine's predilection for this parable, particularly in the present context, causes him to refer to it yet again a little further along in the text, when he returns to the joy experienced by the finding of the lost son (8,3,8). During the conversion-scene, there is yet another allusion to the prodigal son's journey abroad, and this time in regard to the very house which Augustine had left for the garden, when he says of entering God's service:

And we enter not therein by ships, or chariots, or feet, no, nor by going so far as I had come from the house to that place where we were sitting³³).

Finally on the presence of the prodigal son parable in the eighth book of the *Confessions*, after the conversion of Augustine (and also Alypius), there is the going into the house from which they had left, and the subsequent great rejoicing, which sequence brings to mind yet again, the welcome that the prodigal son received upon returning to his father's house³⁴).

These various allusions strengthen the case for the ultimate identity of the house from which Augustine hears the mysterious chanting in the conversion-scene. It would seem to be the *domus divina* or the *domus Dei*. The same conclusion is urged by considering the nature of that house in the conversion-scene itself. In this regard, it can first be asked why the mysterious voice should have as its source a house, rather than say the fig-tree beneath which Augustine was weeping (8,12,28), or a cloud³⁵), or heaven itself, or some unstated source. One suspects that there is something significant about the presence of the house.

³²) 8,3,6. Cf. Luke 15, 4-30.

³³) 8,8,19. Compare with the journey of the prodigal son, as described in the earlier cited extract from 1,18,28.

³⁴) Luke 15, 22-24.

³⁵) Cf. *vox de nube* (11,6,8).

This suspicion is strengthened by adverting to the very words used. Augustine says simply: *de vicina domo*. However, when describing the fig-tree beneath which he casts himself in bitter tears, he says: *sub quadam arbore fici* (8,12,28). This wording implies that any fig-tree would satisfy the requirements of his description. If the same applied to the house then one would expect the phrase: *de quadam vicina domo*. Since he does not use this, one has the feeling that he had some particular house in mind. Before following this further, it should therefore be pointed out here that the common tendency to translate *de vicina domo* as "from a neighbouring house" seems to stray from the spirit of the text in implying that any house in the neighbourhood would suffice as origin of the mysterious voice.

Turning next to the question of what might have caused Augustine to say: *de vicina domo*, one can examine the entire conversion-story from beginning (8,6,14) to end (8,12,30) and find only one house mentioned in the actual description. This is the house where Augustine and his company were staying and from which he and Alypius went into the garden (8,8,19) where the conversion-scene was to transpire. Furthermore, once in the garden, they seated themselves *as far as possible* from this house (*ibid*) for the utmost privacy; a motive which excludes the possible presence of nearer houses. Yet again, it is with respect to their own house that Augustine illustrates his reluctance to enter into God's service:

And we enter not therein by ships, or by chariots, or feet, no, nor by going as far as I had come from the house to that place where we were sitting. (*Ibid.*).

Finally, it is to that same house that they return in joyful exaltation after the conversion-scene (8,12,30). It is at this point in the narrative that one sees a very concrete reason for that house as the source of the mysterious voice. It contains Augustine's mother, Monica, to whom they go to break the joyful news. It is the dwelling-place of that holy woman whom Augustine depicts throughout the *Confessions* as a divinely appointed mediatrix between God and himself³⁶). Elsewhere too, he depicts her even as a holy mouth-piece for divine communications³⁷).

But in addition to these general recommendations, Monica has a

³⁶) See my 'The Dreams of Monica in Augustine's Confessions' *Augustinian Studies* 10 (1979) 3-17.

³⁷) *The Happy Life* 2, 10.

special relevance to the struggle of the conversion-scene. As has been mentioned, this struggle was particularly concerned with the breaking of the bonds of sexual indulgence and therefore with Augustine's final renunciation of all forms of sexual pleasure. The particular relevance of Monica to that drama goes back to the sixteenth year of Augustine's life, when he was home from studies for a year and again sharing a house with his holy mother (2,3,5-6). It was then too, with the first burgeonings of young manhood, that the thorns of lust began growing over the soul of the young Augustine (2,3,6). Also at that time, as Augustine testifies in the *Confessions*, God had already begun building His habitation in the breast of that holy woman (2,3,6). Consequently, as Augustine was only to realize later in life, when his mother, in that sixteenth year of his youth, warned him in the most solemn tones against sexual indulgence, he did not realize that it was really God speaking to him through his mother. Accordingly, Augustine writes of those warnings of his mother:

These appeared to me but womanish counsels, which I should blush to obey. But they were Thine and I knew it not, and I thought that Thou heldest Thy peace, and that it was she who spoken, through whom Thou heldest not Thy peace to me, and in her person wast despised by me, her son, 'the son of the handmaid Thy servant' (*Psalm* 116, 16). But this I knew not. (2,3,7).

Fittingly therefore, this is the same holy woman who was in the house nearby during the drama of the conversion-scene in the eighth book of the *Confessions* when the bonds of sexual lust were at last being severed, a fact which seems to amply justify the allusion to the house in the phrase: *ecce audio vocem de vicina domo*. That Augustine was mindful of her presence in the house is quite evident from the speed with which they go in to tell her the joyful news at the end of the conversion-scene. Through that experience Monica's son had at last been converted, as had been foretold in a dream which she had had years before, when she foresaw him standing beside her on the rule of faith (3,11,19). This event, as well as the specific renunciation of sex in the conversion, are recalled by Augustine in the closing lines of the eighth book:

For Thou didst so convert me to Thyself that I sought neither a wife, nor any other of this world's hopes — standing on that rule of faith in which Thou, so many years before, had showed me unto her in a vision. And Thou didst turn her grief into a gladness, much more plentiful than she had desired, and much dearer and chaster than she used to crave, by having grandchildren of my body.

In conclusion, there has been seen to be a most appropriate fittingness to the source of the mysterious voice of the conversion-scene. In thinking that it came from the nearby house, Augustine was localizing its source as the actual dwelling-place of his holy mother. She it was who, as the mouthpiece of God, had formerly tried unsuccessfully to dissuade the sixteen-year-old Augustine from sexual indulgence (2,3,7). Some sixteen years later, it is fitting therefore that she should have a special connection to the dramatic climax of the conversion-scene in which Augustine finally renounces all forms of sexual pleasure. Accordingly, it is to the actual physical dwelling-place of his holy mother, Monica, that Augustine imputes the origin of the mysterious voice which precipitates the final climax of the autobiographical section of the *Confessions*; which climax consists in the renunciation of all sexual gratification.

LEO C. FERRARI

I Codici Agostiniani della Biblioteca statale di Cremona*

Ms. 121 (6. 5. 41)

Sec. XIV

AEGIDIUS DE ROMA, O.S.A., *De causis*.

Membr., mm. 340 × 243, cc. 66; numerazione recente a matita; numerose carte smarginate; pergamena rozza; bianche le cc. 65v-66v. Fascicoli 6: 4 senioni + 1 quaternione + 1 quinterno; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11. 54, mm. 230; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di più mani alternantisi e con caratteristiche assai simili, di modulo quasi sempre medio. Note marginali in corsiva coeva. Letterine iniziali in rosso; rubriche; alcune parole sottolineate di rosso; letterine rilevate di rosso. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

La legatura conventuale del sec. XVII, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso a quattro nervi sottolineati da filettature in oro, e con titolo pure in oro: «Aegidius / in / librum / De / Causis»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

«Incipit expositio libri de causis edita a fratre Egidio de Roma ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini. Philosophus in primo methaphisice, postquam dixerat methaphisicam esse de primis causis... — ... et super fluitate sive in super abundantia cause prime qui est Deus benedictus et sublimis cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen». (cf. Zumkeller, 10; Bruni (1), 16).

Ms. 122 (6. 5. 39)

Sec. XIV

AEGIDIUS DE ROMA, O.S.A., *Sententiae super Lucam*; *Continuationes super librum Canticorum*; *Expositio super Prologis Bibliae*; *In epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos*.

* Vide *Augustiniana* 30 (1980) 71-116; 31 (1981) 330-380; 32 (1982) 392-424.

Membr., miscellaneo e composito (4 manoscritti: cc. 1r-122v, 123r-140v, 141r-162v, 163r-170v). Misura prevalente mm. 328 × 242, cc. I, 170, I; numerazione recente a matita; bianche le cc. 122r, 140rb, 170vb e i due fogli di guardia; numerose le carte anticamente guaste e smarginate di cui la c. 122 in senso verticale. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assi con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e con titolo pure in oro: «Aegidius in Lucam in Cant. etc.»; internamente al piatto posteriore, tavola del contenuto. Il 1° ms. è composto di 11 fascicoli: 2 senioni + 1 otterno + 1 senione + 1 duerno + 3 senioni + 1 otterno + 1 senione + bifolio; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11. 49/55, mm. 238/245; rigatura a piombo e doppia incorniciatura dello specchio di scritto in parte a penna e in parte a piombo. Sul margine superiore delle carte corre l'indicazione, in cifre romane, dei capitoli. Lettera «rotunda» di tre mani (A: cc. 1ra-56vb; B: cc. 57ra-86vb; C: cc. 86vb-121vb), di modulo variabile. Note marginali in corsiva coeva. Letterine iniziali lumeggiate di rosso; alcune parole sottolineate di rosso; è rimasto bianco lo spazio destinato alle iniziali dei capitoli, titoli e rubriche. Il 2° ms. è composto di due fascicoli: 1 senione + 1 duerno, con richiamo tagliato dal legatore. A 2 coll., 11. 54, mm. 235; rigatura a piombo e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo medio. E' rimasto bianco il posto per le iniziali e rubriche. Il 3° ms. è composto di due fascicoli: 1 quinterno + 1 senione, con richiamo tagliato dal legatore. A 2 coll., 11. 53/56, mm. 228/230; rigatura a secco e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo medio. E' rimasto bianco il posto per la iniziale a c. 141ra; alcune parole sottolineate di rosso. Il 4° ms. è composto di due fascicoli: 1 quaternione mancante delle cc. 5a-8a + 1 bifolio; richiamo tagliato dal legatore. A 2 coll., 11. 54, mm. 240; rigatura a piombo e doppia incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera «rotunda» della medesima mano che ha scritto il ms. 2°. E' rimasto bianco lo spazio destinato alle letterine iniziali.

Il 1° testo ms. faceva parte dei volumi legati al Convento dal frate cremonese «Johannes de Persico», come da nota a c. 122v: *Iste liber est fratris Iohannis de Persico fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini*. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche A. Possevino, III, 138.

I. (cc. 1ra-121ra) *Sententiae super Lucam*.

«Lucas Sirus etc. Beatus Ieronimus in evangelio Luce premitit prohemium in quo describit auctorem... — ... Nos ergo de libro finito omni potentia Deo gracias agimus qui est super omnia benedictus. Amen. Expliciunt Sententie super Lucam». (cf. Bruni (1); Stegmüller 9062; VIII, 912, 1; IX, 9062).

II. (cc. 123ra-140ra) *Continuationes super librum Canticorum*.

«Incipiunt continuaciones super librum Canticorum edite a fratre Egidio de Roma... Sonet vox tua in auribus meis. Vox enim tua dulcis et

facies tua decora. In principio cuiuslibet libri, quantum ad presens... — ... secundum visionem apertam comprehensorum dignetur nobis dare Deus qui est benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit sententia super libro Canticorum dant sensum continuum in eodem ut supra». (cf. Zumkeller, 8, 8 (n); Bruni (1), 29, 72, 92; Stegmüller, VIII, 911).

III. (cc. 141ra-162vb) *Expositio super Prologis Bibliae*.

«Partibus expositis textus... Biblie precedit obscura prohemia quedam de quibus ignorō... Frater Ambrosius etc. Ad evidenciam huius epistole quam scribit Jeronimus ad Paulinum presbiterum... — ... et glorie in futuro quam nobis prestare dignetur etc. Explicit expositio istius prologi». (cf. Bruni (1), 72; Bruni (2); Bruni (3)).

IV. (cc. 163ra-170va) *In epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos*, mutila in fine.

«Enoch placuit Deo et translatus est in paradisum et det gentibus sapientiam... — ... quod potest apostolus gracias agendo et congratulando romanis prius eos lenit quibus scribit...», mutilo in fine. (cf. Bruni (1), 27; Bruni (2); Bruni (3); Stegmüller, VIII, 913).

BIBL.: Ossinger, p. 247; Bruni (1), 72; Bruni (2); Bruni (3); Stegmüller, VIII, 911, 912, 913; IX, 9062.

Ms. 123 (6. 5. 38)

1487 aprile 7, Cremona

USUARDUS, *Martyrologium*.

Membr., mm. 330×220, cc. I (cart.), 72; numerazione recente a matita; bianco il foglio di guardia. Fascicoli 7: 6 quinterni + 1 senione; tracce di segnature. 11. 31, mm. 210; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda», di unica mano (Serafino da Cremona), di modulo grande, diritta e calligrafica. Letterine miniate in oro a cc. 1r, 4r, 10r, 14v, 19v, 25r, 31r, 35v, 41r, 47r, 52r, 57v, 62v; letterine iniziali ornate in rosso e azzurro; rubriche; segni di paragrafo in azzurro e rosso; in rosso e in cifre romane i numeri del calendario; pure in rosso i titoli correnti sul margine superiore delle carte. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle con tracce di filo di riquadratura sui piatti; sul dorso nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Martirologium Bart. de Palaziolo»; sul verso del foglio di guardia, tavola del contenuto.

Il cod. fu copiato in convento nel 1487 dal padre Serafino da Cremona, come da nota a c. 71v: *Inchoatum et opere completum per*

fratrem Seraphinum Ma[rianum] de Cremona sub venerando patre fratre Bartholomeo de Pallazolo priore conventus sancti Augustini Cremone sacri ordinis fratrum heremitarum observantium. Ad laudem omnipotentis Dei et gloriose eius genitricis ac beatissimi patris nostri Augustini ecclesie doctoris precipui. Anno salutis octuagesimo septimo supra mille quatringsentos, septimo Idus Apriles, feria VI dominice de passione in quatragesima, hora vigesima secunda.

«Prologus. De diversis prologis super opus Martirologij per quos patet quantam diligentiam sancti et antiqui patres ad compilationem huius opusculi habuerint. Notandum quod licet multi dederunt operam... Incipit Martirologium secundum Romanam Ecclesiam. Kalendis Januariis. Circumcisio Domini nostri Jesu Christi. Rome, natale sancti Almachij martiris; qui jubente Olimpico urbis prefecto, cum diceret... — ... sancte Columbe virginis: que superato igne, gladio occisa est. Retiarie, sancti Hermetis, exorciste. Explicit Martirologium». Indice (c. 68r): «Infrascripta capitula totius anni dicenda ad absolutionem post preciosa in conspectu domini etc. ...». (cf. Migne, P.L., CXXIII, 601-992; CXXIV, 1-852).

Ms. 124 (6. 5. 37)

Sec. XIV

JACOBUS DE VORAGINE, O.P., *Liber Marialis*.

Membr., mm. 312 × 230, cc. I, 108; numerazione recente a matita; bianche le cc. 107v, 108r-v. Fascicoli 11, quinterni, di cui l'ultimo mancante delle cc. 9a e 10a; richiami alla fine dei fascicoli. A 2 coll., 11. 35/39, mm. 220/225; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo grande. Letterina iniziale, a c. 1ra, ornata; è rimasto bianco il posto per le altre letterine iniziali; titoli in rosso fino a c. 37v, per il resto assenti; rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto; sul verso del foglio di guardia il titolo dell'opera, scritto da mano più tarda: «Liber qui dicitur Maryalis».

La legatura conventuale del sec. XVII, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su assicelle con filo di riquadratura sui piatti; dorso con 4 nervi sottolineati da filettature in oro e con titolo pure in oro: «Voragin. / Sermone / B.M.V.»; internamente al piatto anteriore, della medesima mano che ha vergato il testo, si legge la frase: «Iste liber dicitur esse compositus a magistro Jacobo de Voragine in laude beate

Marie». Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche: I. Bianchi, n. 14.

«Incipit prologus. Responsum. Cogitavi dies antiquos et annos eternos in mente habui... Incipit liber qui dicitur Marialis compilatus a fratre Jacobo archiepiscopo Januensi de ordine predicatorum. Abstinencia Marie. Cap. I°. Abstinencia multiplex fuit in beatissima Maria virgine gloriosa... — ... sed tantum non homo fuit sed etiam...», mutilo in fine. (cf. l'ed. Venezia, 1497).

Ms. 125 (6. 5. 13)

Sec. XIV

ALANUS DE INSULIS, O. Cist., *Commentarius in Rhetoricam ad Herennium*.

Membr., mm. 306 × 220, cc. I, 98; numerazione recente a matita; bianca la c. 98v. Fascicoli 10, quinterni, di cui il 5° e il 10° mancanti dell'ultima carta; richiami alla fine dei fascicoli; segnature. A 2 coll., 11. 39/41, mm. 210; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda», di unica mano e di modulo medio. Letterine iniziali miniate a cc. 1ra, 30vb, 50ra, 66rb; letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente; rubriche; alcune parole sottolineate di rosso e note marginali in inchiostro azzurro. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; per foglio di guardia è stato adoperato una pagine di messale, su cui si legge di mano del '600: «Comentum Alani super Rethorica Marci Tuli Ciceronis».

Ex libris sul foglio di guardia: *Questo libro è di me Alessandro Mainoldi della Parocchia di Santa Suphia di Cremona*, e a c. 1r: «Alexander Mainoldus fratris Ludovici Maynoldi». La legatura convenzionale del sec. XVII, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su assicelle con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso a quattro nervi sottolineati da filettature in oro; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche J. Andres, IV, p. 40.

«Super rethorica nova Marci Tullii Ciceronis Alani comentum incipit. Omnium artium doctrina duplicem esse secundum preceptum sententiamque... Et si negotiis etc. Tractaturus Tullius doctrinam rethorice artis integram... — ... diligenti exercitatione dilligenter nos esercendo in eis. Deo gratias. Amen. Explicit commentum Alani super Rethorica nova Marci Tullii Ciceronis». (Cf. Ms. della Bibl. Vaticana, Chigi H. IV. 93).

BIBL.: L. Cisorio, *I manoscritti greci e latini della Biblioteca governativa di Cremona*, in: «Il torrazzo», nov. 1900, nn. 22, 25 (breve cit.).

Ms. 126 (6. 5. 15)

Sec. XV

Commentarius in Alexandri de Villa Dei Doctrinalem.

Membr., mm. 310 × 210, cc. 120; tracce di numerazione antica a penna; numerazione recente a matita; bianca la c. 120v. Fascicoli 12, quinterni, connessi dal richiamo. A 2 coll., 11. 60, mm. 225; rigatura a piombo e incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera umanistica corsiva di unica mano e di modulo piccolo. Letterina iniziale a c. 1ra (S) miniata con fregio marginale; le altre letterine iniziali ornate in rosso e azzurro alternativamente; segni di paragrafo in rosso e azzurro; alcune parole sottolineate di rosso. Legatura recente in assi, dorso in cuoio e fermagli.

La legatura conventuale del sec. XVII, oggi avulsa dal cod., si presenta in pelle marrone su assicelle, con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso a tre nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Boselli / Commentar. / Grammat. / Villa Dei». Tuttavia l'antichità del trattato impedisce di prestar fede all'attribuzione del commento al Boselli, che visse nel sec. XV. Del libro egli fu forse il possessore (cf. Ms. 2).

«Scribere etc. Cum secundum verbum platonicum nichil sit cuius ortum dignissimum causa legitima non procedat... — ... Reddit ergo sibi grates quia opus quod ipse inceperat debuit continuare, ultimo ad finem debitum devenire et hec est finis lectionis et per consequens huius libri. Deo gratias. Amen».

Ms. 127 (6. 5. 23)

Sec. XIV

AUGUSTINUS DE ANCONA, O.S.A., *Lectura super epistolas canonicas* — *Sermo*.

Membr., miscellaneo, mm. 315 × 215, cc. I, 88; numerazione recente a matita; bianchi il foglio di guardia e la c. 88v. Fascicoli 8: 7 senioni + 1 c. + 1 duerno mancante della c. 3a; richiami alla fine dei fascicoli; segnature in rosso. A 2 coll., 11. 49, mm. 222; rigatura e incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano e discontinua nel modulo (quasi

sempre medio); notazioni marginali in corsiva coeva. Letterina iniziale a c. 1ra ornata in oro con fregi; letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso e nero alternativamente. Legatura conventuale del sec. XVII in pelle marrone su assicelle, con tracce di filo di riquadratura sui piatti; dorso con nervi sottolineati da filettature in oro e titolo in oro: «Triumphu. / in Epistola. / canonic.»; sul verso del foglio di guardia, tavola del contenuto.

Il cod. faceva parte del gruppo di libri legati al Convento dal frate cremonese «Johannes de Persico», come da nota a c. 88rb: *Iste liber est fratris Johannis de Persico de Cremona lectoris fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini*. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche: A. Possevino, III, p. 138; I. Bianchi n. 20.

I. (cc. 1ra-86va) AUGUSTINUS DE ANCONA, O.S.A., *Lectura super epistolas canonicas*.

«Reverendissimo ac venerabili patri. Frater Augustinus de Ancona fratrum heremitarum ordinis S. Augustini vestre sanctitatis servus... expositionem epistolarum que canonicè nuncupantur vestre sanctitati presentare... Sapiencia edificavit domum... Non est ita ordo etc. Istitis epistulis beatus Ieronimus premitit quondam prologum in quo... — ... de eius immensa auctoritate ante omnia secula preterita et nunc in presenti et omnia secula seculorum in futuro de ipsius eternitate. Amen. Expliciunt postille super epistolis canonicis edite a fratre Augustino de Anchona ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini». Indice (c. 85ra): «Quomodo greci salvantur...». (Cf. Ms. 87; Zumkeller, 124, 124 (n); Stegmüller, VIII, 1528-1534).

II. (cc. 86va-88rb) *Sermo*.

«Verbum caro factum est et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius... (Jo. 1, 14). Sapientia nostra Christus est... — ... et veritatis Christi participes nos faciat Dominus Ihesus Christus qui cum patre e spiritu sancto est benedictus in secula. Amen». (cf. Stegmüller, 9063).

BIBL.: Stegmüller, 9063; VIII, 1528-1534.

Ms. 128 (L. 9. 17)

Sec. XV

ANTONIUS LUSCHUS — ASCONIUS PEDIANUS QUINTUS — SICCO POLENTONUS — *Argumenta in Ciceronis orationes* — *Argumenta in Senaeae epistolas* — EUTROPIUS.

Cart., miscellaneo, mm. 285 × 215, cc. I, 188; numerazione recente a matita; bianche le cc. 17r-18v, 61v-62v, 112v-116v, 144v-146v. Fascicoli 19: 1 quinterno + 1 senione + 8 quinterni + 1 fasc. di 7 cc. + 6 quinterni + 1 quaternione di cui le cc. 4a e 5a sono capovolte + 1 duerno; fascicoli connessi dal richiamo; gli ultimi due fascicoli posposti per errore dal legatore. Numero di linee vario e varia misura dello specchio di scritto nelle diverse parti del cod. (cc. 1r-144r: 11. 40, mm. 188; cc. 147r-187r: 11. 34, mm. 180); rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera semigotica di unica mano (cf. Ms. 5); alcune note marginali in umanistica corsiva. E' rimasto bianco lo spazio destinato alle letterine iniziali, titoli e rubriche. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. faceva parte dei volumi legati al Convento dal cremonese «Johannes de Bosellis», come da nota a c. 1r (margine superiore): *In Orationes M. Tul. Ciceronis. De libris magistri Johannis de Bossellis laudensis, precipui benefactoris Conventus sancti Augustini Cremone*, (cf. anche Ms. 2). l'originale legatura conventuale, oggi avulsa dal cod., si presenta in piatti apparenti su cui per circa un terzo si estende il cuoio del dorso, e con tracce di tre fermagli.

I. (cc. 1r-61r) ANTONIUS LUSCHUS, *Argumenta in Ciceronis orationes*.

«Magna res est eloquentia frater insignis atque optime...». — In Pompeianam (c. 3r): «Argumentum orationis pompeiane. Cicero creatus pretor...». — In Milonianam (c. 10r): «Argumentum orationis miloniane. Titus Annius Milo civis romanus...». — In Plancianam (c. 24v): «Argumentum orationis planciane. Gneus Plancius civis romanus ex equestri ordine...». — In Sullanam (c. 33r): «Silla et Antonius romani cives petentes ambo consulatum...». — Pro Archia (c. 37r): «Argumentum. Aulus Licinius Archias poeta Anthiochie...». — Pro Marcello (c. 39r): «Argumentum. Marcellus civis romanus amplissimus atque clarissimus...». — Pro Ligario (c. 41r): «Argumentum. Quintus Ligarius civis romanus...». — Pro Deiotaro (c. 45v): «Argumentum. Deiotarus rex amicissimus p.r. bello civili...». — Pro Cluentio (c. 49v): «Cluentius Abitus et Statius Albinus romani cives ambo...». — Pro Rurtiano (c. 55v): «Argumentum. Quintus et rex Nevius romani cives societatem...». — Pro Flacco (c. 57r): «Argumentum. Quintus Flaccus civis romanissimus de adiutoribus...». (Cf. i Mss. della Bibl. Vaticana: Chigi H. VI. 181 e Ottob. Lat. 2040; l'ed. Orelli-Baiter-Halm, *M. Tulli Ciceronis Opera*, II, 2, Zürich-London-Amsterdam, 1856).

II. (cc. 63r-77r) ASCONIUS PEDIANUS QUINTUS, *Orationum Ciceronis quinque enarratio*.

In Senatu contra L. Pisonem (c. 63r): «Hec oratio dicta est Cn. Pompei Magno M. Crasso consulibus ante paucos dies quam Cn. Pompeius ludos faceret...». — Pro M. Scauro (c. 65r): «Hanc quoque orationem eiusdem consulibus dixit...». — Pro Milone (c. 67r): «Hanc dixit Cn. Pompeio III cos. a.d. VII. ydus aprilis. Quod iudicium...». — Pro Cornelio de maiestate (c. 71r): «Hanc orationem dixit L. Cotta L. Torquato coss. post annum quam superiores...». — In Senatu in toga candida. Contra C. Antonium et L. Catilinam competitores (c. 75r): «Hec oratio dicta est L. Cesare e Figulo coss. post annum quam pro Cornelio dixerat...». (Cf. l'ed. A. Kiessling — R. Scholl, Berlin, 1875).

III. (cc. 77r-96r) ASCONIUS PEDIANUS QUINTUS, *Scholia Sangallensia in Ciceronis Orationes in Verrem* (op. spur.).

«Gneo Pompeio primum et M. Crasso coss. C. Verres perfunctus... — ... Hec est pars A. Asconii Pediani cura et diligentia Pogii florentini viri literatissimi reperta in monasterio sancti Galli prope Constantam viginti millibus passuum». (Cf. ed. T. Stangl, *Ciceronis orationum scholiastae...*, 2, Leipzig 1912, pp. 185-264).

IV. (cc. 96v-101r) SICCO POLENTONUS, *Argumenta super aliquot orationibus et invectivis Ciceronis*.

«Siconis Polentoni Patavini Argumenta in orationes Ciceronis ad Jacobum Alvarottum. Quoniam longitudo scripture... In eam orationem Ciceronis que est pro Tullio ad senatum... — ... et ingredientibus aditum faciliorem ostendent. Patavii 1413. Siconis Polentoni argumenta in orationes Ciceronis ad Jacobum Alvarotum expliciunt». (Cf. A. Segarizzi, *La Catina, le orazioni e le epistole di Sicco Polenton*, Bergamo 1899, p. LXXXII).

V. (cc. 101v-112r) *Argumenta in Ciceronis Orationes*.

In Milonianam (c. 101v): «Oratio contra Vatinius a Cicerone conscripta que incipit. Si tua tamen modo...». — In Plancianam (c. 106v): «Cum propter congregam etc. In principio istius orationis...». — In Sullanam (c. 108v): «Maxime vellem... In principio presentis orationis sicut et aliarum...». — Pro Ligario (c. 109v): «Quintus Ligarius in Africam missus a senatu...». — Pro Deiotaro (c. 110v): «Deiotarus rex amicissimus...». — In Clementianam (c. 111r): «Animadvertit more consueto. In principio huius orationis...». — In Quintianam (c. 111v): «Que res more consueto in huius orationis...».

VI. (cc. 117r-144r) *Argumenta in Senaeae epistolas*.

«Cum rerum cause a summis philosophis quatuor sint diffinite... —

... et alia nefanda que vel passi fuerunt vel perpetraverunt cives in bello Sille et Marii et hec sufficiant».

VII. (cc. 147r-187r) EUTROPIUS, *Breviarium ab Urbe condita*.

«Domino Valenti Rotico maximo et perpetuo augusto Eutropius... Romanum Imperium, quo neque ab exordio fere minus neque incrementis... — ... universamque Italiam ad rei publice iura reduxit. Explicit Paulus Eutropius». (Cf. ed. Lipsia, 1877).

BIBL.: A. Segarizzi, *La Catinia, le orazioni e le epistole di Sicco Polenton*, op. cit.; L. Cisorio, *I manoscritti greci e latini della Biblioteca governativa di Cremona*, in: «Il torrazzo», nov. 1900, nn. 22, 25 (breve cit.).

Ms. 129 (L. 9. 19)

Sec. XIV (seconda metà)

FULGENTIUS PLACIADIS — ALBERICUS — JOHANNES DE VIRGILIO — FOLCHINUS DE BORFONIBUS.

Cart., miscellaneo, mm. 305 × 220, cc. II (membr.), 116, II (membr.); numerazione antica a penna; bianche le cc. 41r-42v, 62r-v, 87r-v, 116v. Fascicoli 11: 1 senione + 6 quinterni + 1 fasc. di 7 cc. + 3 quinterni; richiami alla fine dei fascicoli; tracce di segnature. A 2 coll.; la sola c. 80 è scritta a piena pagina; numero di linee vario e varia misura dello specchio di scritto nelle diverse parti del cod. (cc. 1-13, 43-61: 11. 41, mm. 222; cc. 14-40: 11. 39, mm. 210; cc. 63-116: 11. 38/49, mm. 205/230); rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettere «rotunda» e documentarie di uso librario, di almeno tre mani (A: cc. 1r-40v; B: cc. 43r-61v; C: cc. 63r-115v), e di modulo variabile. Da c. 1r a c. 61v letterine iniziali, segni di paragrafo, note marginali in rosso; rubriche; alcune parole sottolineate di rosso; per il resto è rimasto bianco lo spazio destinato alle rubriche e titoli. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli.

Il cod. faceva parte dei libri legati al Convento da Nicolino da Cremona, come da nota a c. 115v: *De libris aquisitis ordini per Reverendum Magistrum Nicolinum de Cremona*, (cf. anche Mss. 86, 159). L'età del codice è confermata, oltre che dall'esame paleografico, anche da quello della filigrana (cf. F. Ghisalberti, *Mitografi latini e retori medievali in un codice cremonese del sec. XIV*, in: «Archivum Romanicum», VII (1923), n. 1-2). Per l'appartenenza del cod. al Convento cf. anche I. Bianchi, n° 27.

I. (cc. 1r-13v) FULGENTIUS PLACIADIS, *Mythologiae*.

«Fabii Placiadis Fulgentii Mithologiarum incipit liber primus. Quamvis inefficax petat studium res que caret effectu et ubi emolumentum deest negotii causa cesset... — ... semper oblivionem importat. Fabii Placiadis Fulgentii Mithologiarum liber tercius explicit. Deo gratias. Amen». (cf. l'ed. Teubner, 1898; F. Ghisalberti, *Mitografi latini e retori medievali*, op. cit.).

II. (cc. 14ra-40va) ALBERICUS, *Poetarium sive Scintillarium*.

«Incipit poetarium sive scintillarium Albrici. Fuit in Egipto vir doctissimus nomine Syrophanes. Hic habuit filium unigenitum... — ... pectus et ora lee caudam serpentis habebat. Explicit poetarium sive scintillarium Albrici de integumentis Fabularum. Deo gratias. Amen». (Cf. F. Ghisalberti, *Mitografi latini e retori medievali...*, op. cit.).

III. (cc. 43ra-61vb) JOHANNES DE VIRGILIO, *Allegoriae in Ovidii Metamorphoses*.

«Quoniam uniuscuiusque poete est mentes hominum moribus informare unde in principio huius libri alibi dictum quod ethice... — ... Tunc Augustus prohibuit se a Romanis pro Deo adorari. Expliciunt Alegorie quintidecimi libri Methamorphoseos. Deo gratias. Amen». (Cf. F. Ghisalberti, *Giovanni del Virgilio, espositore delle «Metamorfosi»*, Firenze 1933; idem, *Mitografi latini e retori medievali...*, op. cit.).

IV. (cc. 63ra-86vb) FOLCHINUS DE BORFONIBUS, *Divisiones super Vergilium*.

«Sicut in Bucolicis Virgilius est imitatus Theocritum, ita in Georgicis imitatur Hesiodum ascreum. Qui de agricultura edidit librum quem distinxit in duas partes... — ... Alie subdivisiones patent. Expliciunt divisiones Virgili facte per Fulchinum de Borfonibus grammaticae professorem. Deo gratias. Amen». (Cf. F. Ghisalberti, *Mitografi latini e retori medievali...*, op. cit.; idem, *Per Folchino de Borfoni grammatico cremonese del '300*, Milano 1932).

V. (cc. 88ra-115va) FOLCHINUS DE BORFONIBUS, *Divisiones super Lucanum*.

«Circa Lucanum quem habemus pre manibus est advertendum quod Lucanus non edidit istud quod premittitur. Corduba me genuit. Imo est quoddam epitaphium... — ... De qua parte dicit duo secundum ibi Captus sorte loci. Expliciunt divisiones super Lucanum secundum Fulchinum cremonensem. Deo gratias. Amen». (Cf. F. Ghisalberti, *Mitografi latini e retori medievali...*, op. cit.; idem, *Per Folchino de Borfoni...*, op. cit.).

BIBL.: F. Ghisalberti, *Mitografi latini e retori medievali...*, op. cit.; idem, *Per Folchino de Borfoni...*, op. cit.; idem, *Giovanni del Virgilio...*, op. cit.

Ms. 131 (H. 5. 7)

Sec. XIV

BIRGERUS, archiep., *Vita Birgittae* — BIRGITTA (S.) SUECICA, *Revelationum libri VII*.

Membr., composito (2 manoscritti: cc. 1-9; 10-237), mm. 280 × 200, cc. I (cart.), 237, I (cart.); numerazione recente a matita; bianche le cc. 7r-9v, 237r-v. Legatura conventuale in cuoio su assicelle. Il 1° ms. è composto da un fasc., quinterno, mancante della c. 7a. 11. 40/50, mm. 195; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto assente. Lettera documentaria di uso librario di unica mano e di modulo medio. Titolo corrente sul margine superiore delle carte; letterina iniziale a c. 1r, miniata in oro; le altre letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente. Il 2° ms. è composto di 22 fascicoli: 11 senioni, di cui il 5° mancante della c. 12a + 2 quinterni + 1 ternione mancante dell'ultima carta + 1 duerno + 1 ternione + 1 quintero + 4 senioni + 1 ternione mancante delle ultime due carte; richiami alla fine dei fascicoli; nel margine superiore delle carte segue, in cifre romane, la numerazione dei libri e dei capitoli. Le frequenti interruzioni del testo si riflettono anche nella numerazione dei capitoli: così da cc. 140-141, manca il cap. 62; da cc. 150-151, la numerazione dei capitoli passa dal 74 al 91, e da cc. 60-161, dal 111 al 121; da cc. 165-166 mancano vari fascicoli, e si passa dal cap. 126 del libro IV a un punto imprecisato del libro VI; la numerazione dei capitoli cessa con la c. 166, poi riprende per breve tratto e cessa del tutto. 11. 39/47, mm. 190/200; rigatura assente ed incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettere «bastarda» (cc. 10r-165v) e documentaria di uso librario (cc. 166r-236v). Letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente.

I. (cc. 1r-6v) BIRGERUS, Archiep., *Vita Birgittae*.

«Incipit vita beate Birgittae quam composuit beatus Birgerus archiepiscopus Upsalensis. Ecce descripsi eam tibi tripliciter. Tripliciter sol exurens montes... Beata Birgitta in regno Swecie oriunda non solum iuxta revelationem... — ... tu autem Domine miserere nostri. Deo gratias». (Cf. *B.H.L.*, 1335).

II. (cc. 10r-236v) BIRGITTA (S.) SUECICA, *Revelationum libri VII*, mutili in principio e lacunosi.

«... accedit et sic amissis eternis in temporali comoditate remunerabo eos qui boni fecerint pro me usque ad ultimum quadrantem et usque ad novissimum punctum. Secundi sunt qui credunt me Deum

omnipotentem et discretum iudicem et isti serviunt mihi ex timore pene non autem ex amore celestis glorie... — ... Explicit septimus liber revelacionum Dei beate Brigitte principisse nericie de regno Svecie divinitus revelatus. Cunctis igitur fidelibus pateat evidenter quod anno ab incarnatione domini nostri Jhesu Christi MCCCCLXXII decimo kalendas augustas... Auctoritate apostolica in civitate romana canonizata fuit et sanctorum catalogo ascripta Deo gratias. Amen». (Cf. E. Wessen, *Revelationes S. Birgittae e codice membr. Fol. 21 Bibl. Univ. Lundensis*..., Copenhagen 1956).

Ms. 133 (E. 8. 22)

Sec. XV

HENRICUS DE ZOMEREN, Can. reg., *Epitoma primae partis dialogi Guilelmi Ocham quae intitulum De hereticis*.

Cart., mm. 280 × 198, cc. 117; numerazione antica a penna che non computa la prima carta; bianche le cc. 1r-v, 115r-117v. Fascicoli 12: 1 senione + 9 quinterni + 2 quaternioni di cui l'ultimo mancante della c. 8a; per un errore di impaginazione il foglio comprendente le cc. 93 e 100 è stato rilegato tra le cc. 96 e 97. A 2 coll., 11. 40/43, mm. 180/190; rigatura assente e incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera umanistica corsiva di unica mano e di modulo medio. Letterine iniziali ornate a cc. 2r, 4r, 12r, 15r, 22r, 36r, 79v; le altre letterine iniziali e i segni di paragrafo in rosso; è rimasto bianco lo spazio per i titoli e rubriche. Sul margine superiore delle carte corre l'indicazione delle partizioni del testo, in cifre arabe. Legatura conventuale originale in pelle di capretto bianca con tracce di legacci; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Nota di possesso a c. 1r: *Sancti Augustini Forlivii ad usum reverendi patris magistri Nicole de Placentia. Fr. Aug. de Crema vicarius generalis*. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche A. Possevino, III, p. 139.

«Reverendissimo in Christo patri et domino d.B. episcopo Tusculano sancte romane ecclesie cardinali vulgariter nuncupato per Alamaniam atque Germaniam sancte sedis apostolice legato E. Rev.^{me} tue devotissimus servulus et indignus capellanus Henricus de Zemerin in theologia licentiatum cum humilissima commendatione se ipsum. Jussit tua prudentissima benignitas ut ex dialogo Guilelmi Ocham quem scripsit de hereticis epitoma efficerem... — ... Opus Ocham de heresi et hereticis per Henricum Zemerin in theologia licentiatum, abbreviatum et

in 16 dies scriptum finit feliciter. Laus Deo». Segue l'Indice, scritto d'altra mano, da c. 107v a c. 113v.

Ms. 135 (L. 9. 18)

Sec. XIV

AEGIDIUS DE ROMA, O.S.A., *Expositio in Aristotelis libros Elenchorum*.

Membr., mm. 270 × 185, cc. I, 74; numerazione antica a penna; altra numerazione recente a matita; numerose carte guaste e smarginate; anticamente ricucita lembo contro lembo la c. 6. Fascicoli 7: 4 senioni + 1 quaternione + 1 senione + 1 c. + 1 duerno + 1 c.; richiami alla fine dei fascicoli; tracce di segnature. A 2 coll., 11. 45/51, mm. 205/215; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo da c. 1r a c. 48v, a penna da c. 49r a c. 74r. Lettera «rotunda» di almeno cinque mani (A: cc. 1ra-48vb; B: cc. 48vb-51va; C: cc. 51va-60vb; D: cc. 61ra-73vb; E: c. 74ra), di modulo quasi sempre medio. Sul margine superiore delle carte corre in rosso e in cifre romane l'indicazione delle parti del testo; letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; esternamente al piatto posteriore, cartellino membr. con dicitura coeva: «Expositio Egidii de Roma ord. Erem. fr. Libr. Elenchorum».

Il cod. appartenne al forlinese «Mulducius de Sassis», che ne trascrisse probabilmente anche la parte finale. In seguito venne acquistato, per il prezzo di due ducati, dal sacerdote bolognese Rodolfo e, da questi, dal frate Ugolino da Cremona che lo legò al Convento; c. 74rb: «Iste liber est mei Mulducii de Sassis de Forlivo. Precium ipsius ij. duc.»; e sul recto del foglio di guardia: *Ista expositio Elenchorum est fratris Ugolini de Cremona ordinis sancti Augustini quam emit Bononie a domino Rodolfo sacerdote bononiense*. Della legatura originale rimane un frammento: parte dell'assicella del piatto anteriore con tracce di due fermagli.

«Ex illustri prosapia oriundo domino Philippo, philio preclaris ac venerabilis comitis Flandrensis frater Egidius Romanus ordinis fratrum herem. s. Augustini salutem... Alpharabius in logica sua volens quandam notitiam tradere... De sophisticis autem elenchis etc. Liber iste qui dicitur elenchorum sicut alii libri philosophi... — ... obliquum cognoscitur qui cum patre et spiritu sancto est unus Deus benedictus in secula seculorum. Amen. Explicit summa super libro elencorum edita a fratre Egidio de Roma ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini». (Cf. Zumkeller, 21, 21 (n); Bruni (1), 4).

Ms. 148 (15. 5. 32)

1505 ottobre 29, Mantova

AEGIDIUS DE ROMA, O.S.A., *Theoremata de esse et essentia*.

Cart., mm. 285 × 205, cc. I, 22, I n.n. Fascicoli 3: 2 quaternioni + 1 ternione, connessi dal richiamo. A 2 coll., 11. 41, mm. 215; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto assente. Lettera umanistica corsiva di unica mano («Hieronymus de Mutina») e di modulo piuttosto piccolo. Letterine iniziali in rosso; rubriche. Legatura in cartapesta (sec. XIX); sul verso del foglio di guardia anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. è stato copiato dal frate «Hieronymus de Mutina» nel Convento di S. Agnese di Mantova nel 1505, come da nota a c. 22v: *Expliciunt Theoremata de esse et essentia... scripta a me fratre Hieronimo de Mutina in Conventu Sancte Agnetis Mantue 1505, die 29 octobris finita, dum ibi studerem*.

«Preclarissimi ac fondatissimi viri religiosi, sachre theologie doctoris fratris Egidii romani archipresulis Bituricensis, ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, Theoremata de esse et essentia feliciter incipiunt ad laudem Dei. Omne esse vel est purum per se... Volentes de esse tractatum componere... — ... Expliciunt Theoremata de esse et essentia edita a fondatissimo doctore domino Egidio Romano ordinis eremitarum divi Augustini». (Cf. Zumkeller 23, 23 (n); Bruni (1) 11, Bruni (2), Bruni (3)).

Ms. 159 (C. 6. 60)

Sec. XIV

RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, Can. reg. — ARISTOTELES — JOHANNES (S.) DAMASCENUS — BOETHIUS ANICIUS SEVERINUS — AUGUSTINUS (S.) AURELIUS — ISIDORUS (S.) HISPALENSIS — BERNARDUS (S.) CLARAEVALLENSIS — ANSELMUS CANTUARIENSIS.

Membr., miscellaneo, mm. 236 × 180, cc. I, 387, I; numerazione antica (4-392) che salta 290; altra numerazione recente a matita; pergamena sottile; bianche le cc. 80r, 126v-128v, 229v, 251r-253v, 304v, 305r-v, 331r, 387v. Fascicoli 34: 1 senione + 1 otterno + 4 senioni + 1 duerno + 4 senioni + 1 quinterno + 2 senioni + 1 quaternion + 11 senioni di cui il settimo mancante delle c. 7a + 1 duerno + 1 senione + 1 otterno + 4 senioni + 1 quintero mancante delle cc. 7a-10a; richiami alla fine dei fascicoli, a volte tagliati dal legatore; tracce di signature. A 2 coll., 11. 33/39, mm. 160/165; rigatura ed incorniciatura dello

specchio di scritto a piombo. Lettere «rotunda» e documentaria di uso librario di almeno 13 mani (A: cc. 1r-79v; B: cc. 81r-126r; C: cc. 129r-142r; D: cc. 142v-170v; E: cc. 171r-226r; F: cc. 227r-250v; G: cc. 254r-267v; H: cc. 268r-296r; I: cc. 296v-298r; L: cc. 298v-301r; M: c. 301v; N: cc. 302r-304r; O: cc. 306r-386v), e di modulo variabile. Letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente ornate con fregi; rubriche; letterine lumeggiate di rosso; titoli correnti sul margine superiore delle carte con lettere rosse e azzurre alternativamente. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; esternamente al piatto posteriore, due cartellini membr. (sec. XIV) riportano il titolo: «Richardus de Sancto Victore de Trinitate et alia quaedam», e l'originale segnatura conventuale: «I»; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. faceva parte dei libri legati al Convento da Nicolino da Cremona, come da nota a c. 387r: *Ex libris aquisitis ordini per Reverendum magistrum Nicolinum de Cremona*, (cf. anche Mss. 86, 129).

I. (cc. 1ra-33rb) RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, Can. reg., *De Trinitate*.

«Ricardi De Trinitate liber I. Quod rerum noticiam triplici apprehendimus modo: experiendo, ratiocinando, credendo. Si ad sublimium scientiam mentis sagacitate ascendere volumus... — ... conveniat unitas substantie cum personarum pluralitate. Explicit Ricardus de Sancto Victore». (cf. Migne, P.L., CXCVI, 891-992).

II. (cc. 33va-79vb) ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*.

«Aristotelis moralium ad Nicomachum liber primus. Omnis ars et omnis doctrina similiter autem et actus... — ... ordinata et quibus legibus et consuetudinibus utens. Dicamus igitur incipientes politicam et finientes moralem doctrinam. Explicit». (cf. Ed. Bologna, 1475).

III. (cc. 81ra-126rb) JOHANNES (S.) DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*.

«Liber primus Damasceni. Primum capitulum: quod incomprehensibilis est Deus... Deum nemo seu nullus vidit unquam... Ineffabilis igitur est Deus... — ... ab ipso est gaudium fructificantes. Amen. Finito libro referamus gratias Christo. Amen». (cf. Migne, P.G., XCIV, 790-1227).

IV. (cc. 129ra-140vb) BOETHIUS ANICIUS MANLIUS SEVERINUS, *De sancta Trinitate*.

«Boeti de Trinitate. Incipit prologus in librum Boetii ad Quintum Avidium et Simacum... Christiane religionis reverentiam plures usurpant... — ... omniumque bonorum causa perscribit. Explicit». (cf. Migne, P.L., LXIV, 1247-1256, 1299-1302, 1311-1314, 1333-1354).

V. (cc. 140va-142ra) BOETHIUS ANICIUS MANLIUS SEVERINUS, *De unitate et uno*.

«Unitas est qua unaqueque res dicitur una sive enim sit simplex... — ... res una est et id est quod est». (cf. Migne, P.L., LXIII, 1073-1078).

VI. (cc. 142va-170vb) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *De libero arbitrio*.

«Augustinus de libero arbitrio. Incipit liber primus... Dic mihi queso te utrum Deus non mali sit auctor... — ... disputatione requiescere aliquando compellit». (cf. C.C., S.L., XXIX, pars II, 2, pp. 211-321).

VII. (cc. 171ra-211va) ISIDORUS (S.) HISPALENSIS, *Sententiae*.

«Incipiunt capitula libri primi... Quod Deus summus et immutabilis sit. Summum bonum Deus est quia incommutabilis est et corrumpi... — ... si quos celestis < aula > letificandos includit. Expliciunt originalia». (cf. Migne, P.L., LXXXIII, 537-738).

VIII. (cc. 211va-226ra) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *De spiritu et anima*, (cap. I-L), op. spur.

«Querendum est quid sit anima et que patria eius. Quoniam dictum est mihi ut me ipsum cognoscam... — ... quem cernere finis cui est gloria in secula seculorum. Amen. Explicit liber iste». (cf. Migne, P.L., XL, 779-816).

IX. (cc. 227ra-246vb) AUGUSTINUS (S.) AURELIUS, *Enchiridion ad Laurentium*.

«Enchiridion. Liber Enchiridion Sancti Augustini Laurencio scribens cuius eruditione delectatur cupiens illum esse sapientem secundum scripturam divinam. Dici non potest, dilectissime fili Laurenti, quantum tua eruditione... — ... de fide et spe et caritate conscripsi. Explicit Enchiridion». (cf. C.C., S.L., XLVI, pars XIII, 2, pp. 49-114).

X. (cc. 247ra-250ra) ISIDORUS (S.) HISPALENSIS, *De ecclesiasticis dogmatibus*.

«Incipit liber de ecclesiasticis dogmatibus qui dicitur a magistro summarum esse. Credimus unum Deum esse patrem, et filium et spiritum sanctum. Patrem eo quod habeat filium... — ... confitemur ymaginationem in eternitate < similitudinem > in moribus inveniri». (cf. Migne, P.L., LXXXIII, 1227-1244).

XI. (cc. 254ra-261rb) BERNARDUS (S.) CLARAEVALLENSIS, *De diligendo Deo*.

«Viro illustri domino Aymerico, ecclesie romane diacono cardinali et cancellario... Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus?... — ... poterit miserationis affectus». (cf. Migne, P.L., CLXXXII, 975-1000).

XII. (cc. 261rb-269rb) BERNARDUS (S.) CLARAEVALLENSIS, *De gratia et libero arbitrio*.

«Domino Gulielmo abbati sancti Theoderici frater Bernardus... Loquente me coram aliquando, et Dei gratiam in me... — ... non quos iustos invenit hos et magnificavit». (cf. Migne, P.L., CLXXXII, 1001-1030).

XIII. (cc. 269rb-287rb) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *Cur Deus homo*.

«Opus subditum propter quosdam qui antequam perfectum et exquisitum esset... Sepe et studiosissime a multis rogatus sum et verbis... — ... attribuire debemus, qui est benedictus in secula seculorum. Amen». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 359-432).

XIV. (cc. 287rb-296rb) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*.

«Incipit liber beati Anselmi de concordia praescientiae et predestinationis et gratiae cum libero arbitrio. De tribus illis questionibus in quibus Dei praescientiae... — ... gratis volui petentibus impendere. Explicit liber Anselmi cantuariensis archiepiscopi de concordia praescientiae et predestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 507-542).

XV. (cc. 296ra-304ra) BERNARDUS (S.) CLARAEVALLENSIS, *De praecepto et dispensatione*.

«Domino abbati Columbensi, frater Bernardus abbas dictus de Claravalle, valere in domino semper... — ... quod est studui satisfacere voluntati. Explicit liber de precepto et dispensatione». (cf. Migne, P.L., CLXXXII, 859-894).

XVI. (cc. 306ra-330va) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *De similitudinibus* (cap. I-CXCII).

«Incipit liber Anselmi de similitudinibus. Tripliciter intellegitur voluntas etenim dicitur illud anime... — ... ne noceant in quantum volunt. Explicit liber Anselmi Cantuariensis archiepiscopi de similitudinibus». (cf. Migne, P.L., CLIX, 605-702).

XVII. (cc. 331ra-338va) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *De conceptu virginali et originali peccato*.

«Incipiunt capitula libri de conceptu virginali et de originali peccato... Cum in omnibus religiose tue voluntati velim... Ad vivendum igitur qualiter hominem assumpsit... — ... Si cui vero aliter visum fuerit nullius respuo sententiam si vera probari poterit». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 431-464).

XVIII. (cc. 338va-340va) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *De azy-mo et fermentato*.

«Anselmus servus ecclesie cantuariensis Waleranno Newenburgensi episcopo... — ... ut hoc hic desideramus ibi inveniamus. Amen». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 541-548).

XIX. (cc. 340va-349ra) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *De proces-sione spiritus sancti contra graecos*.

«Negatur a grecis quod spiritus sanctus de filio procedat... Credunt unum et solum ac perfectum... — ... si autem quid protuli quod aliquatenus corrigendum sit mihi imputetur non sensui latinitatis». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 285-326).

XX. (cc. 349ra-353rb) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *Proslogion*.

«Postquam opusculum quoddam velut exemplum... Eia nunc ho-muncio fuge paululum... — ... et unus Deus benedictus in secula. Amen». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 223-242).

XXI. (cc. 353rb-369rb) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *De divinita-tis essentia monologium*.

«Reverendo et amando suo et patri et doctori Cantuarie archiepis-copo Anglorum primati... Si quis unam naturam omnium que sunt solam sibi... — ... sed solus Deus inefabiliter trinus et unus». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 141-224).

XXII. (cc. 369rb-374va) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *Dialogus de veritate*.

«Tres tractatus pertinentes ad studium sacre scripture... Quoniam Deum veritatem esse credimus... — ... tunc eius dicitur veritas vel rectitudo sive iustitia». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 467-486).

XXIII. (cc. 374vb-378va) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *De libero arbitrio*.

«Quoniam liberum arbitrium videtur repugnare gratie... — ... necesse habeam de illis interrogare». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 489-506).

XXIV. (cc. 378va-386vb) ANSELMUS CANTUARIENSIS, archiep., *De casu diaboli*.

«Illud Apostoli: Quid habes, quod non accepisti? dicitur homini-bus... — ... et uti potestate loquendi. Explicit liber Anselmi archiepiscopi Cantuariensis de Casu dyaboli». (cf. Migne, P.L., CLVIII, 323-360).

Ms. 162 (L. 8. 26)

Sec. XV

ANTONIUS RAMPEGOLUS DE JANUA, O.S.A., *Compendium morale*.

Membr., mm. 257 × 190, cc. I, 119; numerazione antica iniziale (1-16) a penna, in parte in cifre arabe e in parte in cifre romane; altra numerazione recente a matita; bianche le cc. 117-119 e il foglio di guardia. Fascicoli 15, quaternioni, di cui l'ultimo mancante della c. 5a; richiami alla fine dei fascicoli; tracce di segnature in rosso. Titoli correnti in rosso sul margine superiore delle carte. A 2 coll., 11. 40/44, mm. 175/185; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Lettera «rotunda» di unica mano e discontinua nel modulo (quasi sempre medio). Letterine iniziali e segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente; rubriche; letterine rilevate di rosso. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; sul verso del foglio di guardia, tavola del contenuto.

L'originale legatura conventuale, oggi avulsa dal cod., si presenta in assicelle apparenti su cui per circa un terzo si estende il cuoio del dorso; piatti con tracce di due fermagli; sul verso del foglio di guardia anteriore, si legge, capovolta, la dicitura vergata da mano coeva: «Figure fratris Antonij Rampegolli».

«Astinencia. Incipit compendium figurarum. Et primo de abstinencia. Castigo corpus meum... 1 Cor. 9, (27). Non est animal adeo indomitum... — ... qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat in secula seculorum. Amen. Explicit opus figurarum veteris et novi testamenti compositum per fratrem A. januensem ordinis fratrum heremitarum S. Augustini». (cf. Zumkeller, n. 117; Stegmüller, VIII, 1420).

BIBL.: Stegmüller, VIII, 1420.

Ms. 178 (I. 8. 13)

Sec. XV

NICOLAUS DE LYRA, O.F.M., *Postillae super Psalterium*.

Cart., mm. 350 × 245, cc. I (membr.), 164, I (membr.); numerazione vecchia a penna che non computa le cc. bianche 161r-164v. Fascicoli 14: 13 senioni + 1 quaternione, connessi dal richiamo; segnature in gran parte tagliate dal legatore. 11. 51/53, mm. 235/240; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera semigotica di unica mano, di modulo piccolo (parole del testo) e medio (parole delle citazioni). Grandi lettere iniziali a cc. 1r e 4r rimaste tracciate a penna, da colorire e da ornare; letterine iniziali in rosso e azzurro alternativa-

mente; segni di paragrafo in rosso. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. appartenne, originariamente, al Convento di S. Maria delle Grazie di Asola (MN), come da nota a c. 1r, coeva del testo: *Iste liber est conventus Sancte Marie Gratiarum Asule ad usum fratris Marci Perticharij*. L'originale legatura conventuale, oggi avulsa dal cod., si presenta in assicelle apparenti, mancanti delle parti estreme, su cui per circa un terzo si estende il cuoio del dorso. Per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n. 36.

«Propheta magnus surrexit in nobis. Lc. 7, (16). Quamvis liber psalmodum apud Hebreos... Beatus vir. Quamvis beatus Augustinus dicat David fuisse auctorem omnium psalmodum... — ... Beati qui habitant in domo tua Domine in secula seculorum laudabunt te. Ad quam laudem nos perducatur qui cum patre et spiritu sancto vivit et regnat in secula seculorum. Amen. Etc.». (cf. ed. Mantova, 1480; Stegmüller, IX, 5853).

BIBL.: Stegmüller, IX, 5853.

Ms. 182 (Q. 10. 26)

1471 ottobre 25, Cremona

ANTONINUS (S.) FLORENTINUS, O.P., *Summa theologica* (III^a pars).

Cart., mm. 334 × 235, cc. I, 260; numerazione moderna a penna con errori; altra numerazione recente a matita, carta compatta e lucida; bianche le cc. 199v, 200, 259-260 e il recto del foglio di guardia. Fascicoli 26, quinterni, connessi dal richiamo; segnature in parte tagliate del legatore. A 2 coll., 11. 48, mm. 210; rigatura ad inchiostro ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera semigotica di una sola mano (Apolinares de Vercellis) e di modulo piccolo. Letterine iniziali miniate, con fregi a lato, a cc. 1ra, 22rb, 31rb, 42vb, 44va, 56va, 58ra, 111va, 122va, 146va, 158rb, 167rb, 201ra, 233ra, 235vb, 242ra, 254va; altre letterine iniziali in azzurro e rosso alternativamente, ornati con fregi i margini della c. 1r; rubriche; segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente. Legatura moderna in assi, dorso in cuoio e fermagli; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto; sui fermagli dell'antica legatura è impresso l'agnello con lo standardo.

Il cod. fu trascritto nel Convento di S. Agostino di Cremona; a c. 258va nota di origine, datazione e copista: *Expletum est hoc opus per*

me fratrem Apolinarem de Vercellis sacri ordinis heremitarum sancti Augustini ecclesie doctoris hora quartadecima in monasterio sancti Augustini Cremone fratrum heremitarum predicti sacri ordinis existentem. Millesimo quatringsentesimo septuagesimo primo. Deo gratias. Amen; (cf. anche *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI siècle...*, Freiburg, 1965, I, p. 160). Nota di possesso e di provenienza sul verso del foglio di guardia: «S. Augustini Cremone ad usum fratris Apolaris de Vercelles fr.b.d.f.v.g.»; per l'appartenenza del cod. al Convento cf. anche I. Bianchi, n° 6.

I. (cc. 1ra-199rb) *De statibus hominum* (Summa theologica, pars IIIa, tit. 1, 3, 5, 7, 9-10, 12-13, 17-19).

«Incipit tertia pars presentis operis in qua agitur de quibusdam statibus hominum. Rubrica. Post tractatum de singulis viciis sequitur tertia pars de quibusdam statibus hominum. Et primo agitur de coniugatis seu de matrimonio. Incipit titulus primus de coniugatis seu de matrimonio. Capitulum primum. Relinquet homo patrem et matrem et adherabit uxori sue et erunt duo in carne una. Gen 2. Hec verba refferens Christus... — ... De reliquiis per plenariam iurisdictionem sicut superius est monstratum. Ad honorem domini nostri Yhesu Christi. Explicit tertia pars Summe de statibus hominum edita per reverendum fratrem Antoninum ordinis predicatorum archiepiscopum florentinum». (cf. ed. Venezia, 1571).

II. (cc. 201ra-256vb) *De censuris ecclesiasticis* (Summa theologica, pars IIIa, tit. 24-27, 29).

«Incipit tractatus de censuris editus per reverendissimum fratrem Antoninum archiepiscopum. Excommunicatio dicitur exclusio a comunione. Sicut autem triplex est comunio fidelium... — ... et talis magis puniendum est quam qui commisit ut ibi dicitur. Hec in glossa, ubi supra. Finis». (f. ed. Venezia, 1571).

Ms. 186 (L. 10. 12)

Sec. XV

Psalterium et Hymnarium.

Membr., mm. 362 × 275, cc. 180; numerazione antica a penna (1-197), saltuaria, che non computa le prime due cc.; altra numerazione recente a matita; bianca la c. 2v. Il cod. è mutilo in fine, e manca delle cc. 42, 72, 78, 85, 93, 98,

101-110, 163, 176. La pergamena porta tracce di un lungo uso: rotta in più parti e consumata negli angoli, è stata recentemente restaurata. Fascicoli 20: 1 bifolio + 4 quinterni + 1 quinterno mancante della c. 2a + 2 quinterni + 1 quinterno mancante delle cc. 2a e 8a + 1 quinterno mancante della c. 5a + 1 quinterno mancante delle cc. 3a e 8a + 2 senioni + 2 quinterni + 1 quinterno mancante della c. 9a + 1 quinterno + 1 quinterno mancante delle cc. 2a e 8a + 1 quinterno + 1 bifolio + 1 c.; manca un quinterno da cc. 101-110. 11. 20, mm. 260; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a secco; a 2 coll. la c. 180v. Numerosi i tetragrammi intercalati nel testo. Lettera «rotunda» di una sola mano e di modulo assai grande. Miniate le lettere iniziali a cc. 1r, 3r (mm. 140 × 93), 57r, 69v, 96v, 113r, 115v, 118r, 121r, 164r; tracce di iniziale miniata a c. 28v; letterine iniziali rosse e azzurre alternativamente; rubriche; linee dei tetragrammi in rosso con notazione musicale in nero. Legatura recente in cuoio su tavole con cinque borchie e fermaglio.

L'antica legatura portava sul dorso un cartellino con la dicitura: «Psalterium Davidicum». Per le miniature cf. *I corali del Duomo di Cremona e la miniatura cremonese nel Quattrocento*, in: «Annali della Biblioteca Governativa e Libreria Civica di Cremona», VIII (1955), fasc. 1-3.

I. (c. 1r) *Hymnus*.

«Primo dierum omnium, quo mundus extat conditus...», (cf. Chevalier 15450).

II. (cc. 2r, 3r-145v) *Psalterium Davidicum*.

«Psalmus primus. David. Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum et in via peccatorum non stetit... — ... Non fecit taliter omni nationi, et iudicia sua manifestabit eis. Lauda Jerusalem dominum. Alleluia. Alleluia. Alleluia».

III. (cc. 145v-180r) *Hymnarium*.

(c. 145v) «O lux beata Trinitas et principalis unitas, iam sol recedit...», (cf. Chevalier, 13150). — (c. 147v) «Te lucis ante terminum, rerum creator poscimus ut solita...», (cf. Chevalier, 20138). — (c. 148r) «Te Deum laudamus, te dominum confitemur, te eternum...», (cf. Chevalier, 20086). — (c. 149r) «Verbum supernum prodiens, a Patre olim exiens qui...», (cf. Chevalier, 21391). — (c. 149v) «Vox clara ecce intonat, obscura queque increpat...», (cf. Chevalier, 22199). — (ibid.) «Christe, redemptor omnium, ex Patre Patris unice, solus...», (cf. Chevalier, 2960). — (c. 150v) «A solis ortus cardine ad usque terre limitem...», (cf. Chevalier, 26). — (c. 151r) «Hostis Herodes impie, Christum venire quid times...», (cf. Chevalier, 8073). — (c. 151v)

«Quodcumque vinclis super terram strinxerit...», (cf. Chevalier, 16918). — (c. 152r) «Iam bone pastor Petre, clemens accipe vota...», (cf. Chevalier, 9196). — (c. 152v) «Audi, benigne, Conditor nostras preces cum fletibus...», (cf. Chevalier, 1453). — (c. 153r) «Ex more docti mystico servemus hoc ieiunium...», (cf. Chevalier, 5611). — (c. 153v) «Iam, Christe, sol justitie, mentis diescant...», (cf. Chevalier, 9205). — (c. 154r) «Aures ad nostras Deitatis preces, Deus inclina pietate...», (cf. Chevalier, 1612). — (c. 155r) «Vexilla regis prodeunt, fulget crucis misterium qua...», (cf. Chevalier, 21477). — (c. 155v) «O crux, ave, spes unica, hoc passionis tempore...», (cf. Chevalier, 12842). — (ibid.) «Pange, lingua, gloriosi prelium certaminis et super...», (cf. Chevalier, 14481). — (c. 156v) «Lustris sex qui iam peractis tempus implens...», (cf. Chevalier, 10763). — (c. 157r) «Ad cenam agni providi et stolis albis candidi, post transitum...», (cf. Chevalier, 110). — (c. 157v) «Rex eterne Domine, rerum creator omnium, qui es et...», (cf. Chevalier, 17393). — (c. 158v) «Aurora lucis rutilat, celum laudibus intonat, mundus...», (cf. Chevalier, 1644). — (ibid.) «Tristes erant apostoli de nece sui Domini...», (cf. Chevalier, 20589). — (c. 159r) «Jhesu, nostra redemptio, amor et desiderium: Deum creator...», (cf. Chevalier, 9582). — (c. 159v) «Eterne rex altissime, redemptor et fidelium quo mors soluta...», (cf. Chevalier, 654). — (c. 160v) «Veni creator Spiritus mentes tuorum visita...», (cf. Chevalier, 21204). — (c. 161r) «Adesto, sancta Trinitas, par splendor, una deitas...», (cf. Chevalier, 487). — (ibid.) «O Trinitas laudabilis et Unitas mirabilis in simplici...», (cf. Chevalier, 13829). (c. 162r) «Pange, lingua, gloriosi corporis misterium sanguinis...», (cf. Chevalier, 14467). — (c. 162v) «Sacris solemnibus iuncta sint gaudia et ex...», (cf. Chevalier, 17713). — (c. 163v) «Verbum supernum prodiens nec Patris linquens dexteram...», (cf. Chevalier, 21398). — (c. 164r) «Exultet celum laudibus resultet terra gaudiis...», (cf. Chevalier, 5832). — (ibid.) «Eterna Christi munera, Heliseique gloriam, laudes...». (c. 164v) «Ad te Patrem Helyseum elevamus cor sincerum...». — (c. 165r) «Ut queant laxis resonare fibris mira gestorum famuli...», (cf. Chevalier, 21039). — (c. 165v) «Antra deserti teneris sub annis civium turmas...», (cf. Chevalier, 1215). — (c. 166r) «O nimis felix meritique celsi nesciens labem...», (cf. Chevalier, 13312). — (c. 166v) «Aurea luce et decore roseo lux lucis omne perfudisti...», (cf. Chevalier, 1596). — (c. 167r) «Petrus beatus catenarum laqueos Christo...», (cf. Chevalier, 14885). — (c. 168r) «Ave, maris stella, Dei mater alma, atque semper virgo...», (cf. Chevalier, 1889). — (c. 168v) «Quem terra, pontus,

ethera colunt, adorant predicant...», (cf. Chevalier, 16347). — (c. 169r) «O gloriosa Domina, excelsa super...», (cf. Chevalier, 13042). — (ibid.) «Magne pater Augustine, preces nostras suscipe et...», (cf. Chevalier, 10968). — (c. 170r) «Celi cives applaudite et vos fratres concinite patris nostri...», (cf. Chevalier, 3471). — (c. 170v) «Tibi, Christe, splendor Patris, vita virtus cordium...», (cf. Chevalier, 20453). — (c. 171r) «Christe, sanctorum decus angelorum, rector humani generis...», (cf. Chevalier, 3000). — (c. 171v) «Christe, redemptor omnium, conserva tuos famulos beate...», (cf. Chevalier, 2959). — (c. 172r) «Jhesu, salvator seculi, redemptis ope subveni et...», (cf. Chevalier, 9677). — (c. 172v) «Urbs beata Jherusalem, dicta pacis visio, que construitur...», (cf. Chevalier, 20918). — (c. 173r) «Angularis fundamentum lapis Christus missus est qui...», (cf. Chevalier, 1082). — (c. 173v) «Exultet celum laudibus, resultet terra gaudiis apostolorum...», (cf. Chevalier, 5832). — (c. 174r) «Eterna Christi munera, apostolorum gloriam, laudes canentes...», (cf. Chevalier, 590). — (c. 174v) «Deus, tuorum militum, sors et corona, premium...», (cf. Chevalier, 4534). — (c. 175r) «Martir Dei, qui unicum Patris sequendo Filium, victis...», (cf. Chevalier, 11228). — (c. 175v) «Sanctorum meritis inclita gaudia pangamus sociis...», (cf. Chevalier, 18607). — (c. 176r) «Eterna Christi munera et martirum victorias laudes...», (cf. Chevalier, 598). — (c. 176v) «Rex gloriose martirum, corona confitentium qui...», (cf. Chevalier, 17453). — (c. 177r) «Iste confessor Domini sacratus, festa plebs cuius celebrat...», (cf. Chevalier 9136). — (c. 177v) «Jhesu, redemptor omnium, perpes corona presulem...», (cf. Chevalier, 9628). — (c. 178r) «Jhesu, corona celsior et veritas sublimior qui...», (cf. Chevalier, 9494). — (c. 178v) «Jhesu, corona virginum, quem mater illa concepit que...», (cf. Chevalier, 9507). — (c. 180r) «Virginis proles opifexque matris, virgo quem...», (cf. Chevalier, 21705).

Ms. 197 (56. 9. 4)

1484 circa, Cremona?

JOHANNES ANDREAE, *Glossa in sextum librum Decretalium; Apparatus super arbore consanguinitatis et affinitatis.*

Membr., mm. 415 × 290, cc. 146; tracce di numerazione antica in cifre romane; altra numerazione recente a matita; bianche le cc. 1v-4r, 146-147. Fascicoli 19: 1 duerno + 16 quaternioni + 1 quinterno + 1 duerno; richiami

tagliati dal legatore; tracce di segnature. A 2 coll., numero di 11. vario e varia misura dello specchio di scritto: 11.71/76, mm. 232/285; la scrittura da c. 5r a c. 142v ne incornicia un'altra disposta anch'essa in due colonnette di varia misura; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a penna. Titoli correnti sul margine superiore delle carte. Lettera «rotunda» di una sola mano (Laura de' Bossi), di modulo medio o grande in corpi differenti secondo le parti del testo. Due grandi miniature a cc. 4v (mm. 150×200), 5r (mm. 130×210). Letterine iniziali, sia del testo che del commento, miniate in oro su sfondo verde o azzurro ovvero in rosso e verde su sfondo oro, a cc. 4v-5v, 7r, 8r, 14r, 15v-16r, 17r, 18r, 42v, 43v, 45r, 46v-48r, 51v, 52v-53r, 56r-57r, 59v-61r, 62r-65v, 66v-70r, 74r, 78r-79v, 88r-v, 93r-98r, 99r-101v, 103r-104r, 105v-108r, 113r, 114r-115r, 116r-v, 119v-120r, 121v, 128v-129r, 130v, 131r, 143v. Altre letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente e finemente ornate; rubriche; segni di paragrafo in rosso e azzurro alternativamente. Legatura recente in pelle rossiccia; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Il cod. è stato copiato dalla monaca cremonese «Laura de Bossis» presumibilmente intorno al 1484, anno di maggior attività della monaca a Cremona; a c. 145vb: *Explicit apparatus super arbore consanguinitatis et affinitatis compilatus a Domino Andrea Johanne decretorum doctore, et scriptus per me sororem Lauram de Bossis*, (cf. J. Andres, IV, p. 45; P. Zani, *Enciclopedia metodico-critica-ragionata delle belle arti*, Parma 1819-1822, p. 225; J.W. Bradley, *A dictionary of miniaturists, illuminators, calligraphers and copyists*, New York, I, p. 156). Internamente al piatto anteriore, di mano più tarda: *E Biblioteca Divi Augustini Cremone*; per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche J. Andres, IV, p. 40.

I. (cc. 4va-143rb) *Glossa in sextum librum Decretalium*.

«Quia preposterus est ordo prius humana subsidia petere ut illis... Bonifatius episcopus ea ratione motus qua in principio secundi actii quarti vel quinti libri decretalium querere non solemus... — ... nam si Deus dederit maiores et summe utiles eis in posterum labores meos offeram, iam licet noviter inchoantes. Explicit apparatus domini Johannis Andree super sexto libro decretalium. Deo gratias. Amen». (cf. Stelling-Michaud, *Catalogue des manuscrits juridiques*, Genève 1954, n. 86).

II. (cc. 143va-145vb) *Apparatus super arbore consanguinitatis et affinitatis*.

«Circa lecturam arboris diversis olim diversum modum... — ... et precipue studentes continuo perseverent per gratiam eius qui est benedictus in secula seculorum. Amen». (cf. C.I.C., I, coll. 1427-1430).

Ms. 198 (6. 5. 27)

Sec. XV (seconda metà)

Manuale chorale.

Membr., mm. 290 × 210, cc. I, 239, I; numerazione recente a matita; bianche le cc. 188, 239v. Fascicoli 24: 1 ternione + 17 quinterni + 1 senione + 5 quinterni + 1 c.; richiami tagliati dal legatore; tracce di segnature. Da c. 1r a c. 6v, 11. 33/35, mm. 165/175; da c. 7r a c. 239r, a 2 coll., 11. 35, mm. 175; rigatura a penna ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano, di modulo grande o medio, in corpi differenti secondo le parti del testo. Numerose le carte con tetragrammi. Letterine iniziali miniate a cc. 7r, 24r, 31r, 33r, 80v, 90r, 93r, 118r, 127r, 132v, 143r, 147r, 153r, 162r, 164r, 166v, 170v, 172v, 189r. La c. 7r ha un riquadro miniato. Altre letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente; parti del testo in rosso; rubriche; segni di paragrafo in azzurro; letterine rilevate di giallo; linee dei tetragrammi in rosso con notazione musicale in nero. Legatura recente in pelle, recante sul dorso un tassello della antica legatura con la dicitura in oro: «Manuale Chorale»; la medesima dicitura è ripetuta, da mano più tarda, sul verso del foglio di guardia anteriore.

Il cod. fu espressamente trascritto per il Convento, come da nota sul verso del foglio di guardia anteriore: *Istud manuale est Conventus et fratrum sancti Augustini civitatis Cremonae ordinis fratrum observantium eremitarum sancti Augustini congregationis Lombardie. Ad huius coenobii usum expresse exaratum*; per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi, n° 26. Inoltre lo stile delle miniature induce a ritenere il cod. copiato verso la fine del sec. XV (cf. *I corali del Duomo di Cremona e la miniatura cremonese nel Quattrocento*, in: «Annali della Biblioteca governativa e Libreria civica di Cremona», VIII (1955), fasc. 1-3; V. Carini Dainotti, *I Corali della Cattedrale di Cremona*, in: «Accademie e Biblioteche d'Italia», XIII (1939), n. 1; idem, *La biblioteca governativa nella storia della cultura cremonese*, Cremona 1947, p. 95).

«Incipit ordo manualis fratrum eremitarum sancti Augustini conventus Cremonae secundum consuetudinem romane Curie. Sabbato de adventu Domini. Ad vespervas. Capitulum I: Fratres scientes... — ... quia Jesus veniret Jerosolymam exierunt obviam ei. Cum...», mutilo in fine.

Ms. 199 (6. 4. 45)

Sec. XIII

HUGO DE FOLIETO, Can. reg., *De bestiis et aliis rebus*; *Rota verae religionis et rota simulationis*; *De nuptiis*; *De medicina animae*; *De pastoribus et ovibus*.

Membr., miscellaneo, mm. 273 × 180, cc. I, 70, I; numerazione recente a matita; bianca la c. 29v; pergamena pesante; numerose le cc. smarginate. Fascicoli 9, quaternioni, di cui gli ultimi due mancanti dell'ultima carta; richiami in parte tagliati dal legatore. A 2 coll., 11. 29, mm. 207; rigatura ed incorniciatura dello specchio di scritto a piombo. Lettera «rotunda» di unica mano e di modulo abbastanza ampio. Grandi lettere miniate a cc. 1ra, 2va, 30va, 36ra, 42rb, 52vb, 65ra; tavole miniate a cc. 2r (mm. 230 × 150), 30r (mm. 240 × 160), 35v (mm. 250 × 160), 70v (mm. 245 × 165); miniature a cc. 1v (mm. 155 × 145), 3rb, 5vb, 7vb, 9ra, 9v (mm. 135 × 155), 11vb, 12ra, 12vb, 14rb, 15vb, 18rb, 19ra, 19vb, 20ra, 20vb, 21rb, 22ra, 22vb, 23rb, 23vb, 24ra, 24va, 25ra, 26ra-b, 26vb, 28ra; letterine iniziali in rosso e azzurro alternativamente; rubriche; letterine rilevate di rosso. Legatura recente in pelle; internamente al piatto anteriore, tavola del contenuto.

Nota di provenienza sul verso del foglio di guardia anteriore: *Iste liber est conventus fratrum heremitarum ordinis sancti Augustini de Cremona*; per l'appartenenza del cod. al Convento, cf. anche I. Bianchi n° 13. La legatura conventuale del sec. XVII, oggi perduta, in pelle su assicelle, recava sul dorso, in oro, la dicitura: «Ugonis Victoris Historia natural.».

I. (cc. 1ra-29ra) *De bestiis et aliis rebus*.

«Incipit prologus. Desiderii tui, karissime, petitionibus satisfacere cupiens, columbam... Cum scribere illitterato debeam, non miretur diligens lector... Incipit libellus cuiusdam ad Rainerium conversum cognomine corde benignum de tribus columbis. Si dormiatis inter medios cleros... — ... dum se ipsum Christo per bonam operationem conformem reddit. Explicit liber primus». (cf. Migne, P.L., CLXXVII, 14-55; per l'attribuzione della paternità dell'opera cf., però, lo studio di R. Baron, *Hugues de Saint Victor: contribution à un nouvel examen de son œuvre*, in: «Traditio», XV (1959), pp. 223-297).

II. (cc. 29ra-b, 30r-42ra) *Rota verae religionis et rota simulationis*.

«Incipit prologus. Sicut comperi non tibi frater honorosum diu fuisse discipulum... Viri religiosi sicut rota volvitur... — ... et hoc

interim de predictis rotis sufficiat donec de his aliquis potiora dicat. Explicit». (cf. R. Baron, *op. cit.*).

III. (cc. 42rb-52rb) *De nuptiis*.

«Incipit libellus ad sotium volentem nubere. Dum te, karissime, mundi huius agitari fluctibus conspicio, timeo ne aut pondere divitiarum... Incipit secundum philosophos. Fertur aureolus Theophrasti liber de nuptiis, in quo querit... — ... Qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat per eterna secula seculorum. Amen». (cf. Migne, P.L., CLXXVI, 1201-1218; R. Baron, *op. cit.*).

IV. (cc. 52rb-64ra) *De medicina animae*.

«Incipiunt capitula libri de medicina anime... Incipit prologus. Rogas me, frater, ut ea, que de medicina anime ad Johannem... Homo microcosmus, id est minor mundus, ab antiquis appellari solet, quia similitudinem maioris mundi... — ... necesse est ut implastrum verendie fonti superponat. Explicit de medicina anime». (cf. Migne, P.L., CLXXVI, 1183-1202; R. Baron, *op. cit.*).

V. (cc. 64ra-70rb) *De pastoribus et ovibus*.

«Prologus super libro pastorum. Tibi frater qui in gregem summi pastoris enutritus habitas qui agnum sequeris... Incipit liber pastorum. Volunt quidam Virgilium sicut Sibillam et Barlaam inter prophetas esse numerandum... — ... hec de pastoribus veteris et novi testamenti dicta sufficiant. Explicit liber». (cf. R. Baron, *op. cit.*).

INDICE DEGLI AUTORI E DELLE OPERE*

AEGIDIUS DE ROMA, O.S.A.

- Capitula fidei christianae: 85
- Continuationes super librum Canticorum: 122
- De causis: 121
- De laudibus divinae sapientiae: 84
- Expositio in Aristotelis libros Elenchorum: 135
- Expositio super Prologis Bibliae: 122
- In epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos: 122
- Liber Hexameron: 84
- Sententiae super Lucam: 122
- Theoremata de esse et essentia: 148
- Tractatus de charactere: 84
- Tractatus de cognitione angelorum: 80

* Si rimanda al numero d'ordine dei codici nel catalogo.

- Tractatus de defectu et deviatione malorum culpaе et peccatorum a Verbo: 84
Tractatus de divina influentia in beatos: 84
Tractatus de ecclesiastica potestate: 81
Tractatus de formatione humani corporis in utero: 84
Tractatus de mixtione elementorum (op. spur.): 80
Tractatus de plurificatione intellectus possibilis: 80
Tractatus de praedestinatione et praescientia, de paradiso et inferno: 84
Tractatus de subiecto theologiae: 84
Tres sermones de tribus quae sunt in mundo: 84
- ALANUS DE INSULIS, O. Cist.
Commentarius in Rhetoricam ad Herennium: 125
- ALBERICUS.
Poetarium sive Scintillarium: 129
- ALBERTINUS DE CREMONA, O.S.A.
Sermones dominicales: 29
Sermones pro mortuis: 29
- ALBERTINUS DE MANTUA, O.S.A.
Pars tertia libri qui dicitur Egredimini: 80
Pars quarta libri qui dicitur Egredimini: 80
- ALBERTUS DE SAXONIA.
Logica: 8
- ALEXANDER DE S. ELPIDIO, O.S.A.
Tractatus de ecclesiastica paupertate: 82
Tractatus de ecclesiastica potestate: 82
Tractatus de ecclesiastica unitate: 82
- ALFONSUS VARGAS DE TOLEDO, O.S.A.
Quaestiones subtilissimae super III libris Aristotelis De anima: 113
- ALIGHIERI, DANTE.
Divina Commedia (Inferno, c. XIV, vv. 16-27): 21
- ANSELMUS (S.) CANTUARIENSIS.
Cur Deus homo: 159
De azymo et fermentato: 159
De casu diaboli: 159
De conceptu virginali et originali peccato: 159
De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio: 159
De divinitatis essentia monologium: 159
De libero arbitrio: 159
De processione spiritus sancti contra Graecos: 159
De similitudinibus: 159
Dialogus de veritate: 159
Proslogion: 159
- ANTONINUS (S.) FLORENTINUS, O.P.
Chronica: 93
Confessionale «Defecerunt» (pars II-III): 11
Confessionale «Defecerunt» (pars I-III, extract.): 47
Summa theologia: 182
- ANTONIUS LUSCHUS.
Argumenta in Ciceronis orationes: 128

ANTONIUS MELIUS, O.S.A.

- De auctoritate vicarii et visitatorum nostrae Congregationis: 54
- Tractatus de gabellis: 54

ANTONIUS RAMPEGOLUS DE JANUA, O.S.A.

- Compendium morale: 162

Argumenta in Ciceronis orationes: 128

Argumenta in Senecae epistolas: 128

ARISTOTELES.

- Ethica ad Nicomachum a Leonardo Aretino e graeco in latinum traducta: 89; 159

ASCONIUS PEDIANUS QUINTUS.

- Orationum Ciceronis quinque enarratio: 128
- Scholia Sangallensia in Ciceronis orationes in Verrem (op. spur.): 128

Auctoritates super consolationibus, adversitatibus et tribulationibus: 50

AUGUSTINUS (S.) AURELIUS.

- De eleemosyna (op. spur.): 14
- De libero arbitrio: 159
- De morte et avaritia (op. spur.): 14
- De spiritu et anima (op. spur.): 159
- De vera et falsa poenitentia (op. spur.): 15
- De vita et moribus clericorum suorum (op. spur.): 14
- Enchiridion ad Laurentium: 159
- In prima dominica quadragesimae (op. spur.): 14
- Oratio ad Deum patrem (op. spur.): 38
- Regula ad servos Dei: 19; 93
- Regula secunda (op. spur.): 93
- Regulae clericis (op. spur.): 93

AUGUSTINUS DE AESCULO, O.S.A.

- Expositio evangeliorum dominicalium: 30; 80

AUGUSTINUS DE ANCONA, O.S.A.

- Lectura super epistolas canonicas: 87; 127
- Lectura super Evangelium Matthaei: 87
- Tractatus de amore spiritus sancti: 82

AUGUSTINUS DE CREMONA, O.S.A.

- Sermones praedicabiles: 32

AURELIUS BRANDOLINI (Lippus) FLORENTINUS, O.S.A.

- In sacram hebraeorum historiam libri XXI: 111

BARTHOLOMAEUS DE SANCTO CONCORDIO, O.P.

- Summa de casibus conscientiae: 119

Benedictiones: 57

BENEDICTUS DE VENETHIS, O.F.M.

- Sermones: 28

BENEVENUTUS IMOLENSIS.

- Commentarius in Vergilii Bucolica: 109
- Commentarius in Vergilii Georgica: 109

BERNARDUS (S.) CLARAEVALLENSIS.

- De diligendo Deo: 159

De gratia et libero arbitrio: 159
De praecepto et dispensatione: 159
Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce
pendentis: 15

BIANCINI SANDRO.

Confessioni in rima: 12

BIRGERUS, archiep.

Vita Birgittae: 131

BIRGITTA (S.) SUECICA.

Revelationum libri VII: 131

BOETHIUS ANICIUS MANLIUS SEVERINUS.

De sancta Trinitate: 159

De unitate et uno: 159

BONUS STUPANUS DE CUMIS, O.S.A.

Fabulae mystice declaratae: 23

CAESARIUS (S.) ARELATENSIS.

Sermo: 48

CALLIXTUS III PAPA.

Bulla (fragm.): 105

Carmina de concordia inter Alexandrum III papam et Federicum Barbarossa imperatorem:
105

CASSIODORUS FLAVIUS MAGNUS AURELIUS.

Historia Tripartita: 4; 117.

CLEMENS V PAPA.

Constitutiones: 24

Collationes: 14

Commentarius in Alexandri de Villadei Doctrinalem: 126

Commentarius in Apocalypsim: 79

Commentarius in Canticum Canticorum: 79

Commentarius in «Eclogam» Theoduli episcopi: 106

Commentarius in Institutiones grammaticae Prisciani: 20

Commentarius in librum «De Columba» Aurelii Prudentii: 106

Commentarius in librum «De virtute contemplativa et activa» Juliani Pomerii: 106

Commentarius in «Physiologum» Theobaldi episcopi: 106

Commentarius in psalmos: 1

Coniuratio malignorum spirituum in corporibus hominum existentium: 57

CONRADUS DE SAXONIA, O.F.M.

Sermones de communi sanctorum: 13

Constitutiones Congregationis observantiae Lombardiae ordinis fratrum Eremitarum
s. Augustini: 93

Constitutiones ordinis s. Augustini: 19; 93

Contra Judeos: 105

CYPRIANUS (S.) CAECILIUS THASCIUS.

Coena (op. spur.): 104

Epistolae et opuscula: 104

DANIEL RAITHENUS.

Vita sancti Johannis Climaci: 18

De arbore consanguinitatis: 119

Decalogus: 15; 104

De doctrina recte vivendi: 23; 38

DEFENSOR LOCOCIAGENSIS.

Scintillarum liber: 48

Definitiones: 9

Definitiones Congregationis ordinis fratrum Eremitarum s. Augustini: 93

Del terremoto del 1456: 105

De orationibus dicendis quando quis moritur: 57

Distinctiones: 13

EPHRAEM (S.).

Sermo: 14

EUGENIUS IV PAPA.

Bulla pro concordia Ecclesiae graecae et latinae: 105

EUSEBIUS CAESARIENSIS.

Historia ecclesiastica (lib. X, cap. 1^o): 51

Historia ecclesiastica: 117

EUTROPIUS.

Breviarium ab Urbe condita: 128

FANTINUS VALLARESSIUS, archiep. Cretensis.

Tractatus de Conciliis ad Eugenium IV papam: 105

FOLCHINUS DE BORFONIBUS.

Divisiones super Lucanum: 129

Divisiones super Vergilium: 129

Fragmenta carminum: 15

Fragmenta sermonum: 9; 21; 28

FRANCISCUS DE LA CRUCE.

Tractatus de festis: 47

FULGENTIUS PLACIADES.

Mythologiae: 129

GREGORIUS DE CREMONA, O.S.A.

Sermones festivi: 31

GUARINUS VERONENSIS.

De diphthongo: 112

GUILMUS DE CREMONA, O.S.A.

Sermones: 96

Tractatus de auctoritate apostolica: 82

GUILMUS LOMBARDUS, O.P.

De orthographia: 112

HAYMO HALBERSTATENSIS.

In divi Pauli epistolas expositio (op. spur.): 115

HENRICUS DE RATISBONA, O.S.A.

Expositio super Poëtriam Novam Gaufridi de Vinosalvo: 88

HENRICUS DE ZOMEREN, Can. reg.

Epitoma primae partis dialogi Guilelmi Ocham quae intitulatur De hereticis: 133

HIERONYMUS (S.)

De consortio marium fugiendo (op. spur.): 33

De ordine servando per sorores erga mares et specialiter in loquendo (op. spur.): 33

Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum: 103

Liber interpretationis hebraicorum nominum: 103

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS.

Elucidarium: 51

HUGO DE FOLIETO, Can. reg.

De bestiis et aliis rebus: 199

De claustrum animae libri quatuor: 22

De medicina animae: 199

De nuptiis: 199

De pastoribus et ovibus: 199

Rota verae religionis et rota simulationis: 199

HUGO DE SANCTO VICTORE. Can. reg.

Expositio in Regulam beati Augustini: 93

HUGOLINUS DE URBEVETERI, O.S.A.

Tractatus de Deo trino et uno: 118

Hymnarium: 186

Hymni: 57

Interrogationes de confessione: 33; 47; 85

Interrogationes de matrimonio et confessione: 33; 47

Interrogationes super decem praecepta: 47

ISIDORUS (S.) HISPALENSIS.

De ecclesiasticis dogmatibus: 159

Sententiae: 159

JACOBUS DE NEAPOLI, O.S.A.

Summa de virtutibus et vitiis ac de sacramentis: 16

JACOBUS DE VITERBO, O.S.A.

De regimine christiano: 102

JACOBUS DE VORAGINE, O.P.

Liber Marialis: 124

JOHANNES ANDREAE.

Additiones ad Speculum iudiciale Guillelmi Duranti: 7

Apparatus super arbore consanguinitatis et affinitatis: 197

Glossa in sextum librum Decretalium: 197

JOHANNES CHRISTOPHORUS DE TURRI, O.S.A.

Sermones: 9

Epistolae: 9

JOHANNES (S.) CHRYSOSTOMUS.

Epistola ad Cyriacum episcopum: 18

Homilia in Matthaeum: 14

JOHANNES (S.) CLIMACUS.

Scala Paradisi: 18

JOHANNES (S.) DAMASCENUS.

De fide orthodoxa: 159

JOHANNES DE CAMERINO.

Commentarius in Valerium: 109.

JOHANNES DE PERSICO, O.S.A.

Expositiones super Biblia: 102.

In dialecticam Petri Hispani: 27

In librum divi Thomae De Fallaciis: 27

Postillae super Evangelia dominicalia totius anni: 97

JOHANNES DE VIRGILIO.

Allegoriae in Ovidii Metamorphoses: 129.

JOHANNES FISCANNENSIS, abbas.

Liber supputationum beati Augustini: 38

JOHANNES SALISBERIENSIS.

Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum: 116.

JOHANNES XXI PAPA.

Sermones: 13

JOHANNES XXII PAPA.

Constitutiones: 24

Extravagantes decretales: 24

LACTANTIUS LUCIUS CAECILIUS FIRMIANUS.

Divinarum institutionum liber sextus: 15

LAURENTIUS VITELLIUS.

Tetrasticon. De vita Salvatoris: 55.

Lectiones evangeliorum dominicarum: 19

Lectiones evangeliorum sanctorum: 19

LEO MAGNUS I PAPA.

In dominica Palmarum: 14

Liber precum: 40

Litaniae contra pestem: 57

Lodi di Venezia: 105

Manuale chorale: 198

Martyrologium: 19

Missa contra pestem pro vitanda mortalitate: 57

Missa pro uno demoniaco: 57

Modus observandus in Capitulo generali fratrum Eremitarum s. Augustini: 17

MONETI FRANCESCO, O.F.M.

La Cortona convertita: 39

- NICOLAUS DE BYARD, O.P.
Distinctiones: 95
- NICOLAUS DE LYRA, O.F.M.
Postillae super Psalterium: 178
- NICOLAUS ORESME.
Tractatus de communicatione idiomatum in Christo: 118
- NICOLAUS III PAPA.
Bulla de excommunicatione malorum graecorum: 105
- NICOLAUS TREVET, O.P.
Argumenta in Senecae tragoedias: 2
Expositio in Boetium: 106
- Notitia brevis historiae Pisanae annorum 1005-1117*: 79
- Orationes*: 15
- Orazione al Papa Eugenio IV*: 105
- Orazioni*: 47
- Ordo ad celebrandum Capitulum generale Congregationis observantiae Lombardiae ordinis s. Augustini*: 34
- Ordo recipiendi mulieres ad ordinem s. Augustini*: 66
- PAULUS PERUSINUS.
Commentarius in Persium: 109
- PETRUS COMESTOR.
Historia scholastica: 108
- PETRUS DE ALVERNIA.
Quaestiones super librum de coelo et mundo: 80
- PETRUS DE CREMONA, O.S.A.
Sermones praedicabiles: 28
- PETRUS DE PADUA, O.F.M.
Sermones: 114
- PETRUS PHILARETUS (Alexander V antipapa).
Bulla: 119
Super primum sententiarum: 86
- PHILIPPUS DE MONTE CALERIO, O.F.M.
Sermones: 28
- Postillae super Evangelia dominicalia totius anni*: 27
- Privilegia ordinis fratrum Eremitarum s. Augustini*: 33; 93
- Psalterium Davidicum*: 186
- PTOLEMAEUS LUCENSIS, O.P.
Historia ecclesiastica nova: 6
- RAIMUNDUS LULLUS.
Opera latina: 99
- RAPHAEL DE PORNASIO, O.P.
Tractatus de potestate concilii: 49
- RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, Can. reg.
De trinitate: 159

Rituale: 53

RUFINUS AQUILEIENSIS.

Historia monachorum: 107

Sententiae: 9

Sermones anonymi: 10; 14; 15; 18; 43; 79; 127

Sermones dominicales: 12

Sermones in laudem Beatae Mariae Virginis: 91

SERVIUS MAURUS HONORATUS.

Commentarii in Vergilium: 5

SICCO POLENTONUS.

Argumenta super aliquot orationibus et invectivis Ciceronis: 128

SIMON DE CREMONA, O.S.A.

Disputationes de indulgentiis: 28; 118

Lectura super textum Sententiarum: 118

Lectura super quatuor libris Sententiarum: 118

Opus praedicabile de Evangelii dominicarum totius anni: 120

Opus praedicabile super epistolas Pauli dominicarum totius anni: 110

Primum opus quadragesimale: 26

Secundum opus quadragesimale: 25

Sermones festivi: 83

Tertium opus quadragesimale: 24

SIXTUS IV PAPA.

Bulla de confessione: 33

STEPHANUS ALIANUS, O.S.A.[?]

Sermones: 21

Tabula decretorum: 47

Tabulae ad inveniendum ubi renovabitur luna: 47

Themata sermonum: 14; 28

THOMAS ANGLICUS, O.P.

Expositio super Augustini Civitatem Dei: 3

THOMAS (S.) DE AQUINO,

De emptione et venditione ad tempus et est absque dubio: 33

Tractatus de arte moriendi: 57

USUARDUS.

Martyrologium: 123

Verba Seniorum, interprete Johanne subdiacono romano: 107

Verba Seniorum, interprete Pelagio diacono romano: 107

VIGILIUS TAPSENSIS.

Contra Arianos dialogus: 51

Volgarizzamento della Regola di S. Agostino: 93

Volgarizzamento del «Modus confitendi» di Andreas Hispanus: 33

Les statuts pour le couvent des Augustins de Paris promulgués au XV^e siècle*

Dès son origine, immédiatement après la Grande Union de 1256, le couvent des Augustins à Paris a occupé une place de premier rang par la fonction qu'il devait remplir. Les autorités de l'Ordre avaient érigé ce couvent comme centre d'études pour y héberger les frères envoyés à l'Université de Paris, où ils devaient se préparer au lectorat ou aux grades universitaires.

Toute la vie de ce couvent était orientée vers les études et jusqu'à un certain degré liée à l'activité de la faculté de théologie. La communauté parisienne avait donc un caractère un peu spécial, d'autant plus que c'était un couvent international, abritant des confrères venus de différentes provinces de l'Ordre. Au début il y avait surtout des Italiens ; plus tard la population du couvent étant de plus en plus mêlée. Plus l'organisation des études se développait chez les Augustins, plus le rôle du couvent de Paris devenait important. Dans la formation des professeurs ce couvent occupait une position privilégiée.

Les couvents d'Oxford et de Cambridge jouaient un rôle semblable à celui du couvent de Paris, mais surtout pour les Augustins d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande. Plus tard, vers la fin du XIV^e siècle, ils avaient une grande importance pour les confrères du Continent aussi. Mais durant la deuxième moitié du XIII^e siècle et pendant presque tout le XIV^e siècle l'importance du « Studium » de Paris était prépondérante¹⁾.

La situation particulière du couvent parisien demandait des disposi-

* Ce travail avait été préparé d'abord pour les *Analecta Augustiniana*, jusqu'en 1950 publiés en latin, qui désormais devraient apparaître en édition polyglotte. Seulement après une interruption de quelques années les *Analecta* apparurent de nouveau en 1961. Entretemps, vers 1958, notre texte a été imprimé pour le comte des *Analecta*.

Ce petit fascicule, inaperçu et resté inconnu, n'a pas rendu les statuts du convent de Paris au XV^e siècle plus accessibles aux historiens. Nous remercions les *Augustiniana* d'avoir voulu les rééditer. Nous avons modifié l'introduction aux documents et complété les notes.

¹⁾ Ypma E. — La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 à 1354. Paris 1956.

tions spéciales, et au cours du XIII^e et XIV^e siècles plusieurs chapitres généraux se sont occupés des problèmes le concernant. Vers 1354, le prieur général Thomas de Strasbourg a rédigé un code pour ce couvent, en utilisant et en adaptant les status élaborés par ses prédécesseurs et les décisions prises par les chapitres généraux. Ce code, connu sous le nom de «Mare Magnum», réglait presque toute la vie de la communauté parisienne²).

Vers la fin du XIV^e siècle l'importance du convent de Paris a diminué considérablement. A cette époque l'Université de Paris, et par voie de conséquence le couvent établi en cette ville universitaire, a perdu beaucoup de son intérêt pour l'Ordre, pour deux raisons: d'abord, l'érection de nouvelles facultés de théologie dans d'autres universités, à Toulouse, Bologne, Padoue etc.; ensuite, le Schisme d'Occident.

Comme la chrétienté de l'Occident, l'ordre des ermites de Saint-Augustin était divisé en deux obédiences. La plus grande partie de l'Ordre obéissait au Pape de Rome. Le chapitre général de l'Ordre d'obédience romaine, tenu en 1391 à Wurtzbourg, a pris une décision, interdisant aux frères d'aller à un «studium» d'obédience avignonnaise, nommément à Paris, ou d'y obtenir un grade, sans avoir obtenu une autorisation spéciale et écrite, du prieur général ou du chapitre général³).

Cette décision a fait perdre définitivement au couvent de Paris sa priorité comme centre international d'études. Pour de longues années cette priorité a passé au couvent de Bologne. Depuis l'érection de la faculté de théologie à l'Université de cette ville, le couvent bolonais remplissait de plus en plus cette fonction. Le couvent de Paris jouait toujours un rôle important comme «studium», mais, depuis la fin du XIV^e siècle, surtout pour les provinces de France, et à cet égard il occupait encore une place d'honneur.

Ainsi que le «Mare Magnum», rédigé vers 1354, les statuts, promulgués environ un siècle plus tard par les prieurs généraux Julien de

²) Ypma E. — Le «Mare Magnum». Un code médiéval du couvent augustinien de Paris. *Augustiniana* 6 (1956), 275-321.

³) *Analecta Augustiniana* 5 (1913-'14) 99 — Acta Cap. Gen. 1391. «Item diffinimus et presenti diffinitione mandamus sub pena carceris et privationis omnis status et gradus ordinis excommunicationisque sententia, ut nullus frater antedicti ordinis Parisius vel in alio quocumque studio in locis scismatis presumat ut studens residentiam facere vel gradum lectoris, biblici, baccalarii, aut magisterii acceptare, vel, ut aliquod predictorum consequatur ad quodcumque tale studium accedere absque patris generalis vel diffinitorii generalis capituli in scriptis habitis licentia speciali de huiusmodi prohibitionem faciente explicitam mentionem».

⁴) Voir *Anal. Aug.* 42 (1979) 55, note 15.

Salemi⁴⁾ et Guillaume Becchi⁵⁾, reflètent la vie de la communauté parisienne. Ces documents font connaître la transformation de cette vie au cours des siècles.

Nous éditons ici successivement les statuts de Julien de Salemi, de 1447, puis les modifications opérées en 1451, et enfin les directives rédigées par Guillaume Becchi en 1463.

Presque un siècle s'était écoulé depuis la promulgation du «Mare Magnum», lorsque, en 1447, le prieur général Julien de Salemi a rédigé de nouveaux statuts pour le couvent de Paris. Au chapitre général, réuni cette année à Bourges, les capitulaires avaient chargé le prieur général de renouveler l'organisation du «studium» de Paris. Tout en examinant l'ancienne réglementation du «Mare Magnum», il devait donner de nouvelles directives, adaptées à la situation au couvent parisien, et ainsi prudemment y réorganiser la vie⁶⁾.

Après le chapitre Julien de Salemi s'est rendu à Paris. Nous ignorons à quelle date il y est arrivé⁷⁾. Il est resté en tout cas jusqu'à la deuxième moitié du mois d'août. Pendant ce séjour il a pris connaissance de la situation au couvent, des conditions, des irrégularités et des difficultés concernant la vie de la communauté. Il en a déduit que les anciens statuts du «Mare Magnum» devaient être modifiés et adaptés.

La rédaction des nouvelles directives lui a donné beaucoup de soucis. Prudent, il a consulté plusieurs membres de la communauté et tenu compte de leurs conseils et suggestions. Le 16 août Julien de Salemi a promulgué ses statuts⁸⁾.

Le texte de ces directives nous est conservé dans un manuscrit, provenant de l'ancien couvent des Augustins à Paris, qui se trouve

⁵⁾ *Anal. Aug.* 42 (1979) 104 note 11.

⁶⁾ *Anal. Aug.* 42 (1979) 103-113. — Acta Cap. Gen. Bituricensis. Maii 28 — 1447 — no. 327. «Item considerata quadam penuria et mendicitate studii nostri conventus Parisiensis, adeo quod leges antique dedite per Generalem, que «Mare Magnum» [appellantur], minime servari possunt, exhortamur et deprecamur patrem Generalem ut ad conventum illud se transferat et «Mare Magnum» diligenter examinet et secundum dispositionem loci et qualitatem temporum occurrentium illud modifiet [et] ampliet secundum que sue prudentie et discretioni videbitur; sic quod aliqualis reformatio in predicto studio videatur, et quidquid per eum reformatum et factum fuerit, nunc pro tunc ratum et firmum habere volumus».

⁷⁾ Le registre Dd 5 des Archives Générales de l'ordre des Augustins à Rome (AGA) contient la correspondance de Gérard de Rimini de 1431 à 1438. Le registre Dd 6 commence par la correspondance de Julien de Salemi à partir de 1451. Manque donc la correspondance des Prieurs Généraux depuis 1438 jusqu'en 1451.

⁸⁾ Voir plus loin l'introduction aux Statuts de 1447, p. 291; voir aussi la fin et la note marginale au début, pp. 318, 291.

actuellement à la Bibliothèque de l'Arsenal⁹⁾. Ce manuscrit contient entre autres documents une copie, du XV^e siècle, des statuts de Julien de Salemi. Ceux-ci couvrent 16 folios, numérotés sans interruption de 1 à 16. Le numérotation a été faite par une main du XVIII^e siècle. Cependant, cette copie est incomplète; on constate en bas du folio 14^{vo} que le chapitre 9 est inachevé. Au folio 15 le texte continue au chapitre 11 qui se termine au folio 15^{vo}. Dans cette copie manquent donc la fin du chapitre 9, tout le chapitre 10, et le début du chapitre 11.

Le copiste a bien attiré l'attention sur l'interruption inattendue du texte, en la signalant de deux traits d'encre rouge après le dernier mot du folio 14^{vo}. L'exemplaire transcrit était donc déjà incomplet¹⁰⁾. Cependant, l'exemplaire dont disposait le copiste, était sans aucun doute l'original, écrit par le secrétaire du prieur général. Deux fois le copiste fait savoir que le prieur général a ajouté de sa propre main quelques précisions¹¹⁾. L'absence regrettable de presque deux chapitres n'est donc pas due à l'inattention du copiste anonyme.

On peut dire que les statuts de Julien de Salemi ont été conçus d'après le modèle du «Mare Magnum». Ils concernant à peu près les mêmes sujets, mais dans les détails ne ressemblent que peu à ceux de ce code.

Dans la préface Julien de Salemi rappelait aux membres de la communauté parisienne avec quelle application les Augustins d'autrefois s'étaient efforcés d'y créer l'ambiance nécessaire; les beaux et grands bâtiments de leur couvent en témoignaient toujours. C'était la belle époque, hélas dépassée.

Donner à la communauté parisienne, où pendant une trentaine d'années la discipline s'était relâchée, de nouveaux statuts et directives pour y rétablir la vie communautaire et donner un nouvel élan à l'observance monastique, c'est ce que le prieur général se proposait d'accomplir. C'était une tâche délicate et difficile.

Groupés en 12 chapitres, les statuts traitent successivement du culte divin, de la clôture, de la vie en commun, des finances et de l'économie, du soin des malades et des hôtes, de l'inventaire des biens, des rapports avec les laïcs, des études et de la bibliothèque, et de quelques pouvoirs

⁹⁾ Bibl. de l'Arsenal — Paris, ms. 774.

¹⁰⁾ Fol. 14^{vo}, p. 316.

¹¹⁾ Fol. 3: «Generalis manu propria hoc ammovit»; et fol. 16: «Manu propria Generalis». p. 295 et 318.

spéciaux du prieur. En rédigeant les statuts, Julien de Salemi a certainement tenu compte du «Mare Magnum». Trois fois d'ailleurs, il se réfère explicitement à ce code: d'abord au chapitre 9, à propos des dépenses occasionnées par les diverses promotions des étudiants, puis au chapitre 11 où il est question de la juridiction du provincial de France sur le couvent de Paris, enfin au chapitre 12 qui concerne les pouvoirs du prieur du couvent. En outre, dans une lettre de 1453, Julien de Salemi rapporte une mesure prise contre maître Jean Marcille, parce que cette mesure allait à l'encontre d'un statut que lui-même il avait rédigé conformément aux règlements du «Mare Magnum»¹²).

Il semble se référer également au «Mare Magnum» au début du chapitre 9 où il renvoie aux anciennes coutumes du couvent de Paris et déclare qu'elles restent toujours en vigueur. Sans doute a-t-il promulgué de nouveau les règlements et directives de ce code concernant l'organisation des études au «studium» de Paris. Quelques nouveaux règlements concernent le bachelier, le maître-régent et le bibliothécaire dont ils précisent les charges. Dans le même cadre le prieur général a fait ressortir l'intérêt et l'importance de la promotion des étudiants au grade de «lector» et donné des instructions détaillées sur la cérémonie de cette promotion¹³).

Ces nouvelles directives rédigées et promulguées par le prieur général Julien de Salemi laissent entrevoir jusqu'à quel point la désintégration de la vie communautaire, provoquée par les guerres et autres circonstances peu favorables à l'observance monastique, se faisait sentir. Elles mettent en lumière aussi que le couvent de Paris, autrefois le grand centre d'études pour l'Ordre entier, avait perdu beaucoup de son importance sur le plan international¹⁴). Elles témoignent également des efforts sérieux du prieur général et des membres de la communauté, pour rétablir au couvent de Paris la discipline et l'observance.

¹²) AGA, Dd 6 fol. 77. — 1453, Mrt. 11. «Concessimus licentiam magistro Johanni Marcille posse reverti ad conventum parisiensem ibidemque morari non obstantibus quibuscumque aliis litteris nostris in contrarium factis, cum inde ex vigore nostrarum ordinationum quas ex «Mari Magno» conventus parisi ordinaveramus, licite amovere non poteramus, cum senior magister esset».

¹³) A ce sujet voir E. Ypma: La promotion au lectorat chez les Augustins et le 'De lectorie gradu' d'Ambroise de Cora. — *Augustiniana* 13 (1963), 391-417.

¹⁴) Voir plus loin p. 306 Cap. 4: «Volumusque quod in istis electionibus semper sint quatuor antiquiores studentes vel graviores quorum unus sit de provincia et tres extranei, si fuerint; sin autem numerus suppleatur de illis de provincia, quamvis Additiones dicant quod de qualibet provincia sit unus antiquior, sed mutata sunt tempora, ut saepenumero dictum est».

Ces efforts ne sont pas restés sans résultat. La réforme n'a pas été introduite d'un seul coup et l'amélioration ne s'est établie que peu à peu. Pour éliminer les difficultés qui perturbaient au début la paix, Julien de Salemi a modifié quelques statuts. Cependant, il a insisté auprès de la communauté de se conformer à ses directives¹⁵⁾. Il se voyait même obligé de prendre des mesures contre quelques membres de la communauté, afin d'écarter les perturbateurs; ainsi il a renvoyé du couvent de Paris, au moins à titre provisoire, maître Nicolas Emericy¹⁶⁾. Plus tard maître Jean Marcille a été envoyé en province également, mais celui-ci pouvait rentrer bientôt, car cette mesure allait à l'encontre d'un statut¹⁷⁾.

En 1453, le prieur général a cédé au désir de la communauté de nommer prieur à Paris un «fils du couvent», de préférence à un Italien ou Allemand et même à un Français étranger à la communauté. Et il a chargé maître Etienne Morelli de cette fonction¹⁸⁾.

Malgré les difficultés la réforme a réussi. Seize ans plus tard, en 1463, lorsque le prieur général Guillaume Becchi a rendu visite au

¹⁵⁾ Voir plus loin p. 318. — Les modifications.

¹⁶⁾ AGA, Dd 6 fol. 76^{vo}. 1452 - Aug. 20. «Misimus litteras legendas coram toto conventu ad conventum parisiensem et propter quasdam insurrectas lites mandavimus magistro Roberto de Porta, magistro Nicolao Emerici, magistro Johanni Marcille et fratri Michaeli Ruolli (?) bachalario, in meritum sancte obedientie et sub pena privationis omnium gratiarum ... quod a notitia presentium ad 15 dies de conventu et civitate parisiensi debent recedere et ad nos venire cum omnibus informationibus, probationibus et eorum rationibus ut eos audire sententiamque iustam dare valeremus. ... Volumus tamen quod si magister Robertus occupatus fuisset in consilio regis aut in aliquibus occupationibus domini legati, ita quod non commode ad nos venire potuisset, quod alium fratrem loco suo suis rationibus informatum miceret. Et hoc etiam volumus de magistro Nicolao Emerici quod si propter infirmitatem venire non potuisset quod alium fratrem simili modo loco suo miceret; tamen volumus quod interim predictus magister Nicolaus non staret in conventu et civitate parisiensi, sed in alio provincie conventu, ubi expectaret quousque nostram miceremus sententiam».

¹⁷⁾ AGA, —Dd 6 fol. 76^{vo}—, 1453 - feb. 7. — «Insuper cum nonnulli antequam alique nostre littere legerentur, quas etiam ad dictum conventum misimus, appellaverint, inter quos principaliorem invenimus magistrum Johannem Marcille et semper perturbatorem pacis conventus, ideo presentium in tenore ... priori mandamus quod ipsum magistrum Johannem in conventu non teneret nec in civitate parisiensi sed ipsum extra licentiaret haberet et teneret usquequo per nos aliud fuisset ordinatum...». Voir aussi note 12.

¹⁸⁾ AGA, Dd 6 fol. 76, 1453 - Jan. 21. — «Insuper cum propter litteras quasdam quas a conventu recipamus et compromissum nobis de priore per sanio rem partem fuisse factum cognosceremus, tamen non italium aut alemanum vel gallicum extraneum priorem faceremus sed ipsius conventus filium, et magistrum Stephanum Morelli quem inter ceteros non minus dignum ad officia et ordinis honores reputaremus, volumus eodem tenore ipsum magistrum Stephanum in dicto prioratus officio confirmare, ratificare et approbare».

couvent de Paris, la situation s'était bien améliorée. La vie en commun y était rétablie et l'observance monastique y régnait de nouveau.

Pour corriger les imperfections et pour stimuler la ferveur de la vie religieuse Guillaume Becchi a donné de nouveaux statuts à la communauté parisienne. Ces instructions, plus courtes que celles de Julien de Salemi, reflètent vraiment la nouvelle ambiance et le nouvel esprit qui régnaient au couvent.

Elu prieur général au chapitre de Sienne, en 1460, Guillaume Becchi a visité plusieurs provinces de l'Ordre. Venant d'Angleterre, où il se trouvait au printemps 1463, il s'est rendu à Paris, où il est arrivé vers le 23 juin. Il y est resté jusques après le 20 août¹⁹).

Comme Julien de Salemi l'avait conseillé à ses successeurs, Becchi s'est rendu compte personnellement de la situation au couvent de Paris²⁰). Pendant deux mois à peu près il a observé la vie de la communauté, ses imperfections et défaillances. Son impression générale était plus favorable que celle de son prédécesseur. D'ailleurs, c'est sur la demande de la communauté que Guillaume Becchi a rédigé ses statuts²¹).

L'ensemble de ses directives correspond au tiers des statuts de Julien de Salemi, auxquels elles empruntent beaucoup. En effet, en les comparant on constate que plusieurs statuts ont été repris et souvent transcrits mot à mot.

Ces emprunts ont été faits de propos délibéré et d'une façon systématique. Les textes ont été choisis et rassemblés de sorte que les nouveaux statuts reproduisent les grandes lignes des chapitres correspondants. Sous une forme plus serrée Becchi a essayé de renforcer et d'approfondir le renouvellement de la discipline et de l'observance monastique. Il est plus soucieux de donner des directives générales que de donner des instructions détaillées.

Les statuts de Guillaume Becchi nous ont été conservés dans une transcription de Mathias Maquarelli (ou Macharelli)²²), faite sur le texte original signé du prieur général lui-même et de son secrétaire. Celui-ci, signant son propre travail, a noté qu'il a enregistré le même texte dans

¹⁹) Voir AGA, Dd 6 fol. 86^{vo}; 147.

²⁰) Voir plus haut note 3.

²¹) «... puderet nos plurimum non ea reformare et resuere in vestro conventu que reformanda et resuenda cognoverimus, et eo maxime cum vos ipsis zelatores et amatores religionis tamquam veri filii nos id facere cum instantia poposceritis ...». — Voir plus loin p. 320.

le registre D.fol.254.²³). En effet, dans le registre qui contient la correspondance de Becchi, actuellement le registre Dd 6 des Archives Générales de l'Ordre, on trouve la transcription, malheureusement inachevée, au folio mentionné. Le texte s'arrête en bas du folio. Au verso une grande partie de la page est restée en blanc.

E. YPMA

²²) Celui-ci a copié aussi le «Mare Magnum».

²³) Arsenal ms. 774 (C), fol. 3^{vo}; p. 329.

LES STATUTS DE JULIEN DE SALEMI DE 1447

[F]rater Julianus de Salem de Sicilia sacre pagine professor prior generalis immeritus ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, dilectis nobis in Christo venerabilibus viris priori ceterisque patribus et fratribus conventus parisiensis, presentibus et futuris, eiusdem ordinis salutem in domino sempiternam¹.

Quanta fuerit quondam priscorum patrum nostri ordinis diligentia, quantumve studium appositum fuerit erga gubernationem nostri prefati conventus parisiensis satis argumento est intuentibus et miram molem hedificiorum et vestigium ipsum si quidem pertenuē quod remansit ceremoniarum et optimorum institutorum, tam ad mores quam ad studium editorum, presertim cum quis tam ampla et oportuna que in magno [mari] instituta continentur inspiciat.

Que nimirum propensiorum ipsorum patrum tunc degencium consilio et auctoritate instituta sunt et eo tempore conservata.

Quo secus facere, salva ordinis et conventus fama, non licuit; etas quidem illa, que ferme aurea dici potuit, ita fieri exigebat et huius patrie tunc ordinata vivendi condicio id paciebatur.

Nunc vero mundum guerris variisque alliis discriminibus colapsum et pene in exitum deditum, alios mores aliosque leges expetere plane cernimus.

Unde opus est ut ipsa antiqua instituta, pro conservacione status et honestatis conventus parisiensis edita, mitigentur et accommodentur conditione vite presentis, ita ut et salus animarum conservari possit, decus ordinis reintegrari et communis vita fratrum haberi.

Que omnia quamquam hoc tempore difficillima sint, cum propter ut prediximus indispositiones temporum, cum ob longam et diuturnam,

¹ Au début on a laissé un espace libre pour l'initiale, ainsi qu'au début des chapitres suivants. Nous avons mis entre [] les lettres ou les mots insérés.

Dans la marge supérieure une main postérieure, différente de celle qui a fait les notes marginales et plusieurs corrections, a marqué: Statuta pro Augustinianis anno 1447.

consuetudinem vivendi, cum ferme sint anni triginta quibus modus vivendi ordinis in ipso conventu neglectus sit, tamen nullo pacto premitenda, presertim cum animo id semper statutum habuerimus, si umquam possemus, curam omnem et sollicitudinem in reformatione prefati conventus apponere ac omnes additus lustrare quo desiderium nostrum flagrans quandoque perfici (f. 1^{vo}) posset.

Qua in re conficiunda cum longa meditatione freti fuerimus sepeque numero cum patribus collocutiones habuerimus, tanta fuit rei difficultas ut crebro noctes insomnes duceremus tamque difficile erat in re invenire principium sicut exitum.

Tandem tamen cum dei adiutorio, cuius cultui ipsa deserviunt, nonnulla oblata sunt que si, ut intendimus, servabuntur profecto ad magnum religionis decus cedent et modum vivendi in ipso conventu institutum fuisse magna ex parte monstrabunt.

Que vobis omnibus eo cariora esse debent et acceptiora quo ex ipsis vobis plura commoda obvenire cognoscetis et apud utriusque sexus populum reddent commendatiores.

Tenore igitur presentium hec infra(scripta) volumus inviolabiliter ab omnibus vobis observari.

PRIMUM CAPITULUM

DE OFFICIO DIVINO ET CULTU VERO DEO EXHIBENDO AB OMNIBUS

IN EADEM RELIGIONE VOCATIS ²

Et primo quoniam ante omnia debemus querere regnum dei et iusticiam eius, que principaliter est deo reddere et persolvere quod tenemur, ideo volumus, ordinamus et in meritum sancte obedientie precipimus et mandamus ut divinum officium, tam de die quam de nocte, modeste, devote et distincte dicatur et intelligibiliter.

Et cum [omni] ³ reverencia ac corporis inclinacione fratres nostri chorum ingrediantur, signum maioris expectantes, saltem non-graduati vel lectores qui non sint nec fuerint actu legentes studii generalis vel triennalis cum debito exercicio ad hoc officium deputati.

² Les entêtes des chapitres ont été écrits à l'encre rouge.

Si quis vero maioris signum expectare contempserit, precipimus priori quod illum retrocedere faciat ac ante altare morari per spatium prout discrecioni prioris videbitur.

Si autem retrocedere et expectare contempneret, ipsum in refectorio coram fratribus disciplinare debeat et ad terram sedere dum fratres commedent.

Similiter intelligimus de tarde ad chorum venientibus, quod eos per spatium ante altare stare (f. 2.) faciat si causa legitima impediti non fuerint, videlicet, in ecclesia celebrando vel in factis conventus essent occupati vel extra conventum venirent cum prioris licencia ⁴.

Causam legitimam non intelligimus si esset in libraria vel in camera propria aliquid private faciens quia totum tale privatum bonum volumus illa hora dimitti, saltem finito secundo signo quod pro horis pulsatur.

Cum vero fratres ingrediuntur (chorum) cum inclinatione capitis versus altare maius reverenciam faciant et cum redeunt ad loca eciam reverencia faciant priori.

Ad loca autem tali ordine accedant, videlicet, quod prior vadat ad secundum sedile vel tercium chori dextri et magistri soliti stare in eo choro priorem immediate sequantur, sic quod recto aspectu altare maius respiciant. Presentati vero et bachalarii et alii secundum gradus suos ordinate sequantur, ita quod fratres in choro continui si[n]t in sedilibus priorem versus; quem ordinem volumus similiter servari in choro subprioris, ubi primus magister sit in secundo vel in tercio sedili et alii sequantur modo nunc predicto.

Cantores vero semper volumus stare in primis sedilibus chori inferioris tam prioris quam subprioris.

Intelligimus hoc (observandum) fore ubi non obstaret multitudo nobilium et venerabilium virorum sicut in quibusdam sollempnitatibus sepe contingit.

Pueri vero stent in eorum consuetis locis.

Et fratres in choro existentes cum omni modestia, silencio, (devotione) et vuultus et habitus in eo persistent, iuxta primum capitulum nostrarum Constitutionum ⁵, precipientes et mandantes omnibus con-

³ A plusieurs reprises le copiste a omis des mots, voire tout un passage; souvent il a corrigé les omissions dans la marge. Nous mettons les corrections entre (...); les corrections d'une autre main postérieure ont été mis entre [...]. Des notes marginales marquent l'intérêt de certains passages, surtout aux chapitres I à V.

⁴ Dans la marge: « Quando legitima causa interest ».

⁵ Constitutiones, ed. Venise 1508, cap. 1 « Audito primo signo ad matutinum festinent surgere omnes fratres munientes se signo crucis et honeste atque composite ecclesiam adeuntes antequam ingrediantur aqua benedicta se aspergant; et ingressi

ventualibus ut interesse debent omnibus et singulis horis canonicis, saltem diurnis.

Et si prima vice defecerint, monentur a priore cum ammonicione [si non] obtemperaverint⁶; secunda vice priventur accessu ad villam...⁷ per dies ut priori videbitur; tertia vero vice priventur et accessu ad villam et vino; quarta autem vice, si tamen graduati non fuerint nec quinquagenarii, sedeant ad terram in medio refectorii; graduati vero et quinquagenarii ad mensam nudam.

Ubi autem obstinati fuerint, quod absit, puniantur modo inferius contento.

Si vero aliqua legitima et ardua causa obcurreret ob quam fratres tales nostrum hoc preceptum servare non possent, illam priori manifestent, qui cum eisdem ut videbitur dispensare poterit, sed non fiat sepe⁸.

Ab hoc siquidem precepto exipimus fratres conventuales occupatos pro negotiis conventus, videlicet procuratorem, sacristam ac eos quibus per priorem aliquod officium sive negotium conventus iniunctum esset, et fratres antiquos sexagenarios; quos tamen sub eadem pena volumus interesse primis, misse conventuali ac vesperis, nisi forte decrepiti essent et jubileati, quos saltem misse conventuali interesse volumus.

Patres vero studii, scilicet magistri, licentiati, presentati, bachalarii et biblici actu, et in exercicio scholastico se exercentes volumus ut intersint misse conventuali et vesperis.

Magistros vero deficientes preceptumque nostrum non servantes cum omni mansuetudine et reverencia prior exortari debeat, primo sic eum alloquens: Magister vos scitis me a patre generali vos accepisse in mandatis ut omnino hec servantur vosque exemplo vestro ceteros ad bene agendum excitare decet idcirco videatis. Et hoc dicat prior, prima vice qua delinquerit, inter ipsum et delinquentem; secunda vero vice in presencia duorum vel trium patrum; tertia vero vice in refectorio coram omnibus et privetur vino. Ubi vero ostinatus fuerit, fiat contra eos ut inferius continetur.

inclinent se ante maius altare profunde et reverenter ac postea vadant stare locis suis ordinate. Et idem modus intrandi ad omnes alias horas in omnibus est servandus. Pulsato itaque ultimo signo, et ad signum maioris dicto sub silentio Pater Noster, fratres dicant matutinum de beata Virgine... ».

⁶ Note marginale: «Nota quomodo fratres puniendi sunt si non visitent ecclesiam ».

⁷ Un mot gratté.

⁸ Note marginale: «Nota quomodo fratres possunt excusari si manifestent priori causam ».

De aliis autem patribus, preter magistros, prima vice ammoneantur, secunda vice priventur accessu ad villam (tercia vice priventur accessu ad villam) pariter et vino. Ubi autem obstinatus fuerit modo inferius notato corrigentur.

Studentes autem alligamus supradictis penis, conventualibus delinquentibus assignatis, si non fuerint⁹ in primis, misse conventuali, vesperis et completorio; vel ad minus in completorio sit studentium pars (f. 3) iuxta capitulum 36 nostrarum Constitutionum¹⁰, nisi essent aliquo publico actu impediti in Universitate.

Bachalarii vero et biblici communiter tali hora legant, ut divinum officium non impediatur, nisi ritus Universitatis impediret.

Volentes omnino, sub pena nostre rebellionis, universaliter fore observandum ut nullus frater, cuiuscumque gradus et condicionis fuerit, sit exemptus a missa conventuali — Generalis manu propria hoc ammovit¹¹ — sub penis superius et inferius contentis, nisi quis actu missam celebraret vel egritudine in lecto decubans aggravatus esset¹².

Si vero quis itam esset occupatus circa negocia conventus vel ex casu ordinis et periculum immineret, si mora fieret ut...¹³ puta quis hora misse huiusmodi impeditus esset audiendo aliquam personem de confessione, unde ipsi misse esse non posset, quod fieri volumus cum licencia prioris quando similis casus occurreret, tunc illo mane vel missam dicat [privatam] vel saltem audiat, iuxta undecimum¹⁴ capitulum Constitutionum nostri ordinis.

Ut vero hoc habiliter servari possit, precipimus sub eisdem penis ut nullus frater, dum dicitur divinum officium¹⁵ in ecclesia, extra chorum audeat stare et deambulare per ecclesiam, nisi celebraret vel

⁹ Note marginale: « Nota quando studentes tenentur venire ad ecclesiam ».

¹⁰ Constitutiones cap. 36 « ... Primis siquidem, missis conventualibus, vesperis et completoriis [studentes] semper intersint. Matutinum autem diebus dominicis et festis semiduplicibus et aliis maioribus semper cum aliis fratribus in choro cantent. Aliis vero diebus matutinum et alias horas canonicas in capitulo seu in scholis diligenter et sollicite dicant... ».

¹¹ De sa propre main le Prieur Général avait ajouté cette précision au texte que le copiste transcrit.

¹² Note marginale: « Nota de missa conventuali ».

¹³ Un mot gratté.

¹⁴ Au chapitre II on ne trouve rien sur ce sujet, mais au chapitre 6 on lit: « Missam conventus omnes fratres simul audiant, nisi sit infirmus aut communi negocio occupatus, quod commodè dimitti non possit, vel de prioris licencia speciali. Et si aliqui, communibus negociis occupati, misse conventus interesse non possunt, ... horas observent in quibus privatas missas audire teneantur ».

tunc celebraturus esset; advertentes quod fratres semper in primis sint cum capis et in prima missa que cantatur ac etiam in secunda hora terciarum.

Circa vero officium nocturnum, omni nocte conventuales in tam competenti numero surgant quod officium debite, devote et distincte in cantu dici possit.

Et quia nonnulli fortassis confidunt in quibusdam continue ex devotione et longa consuetudine ad matutinum surgentibus, unde reduntur minus ad surgendum solliciti¹⁶, idcirco precipimus priori, in meritum sancte obedientie, (f. 3^{vo}) ut taliter agat quod quilibet conventualis saltem bis vel ter in ebdomada ad matutinum surgat in diebus ferialibus, nisi decrepitus et iubileatus esset; diebus vero dominicis et aliis festivitatis sive maius duplicibus omnes cuiuscumque gradus et conditionis fuerint, surgant, sub penis superius et inferius contentis, sexagenariis jubileatis, infirmis, in die aliquem notabilem actum facere debentibus, ut puta disputare, ad clerum sermocinari, aut in conventu predicare, exceptis.

Studentes vero in semiduplicibus festis ad matutinum surgant, se dividentes quod ad minus qualibet nocte surgant duo vel tres.

Volentes inviolabiliter observari debere ut post matutinum continue aliquid de Constitutionibus legatur, prout earumdem tercio capitulo plenius continetur¹⁷.

Prior vero, ut aliis documento sit ac ut melius agnoscere queat qui sedulo in vinea domini laborant sibi commissi, frequenter ad matutinum surgat sed saltem diebus festis non deficiat; magna equidem merito nota cuilibet officiali, patribusque et fratribus ordinis imponenda est, si sic interesse officio noturno contemnant.

Preterea tibi priori stricte ponimus in mandatis ut omnem curam et diligenciam apponas cognoscere tibi fratres commissos divinum officium dicere negligentes, maxime cum xxi^o capitulo Constitutionum ordinis ut scismatici sint habendi primoque capitulo Additionum¹⁸ per-

¹⁵ Note marginale: « Nota qualiter nullus debet deambulare per ecclesiam et quomodo semper fratres debent stare cum cappis in choro hora debita ».

¹⁶ Note marginale: « Nota quomodo et quando omnes tenentur surgere ad matutinas tam patres quam etiam fratres ».

¹⁷ Constitutiones cap. 3 « Post matutinum omni tempore..., ubique in ordine nostro, fratres capitulum intrent: ... His expletis, lector legat de Constitutionibus quantum priori placuerit ».

¹⁸ Il faut lire: Constitutiones cap. 31 « Prior... ad horas canonicas temporibus statutis deo reddendas intus et extra sollicitet et confortet et eas omnes in choro (excepta sexta) semper cantari faciat. Si vero frater aliquis (quod absit) ita immemor

petuo habeantur ut infames et in diffinitionibus capitulorum generalium Senarum et Bituris¹⁹, pena privationis vocis active et passive plectantur priventurque usu bonorum eisdem ab ordine concessorum, que bona communitati conventus, in quibus sunt, applicentur. (f. 4.)

Idcirco volumus quod, cum tales inventi fuerint, puniantur; tibi mandantes in meritum sancte obedientie quatinus prefatas penas contra tales executioni mandes, presertim cum diffinitiones prescriptorum generalium capitulorum addant quod per evidenciam facti unusquisque frater de se clare cognosci faciat quod horas dicat.

Eodem modo volumus quod...²⁰ (unusquisque) de se clare cognosci faciat quod in anno sepe confiteatur ac frequenter missam celebret; aliter huiusmodi penas incurrat immediate de negligentibus dicere divinum officium prescriptas.

sue salutis fuerit ut horas canonicas intus et extra more debito reddere non curaverit, illum prior moneat, increpet et corrigat. Si autem pluries monitus de hoc non se correxerit, priori provinciali significet et ipsum de suo conventu (si sine scandalo fieri potest) removeri petat, sperans ut vitam suam ex hoc forte alius in malius mutet. Nam quasi scismaticus vitari merito debet, qui debitum quo deo tenentur astrictus eidem subtrahere nullatenus timet... ».

Additiones, cap. 1 « Provinciales etiam priores in suis provinciis inquirant fratres clericos quasi legere nescientes et eos cogant quod infra dimidium annum sciant legere competenter et postea proficiant in legendo, aut de cetero non deferant tonsuram clericalem et voce perpetuo sint privati. Item quilibet prior provincialis in sua provincia compellat ad emendum breviaria fratres non habentes, si habent unde ».

¹⁹ *Anal. Aug.* 42 (1979) 88. No. 264 Avta Cap. Gen. Senensis 1443. «Item, quia magna multitudo negligit dicere officium, ideo diffinimus et ordinamus atque stricte mandamus quod quicumque frater nostri Ordinis in sacris ordinibus constitutus per evidenciam facti non faciat de se cognosci clare quod horas dicat, voce activa et passiva volumus ipso facto privetur ac nunc prout ex tunc talem privamus omnibus bonis ei ab Ordine concessis et tribuantur conventui, ... »

Ibidem 42 (1979) 106, no. 312. Acta Cap. Gen. Bituricensis 1447. «Item quia magna multitudo fratrum negligit dicere horas canonicas, ideo diffinimus et ordinamus atque stricte praecipimus et mandamus quod quicumque frater nostri Ordinis in sacris ordinibus constitutus non facit de se clare cognosci per evidenciam facti quod horas dicat, ipso facto sit privatus voce activa et passiva et insuper habeatur et reputetur tamquam schismaticus et infamis prout in nostris Constitutionibus est ordinatum. Si quis autem huiusmodi nostre diffinitionis contemptor exstiterit, ipso facto privetur omnibus bonis suis, ab Ordine sibi concessis, et tribuantur conventui suo ».

²⁰ Un mot gratté. Dans la marge par le copiste: « unusquisque ».

SECUNDUM CAPITULUM

CIRCA HONESTATEM ET CLAUSURAM

PORTARUM TAM ECCLESIE [QUAM] CONVENTUS

[S]ecundo circa honestatem qua decoratur plurimum et amplificatur religio nostra et populus ad devotionem et beneficentiam inducitur ordinis, statuimus et ordinamus quod fratrem omnem servant honestatem interius et exterius tam infra conventus quam extra.

Et primo quod fratres sint claustrales, non discurrentes omni die villam hinc inde, nisi dum necessitas affuerit, in spiritualibus maxime ministrandis, sintque ammoti fratres a frequenti conversacione secularum maxime personarum male fame quibus et tota religio et ipsi cum aliis patribus et fratribus diffamantur.

Districte precipientes ne femine male fame et unde scandalli suspicio posset ordini contingere, introducantur ad dormitorium in cameris fratrum, cuiuscumque gradus fuerint; et hoc primo sub pena gravis culpe fratris introducentis si non fuerit graduatus, secunda vice sub pena gravioris culpe, tertia vero sub pena expulsionis a conventu.

Si vero fuerit graduatus, prima vice sub pena sedendi ad mensam nudam publice (f. 4^{vo}) in refectorio, secunda vice sub pena suspensionis a gradu per quindecim dies, in quibus tam in ecclesia quam in omni loco publico teneat locum lectoris, si non est magister; si vero fuerit magister non vocetur magister pro illis diebus nec portet insignia magistralia.

Advertendum est quod si alique femine eciam male fame introducerentur cum pluribus feminis bone fame, non intelligimus tunc contra nostrum preceptum esse sed intelligimus de feminis male fame cum sole ingrediuntur.

Neque volumus quovismodo infra ambitus conventus poni per mulieres pannos ad desicandum in sole ²¹.

Ut vero hoc facilius observetur, volumus primo quod completo de mane toto officio statim per sacristam claudatur illa porta ecclesie qua itur de navi ecclesie ad claustrum et qua eciam itur retro corum, et non aperiatur (usque ad vespers, in vespers vero aperiatur; quibus dictis illico claudatur et non aperiatur usque) ad mane sequens.

Sacristam negligentem ad hoc et nostrum preceptum contemnentem

²¹ Dans la marge: «Nota quomodo nullomodo panni ponentur in conventu».

puniri volumus prima, secunda et tertia vicibus ea pena que superius taxata est pro negligentibus ingredi chorum horis statutis.

Volentes quod similiter porta prope scholas per totam diem stet clausa cum vecte et clavi, videlicet de mane completo officio eam claudendo.

Porta vero dormitorii cum vecte et clavi de mane claudatur; et si illa hora aliquis frater haberet indigenciam eundi ad dormitorium, vadat per scalam sacristie; completo officio apperiatur.

Priori autem sollicita cura erit visitandi dictas portas claudendas et cognoscendi si modo et horis prescriptis clausae fuerint.

Insuper omnino volumus inviolabiliter observari quod, dum fratres vadunt ad cenam, porta conventus claudatur et usque mane non apperiatur nisi necessitas (f. 5) cogeret.

Similiter vellemus quod eadem porta, dum fratres sunt in prandio, clauderetur portenariusque ibi staret vel habeatur aliquis pauper antiquus qui staret; quem prior procurare conetur.

Eodem modo, dum fratres sunt in prandio, volumus quod sacrista, sub pena sibi immediate posita supra, teneat portam ecclesie correspondentem strate fluminis clausam; quem statim dicto completorio claudere debeat.

Et hec omnia spectant quantum ad honestatem habendam interius infra conventus.

Extra vero conventum nullus frater, magistris exceptis et nostras graciosas litteras habentibus, presumat accedere sine licencia sui maioris in conventu et sine capa; et si quis contrarium fecerit, procedatur contra eum per maiorem tamquam apostatam.

Nec more solito vadant fratres quovismodo per tabernas ad comedendum vel bibendum neque per inhonesta loca, sub pena expulsionis a conventu.

Et si frater extraneus est et cognoscatur ire per similia loca, per duos dies incarceratione posteaque mitatur ad locum suum.

Insuper nolumus quod fratres moram faciant aut deambulent²² extra portam conventus et ecclesie per stratam illam que flumini correspondet; et hoc sub pena privationis vini prima vice, secunda vice sub pena privationis vini et non ingrediatur villam, nisi esset casus quo omnes fratres ire deberent, tertia vero vice ad terram sedeant, si non est graduatus; si est graduatus sedeant ad mensam nudam refectorii. Si vero obstinatus esset puniatur ut inferius.

Item nolumus aliquem fratrem ire ad villam sine socio, nisi forte

²² Dans la marge: «Nota quomodo fratres non debent ire extra portam conventus ».

celebratum vel predicatum, presertim de mane, quia propter paucitatem fratrum chorus posset defectum pati; ideo de socio illo casu tales suportatos haberi volumus (f. 5^{vo}).

TERCIUM CAPITULUM

QUOMODO FRATRES CONVENIRE HABEANT IN UNUM LOCUM
VIDELICET IN REFECTORIO ET QUIS MODUS SIT DANDI
ET CONTINUANDI VITAM COMMUNEM FRATRUM

[T]ercio quoad refectarium provisio facienda est, nam, cum fere sint anni viginti quinque quibus refectarium penitus a modo vivendi ordinis relictum fuerit, ex defectu vite communis, cum conventus summa paupertate esset detentus, fratres in eorum cameris vitam privatam de helemosinis et bonis eisdem ab ordine concessis ducebant et quasi de omnibus necessariis ad vitam providebant; qua de re plurima inconveniencia sunt (secuta).

Et vere inconveniens videbatur et contra omnem formam religionis quod sic fratres vitam ut ducerent seculares, providentes sibi ipsis tam de victu quam vestitu, quo in tempore conventus egestatem, penuriam et miseriam paciebatur, non advertentes quid religio requirat: que omnia omnibus vult esse « communia » quod, ne cum conventus bonis externis habundaret, cuique suam portionem impercipiebatur atque vita bona fovebat omnes.

Rationabile igitur et religiosum est ut pari modo fratres, bonis externis et particularibus habundantes, vicem conventui reddant et eidem pereunti libenter succurrant; et eo magis quia queque religioso sunt ad conventum spectant atque pertineant.

Idcirco nos, super hoc providere cupientes, consilium et assensum liberum patrum et spontaneum habere volumus, qua etiam primo via vita communis in refectorio dari et continuari posset, secundo agendum erat qualiter ad refectarium fratres convenirent.

Quantum vero ad primum, cum consensu patrum determinavimus quod in conventu (f. 6) ad minus resideant fratres quinquaginta, x videlicet patres, x conventuales, x studentes vigintique pueri; quorum octo sint filii conventus, xii vero extranei.

Quorum extraneorum puerorum conventus solvent pro ipsis pueris conventui parisiensi, videlicet annuatim, pro quolibet puero duo scuta.

Quilibet autem frater, cuiuscumque gradus et conditionis fuerit, omni die, pueris conventus exceptis, solvat conventui unum album.

Nonnulli autem patres, zelum ad conventum habentes, pro re tam honesta inchoanda et manutenenda, coram nobis certitudinaliter omni anno procurare ab amicis vel ex helemosinis conventui certam pecuniarum summam promiserunt, et obligaverunt se ante nos infrascripti.

Primo promisit venerabilis Magister Robertus de Porta²³, tam de procuratis quam sibi concessis ab ordine ratione servicii sue capelle et aliunde, singulo anno ad minus procurare viginti francos.

Magister Jeronimus de Viterbio²⁴ singulo anno ad minus x scuta,

Magister Nicolaus Emericy²⁵ x francos,

Magister Nicolaus Ober²⁶ sex scuta,

Magister Stephanus Morelli²⁷ sex scuta,

Magister Johannes Loir^{27a} sex scuta; si vero extra villam predicaverit, promisit x scuta.

Frater Johannes Marcille²⁸, presentatus, duo scuta; cum fuerit magister et moram fecerit in conventu, sex scuta,

Frater Michael de Rily²⁹, biblicus, sex francos,

Frater Stephanus Ogeri, jubileatus, sex francos.

Et iuxta exemplum istorum volumus quod omnes patres in futurum semper teneantur quolibet anno pro conventu isto procurare.

Ut vero iste modus solvendi ordinatus, tam ad presentes quam ad futuros se extendens, locum habeat et continuis temporibus durare possit, interponende sunt graves pene, quoniam qui promissa (f. 6^{vo}) negligerint et tantum bonum communem non sequuntur, dignum est ut gravibus penis arceantur.

Ideo precipimus et mandamus quod quicumque frater, ut supra dictum est, solvat unum album in die³⁰; et hoc primo sub pena excommunicationis sive sententia quam in his scriptis licet inviti contra unumquemque contrafacientem, prius trina canonica monicione premissa, proferimus excommunicationisque quemlibet talem vinculo innodamus.

²³ Voir Denifle, *Chartularium*, IV, n. 2257, 2338.

²⁴ l. c. n. 2194, 2301.

²⁵ l. c. n. 2280, 2314, 2517, 2526; *Auctarium* II, p. 509, 2; 523, 40, 524, 16-46; 544, 16; voir aussi *Anal. Aug.* 42 (1979) 55, 74, 104.

²⁶ l. c. n. 2435, 2468; voir aussi *Anal. Aug.* 42 (1979) 71.

²⁷ l. c. n. 2314, 2491, 2572, 2580; voir l'introduction note 17.

^{27a} Voir *Anal. Aug.* 6 (1915) 357.

²⁸ l. c. n. 2625; voir aussi plus haut l'introduction notes 12, 15, 16.

²⁹ Voir plus haut l'introduction note 13.

³⁰ Note marginale: «Nota qualiter quilibet frater tenetur solvere omni die unum album et sub qua pena ».

Quos vero non terrebunt mine spirituales tamquam materiales terreant temporales. Idcirco eciam eisdem mandamus, secundo contrafacientibus, ut premissa observent sub pena confiscationis bonorum eisdem ab ordine concessorum et ad conventum confiscentur.

Tercio eciam facimus contra prescriptos contrafacientes nec obediētes duobus primis immediate preceptis terciam penam, expulsionem videlicet omnimodam a conventu parisiensi.

Itaque, saltem in fine cuiuslibet mensis, quilibet dederit albos triginta; aliter prescriptas penas incurrat.

Positoque quod aliquis frater staret extra conventum solum per viii dies, tamen volumus quod ita, ac si stetisset, semper solvere teneatur.

Similiter si in villa comederit nolumus quod quicquam extra horam accipiat a conventu, sed tamen volumus ut eodem modo solvat; ymo si in conventu extra refectorium comederet sine licencia prioris, nolumus quod quicquam a conventu habeat, solvere tamen ut supra teneatur ³¹.

Similes quidem penas incurrere volumus prescriptos patres qui promiserunt, et sic futuros, si non solverint inter (festum) Resurrectionis et festum Ascensionis promissum, dummodo fuerint conventuales huius conventus et non remoti per ordinem, eciam si per totum annum starent extra conventum dumque tenent in conventu cameras pro eisdem reservatas ³².

Eodem modo, ut supra diximus, intelligimus debere fieri de patribus in futurum in hoc conventu residentibus, quorum quemlibet ad minus volumus debere procurare (f. 7) conventui in anno et teneri duos francos; magistros vero ad minus sex scuta.

De futuris autem patribus et magistris, ad conventum parisiensem venientibus et morantibus, volumus ut prior et patres prefati parisiensis conventus iudicare habeant, quantum solvere habeant, non obstante taxata immediata summa. Quod iudicium recte facient, si bene eorum aptitudinem cognoverint et amicitias ac modum praticandi inter homines conversandi. Quid vero prior et patres prefati novis advenientibus taxaverint volumus esse ratum et firmum.

Similiter cum fratres conventuales et studentes iverint in Quadregesima predicatum extra, prior eisdem licenciam non det, nisi aliquid modicum vel satis pro conventu procurare promitant ³³.

³¹ Note marginale: « Nota si extra comederit non debet recipere... ».

³² Dans la marge: « Nota quando patres debent solvere ».

³³ Dans la marge: « Nota quomodo quilibet frater volens ire extra tenetur dare aliquid ».

De pecuniis vero puerorum volumus, remoto salario pro eorum magistro, quod ad plus ascendet ad decem scuta, totum residuum deputetur pro vita communi fratrum; que debet fieri ex pecuniis, ut supra dictum est, solvendis et procurandis hoc modo, videlicet ut omni die quilibet frater habeat duos panes, unum de questa et alium de conventu, et unam copinam vini, tam de mane quam de sero, et potagium sive ferculum bonum. Precipiendo priori et omnibus patribus et magistris, sub illis tribus penis supradictis, ut hanc vitam communem in refectorio continuare debeant nec de huiusmodi pecunia aliud fieri volumus, eciam si conventus omnem aliam indigenciam pateretur.

Si vero ista solucio premissa, de uno albo in die solvendo, non sufficeret, volumus quemlibet fratrem solvere debere omni mense unum francum, sicut inter se patres primo determinaverunt, vel fiat secundum consilium patrum, dummodo vita communis perseveret.

Ut vero tantum bonum fieret et principium haberet, fuit necessaria notabilis summa pecuniarum. Nos autem volentes conventum immunem a debitis esse nec tamen indeco - (f. 7^{vo}) rem reddere ipsum, sublatis iocalibus pro huiusmodi vita inchoanda, aliam viam adinvenimus. Non erat quidem decens ut tam solempnem conventum, in hedificiis tam ordinate constructum, tam ornatum iocalibus, qui in magno decore est toti civitati, nos pro hac re graveremus, qui a patribus antiquis tanto studio et cura sustentatus est.

Sed inspecta malignitate temporum et ipsius miseria, ac considerata paucitate elemosinarum, hac via uti fore putavimus honestum. Nos igitur de pecunia colecta a fratribus in provincia Francie pro canonizatione sancti Nicolai de Tollentino dedimus conventui ducenta scuta et pro inchoatione vite communis pro primo anno centum ut provisio vita fieret; pro secundo autem anno ubi continuacio ipsius vite communis sequatur sicut intendimus, alia centum obligavimusque nos ipsos pro tempore nostri generalatus quolibet anno dare conventui parisiensi septem scuta, ut ipse communis vite modus locum habere possit.

Cuius privatio magnam licenciam delinquendi fratribus prestabat, tam in conventu quam extra conventum, prout crebro per auditum cognovimus sed oculate fide ita esse per experienciam vidimus.

Frustra enim esset modus datus tribuendi in communi vitam communem fratribus, si ipsi in refectorio horis oportunis non convenirent.

Quapropter precipimus et stricte mandamus ut omnes fratres in refectorio conveniant et comedant, magistris exceptis, decrepitis sive sexagenariis, egritudine in lecto laborantibus, et nostras speciales litteras

habentibus. In diebus autem dominicis et solempnitatibus omnes, cuiuscumque gradus existant, in refectorio comedent ³⁴.

Si quis autem contrarium fecerit, prima vice privetur vino, secunda vice privetur accessu ad villam et vino per quatuor dies, tertia vero vice sedebit ad terram in pleno refectorio, (f. 8) si non fuerit graduatus; graduati vero ad mensam nudam.

Si vero aliquis, quod absit, in prescriptis obstinatus esset, ut inferius dicitur puniatur.

In hieme autem, a festo Omnium Sanctorum usque ad mensem marcii inclusive, patres studii, scilicet licentiati, [presentati], bachalarii et biblici actu, extra refectorium comedere poterunt, non tamen in diebus dominicis et aliis solempnitatibus.

Addentes quod prior semel in ebdomada, vel ad alcius bis, possit dispensare cum fratribus in refectorio continue debentibus comedere ut extra refectorium, ut immediate diximus, comedere possint. Advertat tamen prior, cum dispensat cum uno vel duobus, non dispenset cum aliis ne refectorium fratrum paucitate indecorum videatur.

Continue autem prior vel supprior sive aliquis alius venerabilis frater titulum teneat. Et conetur prior ultra dies solemnes et festivos semper in titulo comedere sexta feria.

Semperque legatur in mensa, saltem in principio et in fine; sexta autem feria semper legatur de regula patris nostri Augustini cum expositione interdum eiusdem.

Simulque qui in refectorio comederint vadant ad gratias reddendas simul.

Quia vero refectorium locus est frigidus, idcirco volumus quod in hyeme fratres commedant in aula parva conventus.

³⁴ Dans la marge: « Nota quando omnes tenentur comedere in refectorio ».

QUARTUM CAPITULUM

DE CONSERVANDA PECUNIA ET CONSERVANDA PRO VITA COMMUNI

ET DE ELECTIONE BURSARII ET ALIORUM OFFICIALIUM

[Q]uoniam iustum est ut, qui ad solvendum concurrunt expensas, modum eciam exponendi et conservandi eas pro necessariis (cognoscere) habeant, ideo volumus preter procuratorem conventus, quem presuponimus semper fore de patria, per omnes fratres, tam patres conventuales (f. 8^{vo}) quam studentes, unum eligi studentem debere, sive de patria sive extraneum ex quo omnes solvunt, tamen nobis videtur quod extraneus esset et consonum rationi et non de provincia, qui bursarii locum teneat; qui una cum procuratore semper in fine mensis pecuniam colligere a fratribus habeat, ut est dictum.

Si quis autem solvere nollet, per ipsos manifestetur priori, qui contra illum vel illos procedet prout superius tercio capitulo continetur.

Si vero esset aliquis frater non habens pecuniam in promptu, det pignus vel, si prior credat posse confidere verbis quod ad tempus dabit, fiat sine pignore.

Pecunia vero illa sic per procuratorem et bursarium collecta statim in deposito ponatur, ut est dictum; solum ad hoc servetur et pro vita communi exponatur sub illis tribus penis superius contentis.

Depositum autem illud in quo ponetur dicta pecunia ad minus tres claves habebit, que inter patres dividantur; quarum una omnino volumus ut teneat bursarius ille, qui cum procuratore semper sit cum consensu prioris ad exponendam pecuniam illam, maxime in grosso.

Lardonem autem et butirum et cetera, cum ista pecunia empta, solum deputata esse volumus pro communi vite et potagio communi conventus et non alicuius fratris in particulari.

Et omnino volumus esse observandum quod in deposito ipso semper sint tam de pecuniis fratris Stephani Ogeri quam illius mulieris nostre oblate et pecunia sancti Nicolai, si aliquid remaneret, ad minus ducenta et quinquaginta scuta, que firmiter semper maneant pro provisione (f. 9) tempore oportuno fienda; que cum exposita fuerint, reponantur in deposito et restaurentur de pecuniis fratrum tam ex debito et ordinatione datis quam procuratis, sicut premissum est.

Et quia in hoc capitulo facta est mencio de eligendo bursario, decrevimus iuxta formam nostrarum Constitutionum in universali ³⁵, quod ad electionem officialium conventus, scilicet sacriste, procuratoris, subprioris, bursarii et magistri operum, tam patres quam conventuales omnino concurrant, nulla preventa avisacione per patres ³⁶.

Sed tantum prior per diem ante dicat omnibus: cras eligendi sunt officiales. Quilibet cogitet secundum conscientiam suam de bonis et ydoneis. Et die illa veniente, faciat ter pulsari campanellam et inquirat vota omnium.

Volumusque quod in istis electionibus semper sint quatuor antiquiores studentes vel graviores, quorum unus sit de provincia et tres [extranei], si fuerint; sin autem numerus suppleatur de illis de provincia, quamvis Adiciones ³⁷ dicant quod de qualibet provincia sit unus antiquior, sed mutata sunt tempora, ut sepe numero dictum est.

QUINTUM CAPITULUM

DE CURA INFIRMORUM HABENDA

ET DE ORDINE INFIRMARIE TENENDO ET CIRCA HOSPES

[N]e nos qui divino servicio sumus singulariter mancipati videamur penitus opera pietatis et misericordie negligere, libenter egrotantibus debemus opem ferre et fratres nostros quos in secunda valitudine dileximus et habuimus caros, laborante adversa favoribus et solaminibus libenter recreare debemus et visitare.

Ideo volumus et per obedienciam salutarem precipimus quod in curandis infirmis, iuxta possibilitatem conventus, ordinis statuta serventur maxime quoad medicum et medicinas, et omnino infirmis prior (f. 9^{vo}) de servitore provideat vel fratre vel seculari, ne fratres ut bruta moriantur ³⁸.

³⁵ Voir *Constitutiones* cap. 27-30.

³⁶ Note marginale: « Nota de electione officialium ».

³⁷ *Additiones* cap. 36 « Volumus tamen quod in electione subprioris, procuratoris, sacristae et magistri operum ac etiam cellarii conventus parisiensis (quem per electionem constitui volumus) cuiuslibet provinciae ordinis nostri studens unus antiquior in studio parisiensi ex nunc vocem habet, et si duo de eadem provincia in antiquitate studii pares fuerint antiquior eorum in ordine vocem habebit in electione predict ». Voir aussi *Mare Magnum*, pars 4, cap. 1.

³⁸ Voir *Constitutiones* cap. 13; *Additiones* cap. 13.

Utque habilius in hoc fiat volumus quod infirmaria solum ad hoc deputata sit propter quod facta est et unde nomen accepit, scilicet pro infirmis et hospitibus.

Ideo pro nunc volumus quod detur modus, ut due camere medei sint parate ad minus mediocriter, una pro hospitibus et alia pro infirmis, et emantur lintheamina et coopertoria, ne detur occasio hospitibus eundi vagabunde hinc et inde per villam die noctuque.

Quorum hospitem causas examinare prior habeat et considerare personarum qualitatem, qua videlicet de causa venerint et quales sunt, et secundum discrecionem suam illos teneat ad tempus et tractet secundum merita et qualitatem personarum.

Cameram autem primam infirmarie, pro generali deputatam, solum servari volumus pro hominibus honoris et gravitatis.

Volentes quemlibet fratrem extraneum ad hunc conventum venientem omni die solvere duos albos, sive comedat in conventu sive extra conventum, habendo, si comeditur in conventu, id quod habent alii fratres in refectorio ³⁹.

Caveant tamen similes ne discurrant per tabernas et loca inhonesta, ut superius in secundo capitulo dictum est.

Contra nolentes solvere dictos albos (prior) procedat nostra auctoritate cum illis tribus penis quibus procedendum est contra fratres conventus non solventes, ut dictum est in tercio capitulo.

Et si recederet insalutato hospite prior querimoniam faciat apud provincialem qui, sub pena rebellionis, iusticiam faciat et in solvendo et tales sic recedentes corrigendo, qui contra nostra precepta peccaverunt.

Tamen, ad evitandum inconveniencia, prior in principio prudens sit cum hospites veniunt, ut de pecunia solvenda securus sit.

Insuper (f. 10) inviolabiliter observari volumus omnino quod cum aliquis frater decesserit, si bona remanserint, videlicet lintheamina et coopertoria, quod illa in infirmaria ponantur, vel in toto vel in parte, et de rebus non vilioribus sed melioribus vel mediocribus.

Et si aliqua bona fratrum decedentium venduntur, volumus decimam partem pecunie servari per (!) infirmaria pro infirmorum sustentatione.

Similiter si aliqua camera in conventu venderetur, volumus decimam partem pecuniarium venditionis precise deputari pro infirmaria.

Et ut hec fideliter servari possint, eligatur aliquis bonus et pius

³⁹ Note marginale: « Nota quomodo fratres extranei tenentur omni die solvere duos albos ».

frater qui curam infirmarie habeat et bona conservet, qui scribat omnia bona ad infirmariam spectancia in uno quaterno et pecunias exponat solum pro rebus ad infirmariam spectantibus, cum consilio semper et consensu prioris.

Qui custos bonorum infirmarie, cum priori et patribus videbitur, de omnibus introitibus et expensis factis diligenter rationem reddat.

Mandantes omnibus et singulis fratribus sub pena excommunicationis quam eo facto incurrant, prius trina canonica in scriptis premissa monitione, quod nullus extrahat bona spectancia ad infirmariam, illa deferendo ad cameras sive cellas ad usum proprium vel aliorum, preterquam ad infirmos.

Et si quispiam in hoc convictus fuerit, preter penam spiritualem, tamquam fur puniatur carceres ingrediens.

Similiter intelligimus de bonis coquine et refectorii (quod extra ambitum coquine non extrahantur; et bona refectorii), cellarii et coquine non reportentur extra ambitum sub eisdem penis supra immediate nominatis ⁴⁰.

Attento tamen quod patres conventus venerabili magistro Jeronimo de Viterbio ultimam cameram infirmarie concesserint et per nos et alios generales confirmatio subsecuta sit, volumus quod in vita sua eam tenere possit; volentes (f. 10^{vo}) tamen cum a conventu recedit, videlicet a conventu parisiensi, sitque per quindenam extra mansurus, quod clavem ipsius camere sive claves solum priori dimittat, suis rebus loco tuto cum clavibus obseratis quas secum portare poterit.

Omnem vero aliam prout diximus infirmarie cameram volumus pro infirmis et hospitibus deputari et illam magistri Jeronimi post eum per conventum nemini debere concedi.

Generales vero futuri facere de gratia poterunt quicquid voluerint, sed bene videant et informetur, non solum per auditum sed per visum ut nos fecimus, quia tunc cognoscent nullam talem cameram fore alicui concedendam.

⁴⁰ Note marginale: « De bonis coquine et refectorii quod omnino portentur extra ».

SEXTUM CAPITULUM

DE INVENTARIIS BONORUM CONVENTUS ET FRATRUM IN PARTICULARI
DE BONIS EISDEM CONCESSIS AB ORDINE ET DE RATIONIBUS REDDENDIS

[Q]uoniam inventaria necessaria sunt et communi consuetudine antiqui patres usi sunt, ideo precipimus et mandamus per obedientiam salutarem priori et patribus conventus ut de omnibus bonis conventus fiant inventaria, scilicet sacristie, librerie, decimarie, coquine, refectorii, cellarii, et dormitorii; et preter inventaria particularia horum bonorum fiat unum inventarium universale in quo includantur omnia bona simul notata in ipsis particularibus.

Volentes istud inventarium esse factum et completum in festo Omnium Sanctorum proxime futuro; et hoc priori sub pena suspensionis officii prioratus per mensem et patribus omnibus sub pena privationis vocis active et passive per annum.

Semperque cum fuerit officialis de novo, revideantur inventaria tam particularia quam idem universale; que semper volumus stare in deposito conventus et si aliquid fuerit addendum addatur (f. 11) et diminuendum diminuatur.

Si autem aliquid foret diminutum, videatur quid et qua de causa; et ille emendet cuius defectu res perdita exstiterit.

Insuper [volumus] quod quicumque frater, cuiuscumque gradus et conditionis fuerit, suum faciat fidele inventarium, et non surrepticiam, de bonis eidem ab ordine concessis, sub pena excommunicationis late sententie quam eo facto, prius trina in scriptis monitione premissa, incurrat illudque inventarium quilibet claudat sigillo suo ponatque in deposito conventus.

Et si aliqua bona extra conventum habeant, quod haberent dare vel recipere sive a fratribus sive a secularibus, illud, quitquit fuerit, in ipso inventario manifeste[nt], nominando eciam personas et cauciones habendo ab eis si habere debent; et si semel voluerint in anno suum inventarium videre possit.

Si vero quid addendum fuerit addatur et diminuendum diminuatur, postea in deposito illud reponat.

Si autem aliquis frater a conventu omnino recederet velletque suum inventarium portare non negetur.

Depositum autem predictum tres claves ad minus habeat et, ut supra capitulo quarto dictum est, dividantur; in deposito autem dicto omnis pecunia que ad conventum pervenerit, que non immediate exponi habet, ponatur.

Quando autem pecunia extrahi debet propter necessitatem conventus et datur procuratori vel debenti illam exponere, volumus quod illud fiat in presencia claves tenentium; et pecunia que extrahitur tam per dantes quam per recipientes scribatur.

Omni autem mense rationes procuratorie reddi volumus saltem semel priori ⁴¹, sub pena privationis officii et perditionis.

Si autem aliquid a conventu habere deberet... ⁴².

Prior autem si ad faciendum reddi dictas rationes negligens fuerit, suspensus sit ab officio per quindenam; tunc eo casu subprior conventum reget. (f. 11^{vo}). Quo in tempore suspensionis obligetur dictus prior ad ecclesiam ire sicut alii, non tamen tenendo locum prioris sed stet in loco sibi convenienti tamquam persone private.

Decimarius autem, magister puerorum et alii officiales qui exponere habebunt aliquam pecuniam conventus eciam omni mense, vel ad alcus infra tres menses, rationes reddant sub pena predicta.

Addendo (quod de pecunia) que venit ad sacristiam de offertorio altorum, sepulturis et in die veneris sancta, satisfiat sacriste pro sua provisione debita, ne debita multiplicentur.

Et hoc mandamus priori sub pena solutionis de proprio.

Mandamus eciam omnibus et singulis fratribus, cuiuscumque (gradus) et condicionis fuerint, sub pena furti ne ymagines cereas ab altari sancti Augustini, beate Virginis ac eciam aliorum locorum quovismodo (cuiuscumque) forme fuerint, remove audeat de suis locis ac deponere.

Si autem sacrista id facere habuerit, illud faciet in presencia prioris et duorum patrum, ex quorum consensu ad usum sacristie (illas) convertere habebit atque emolumentum.

⁴¹ MS: procuratori.

⁴² Lacune.

SEPTIMUM CAPITULUM

DE REVELATIONE SECRETORUM ORDINIS PER FRATRES APUD SECULARES
ET PERSONAS NOSTRI ORDINIS NON PROFESSAS ET RECURSSU AD EOS
ET INFAMIA FRATRUM APUD EOS

[M]ultum prohibent leges [nostre] et merito ne ea que inter nos fiunt et in ordine, que maxime scandalum generare possunt, revelentur et nota fiant nostre religionis non professis.

Ideo stricte precipimus et mandamus ut nullus frater revellet secreta ordinis et fratrum, que scandalizare possunt ordinem et fratres diffamare, personis in nostra religione non professis.

Nec quisquam presumat accedere ad curiam temporalem vel spiritualement, per se vel per alium, quocumque colore, ad faciendum querellam de aliquo iure aut acta iusticia, ymo si esset in iusticia, nec diffamare ordinem in communi nec fratres in particulari apud seculares; et [hoc] (f. 12) sub gravi pena.

Et primo sub sententia excommunicationis quam eo facto, prius trina canonica monitione ut supra premissa, incurrat. Secundo sub pena privationis gradus, si graduatus fuerit, et si fuerit magister sit suspensus ab omnibus insignis magisterii, nomine et graciis quousque non reducatur per generalem vel per capitulum generale, et expellatur a conventu; si vero fuerit simplex frater, ponatur in carceribus per octo dies, deinde accipiat disciplinam (coram) toto conventu cum rota, deum a conventu expellatur.

Et hoc si fuerit quis probabiliter convictus, quoad has penas temporales; penam vero spiritualement, posito quod fecerit, eciam si probari non possit, ipso facto incurrat.

Hoc non intelligentes si ordinis officiales accederent ad brachium seculare vel spirituale pro auxilio contra ordinis rebelles.

OCTAVUM CAPITULUM

DE QUIBUSDAM PROHIBENDIS

CONTRA DICTUM ACTIS MULTUM ORDINEM SCANDALIZANTIBUS

[S]tatuimus et precipiendo ordinavimus quod prior una cum patribus diligenciam apponat et sepe videant et examinent si in conventu fuerint rebelles contra priorem vel eius vices gerentem ⁴³, luso- res ad taxillos ac aliis (?) inhonestis ludis, blasphematores dei et sanctorum, concubinari- i publici et infames apud seculum, percussores sive prompti ad manus ini- ciendum.

Quod tales prior, sub pena privationis officii prioratus, maxime si probabiliter fuerint convicti testimonio personarum bone fame, puniat incarcerationando et de conventu expellendo.

Similiter intelligimus (debere) fieri de his qui in conventu die noc- uque seculares personas ex usu in eorum cameris tenent, famulis exceptis conventus et magistrorum ac eorum qui nostras litteras graciosas et honestas habent.

NONUM CAPITULUM

QUOAD FORMAM STUDII ET (f. 12^{vo}) PERSONAS IPSIUS

ET MODUM EXPONENDI ET FACIENDI LECTORES

ET CUSTODIENDA LIB[RA]RIA

[C]irca studium volumus inviolabiliter observari (debere) quod quoad magistrum studentium et officium eius, et disputationes coti- dianas ac sabbatinas, eciam quoad magistros, bachalarios, biblicos et in presentando legendo, lectiones continuando et disputationes studen- tium semper visitando et in examinando studentes venientes in moribus et doctrina, in visitando actus universitatis, bachalarios et biblicos in eorum lectionibus associando et in modo lectorandos examinandi, quo- modo se habere debeant, mos antiquus huius conventus ab antiquis patribus institutus observari debeat.

⁴³ MS: regentem.

Addentes quemcumque bachalarium, completa lectura sua, per annum post, moram debere trahere in hoc conventu, legendo studentibus cum profectu artes vel theologiam secundum aptitudinem, dispositionem et capacitatem studentium, eciam et si illo anno presentaretur.

Si quis oppositum fecerit nolumus quod possit magistrari, precipiendo omnibus magistris presentibus et futuris hic stantibus, sub pena suspensionis a nomine et insigniis et ab omnibus graciis magistralibus in ordine per annum, quod ipsi magistri quantum in se est illum et quemlibet talem non permitant in universitate magistrari.

Dantes eis licenciam exponendi in collegio magistrorum universitatis causam prohibitionis huius, quodque regens sub pena predictae suspensionis et nullomodo magistrari debeat talem, quousque non fuerit per generalem vel capitulum generale ab ipsa contumacia liberatus, nisi forte cognosceret illum nostrum preceptum adimplevisse.

Insuper mandamus regenti (f. 13), sub pena [privationis] sue annualis provisionis, quod legat artes vel theologiam ad profectum studentium, vel faciat quod aliquis legat, vel sit magister vel aliquis lector honoris in conventu moram trahens; quem regens auctoritate nostra cogere possit ad regendum et disputationes visitandum cotidianas studentium.

Si autem inter studentes aliquis inveniretur sufficiens, magister egens illum legere faciat studentibus minus doctis, ut sibi et aliis proficiat.

Ne tamen studentes tempus eorum amitant, posito quod in conventu sufficientes lectiones non habeant, volumus quod, horis quibus non impeditur divinum officium, extra conventum ad audiendum lectiones opportunas ire possint.

Sed quod in conventu non sint sufficientes lectiones, hoc volumus iudicare priorem, magistrum regentem et magistrum studentium.

Insuper quantum ex ordinationibus nostrorum pre[de]cessorum, et maxime maris magni ⁴⁴, expense superflue ex parte personarum studii resecae ⁴⁵ fuerint, patet eas clare intuentibus; quas tamen minime observatas fuisse cognovimus sed eas devolutas fuisse non ad communitatem sed ad quandam paucorum utilitatem, vel studentium vel patrum conventus.

Ideo super hoc decrevimus eciam modum dare ut non tot expense fiant, (et si que fient) ad communem omnium utilitatem et consolacionem obvenient.

⁴⁴ Voir *Mare magnum*, pars 2 cap. 9-11. *Augustiniana* 6 (1956) 288-290.

⁴⁵ MS: resetate.

Et primo quoad bagianum, nolentes quemquam beianum per se vel per alium pro receptione studentium solvere ultra unum scutum. Et hoc sub pena excommunicationis, ut supra debita forma expressa, in quam penam tam recipientes quam exponentes ipso facto incurrant. Sub eademque pena nemo det sacramentum baianno vel baiannis ut vel dicat vel dicant nec ipsi sacramentum sub eadem pena recipiant. (f. 13^{vo}).

Et si convicti fuerint fecisse oppositum, extra excommunicationis penam quam incurrunt, nunc pro tunc reddimus tam beiannos quam eciam beiannum et alios studentes inhabiles ad gradum lectorie.

Nec augeantur beiannizationes ob hoc ultra morem huc usque servatum; sin autem prior et regens beiannizantes corrigant cum ordinis disciplina in refectorio.

De lectorandis vero si fuerit unus, nolumus, sub pena predicta, quod ultra vi scuta vel circa exponat; que sic exponet: mane in prandio toti conventui pitanciam de carnibus mutonis vel vituli cum potagio condecenci faciet et vino, panem vero solvet conventus; patribus tamen detur pitancia duplicata, aliis autem simplex; de sero vero poterit dare unum pullum pro quolibet, magistro regenti vero unum pariter; si tamen quod sumptus non excedat, tam pro mane quam pro sero, summam sex scutorum vel circa. Omnino igitur volumus de mane provideri, de sero vero fiat sicut potest.

Si autem fuerint duo lectorandi, nolumus quod exponant ultra octo scuta de mane et de sero, nec patres cogant lectorandos ad maiorem summam solvendum, sub pena solvendi ipsi conventui pro quolibet patre sic cogente unum scutum; quam penam execucioni mandare volumus priorem sub pena suspensionis officii prioratus per mensem ac in solvendi conventui duo scuta, si contrafecerit; quo in casu tunc superior reget conventum.

Similiter nolumus omnes bachalarios ac biblicos in presentacione sive acceptacione ac in principiando id debere quod usque nunc solutum est exponi pro receptione patrum, exponi in communi, in conventu in communi refectorio.

Quantum autem sit honestum secus facere videant omnes qui bonum commune amant, maxime cum inspexerint comedentes (f. 14) cotidie in refectorio qui omnibus indefessis viribus pondus in vinea domini portant.

Et quia gradus lectorie magne reputationis fuit et esse in ordine debet, et siquidem merito quoniam solum ipsum gradum ordo conferre complective potest et perfecte, ideo impertinenter faciendi cerimoniose lectorem modum (dare) volumus.

Advertendum est quod, illa hora qua quis lectorie gradum accipit, volumus ad minus illa sedilia in qua in scolis stant magistri et patres sint pannis ornata locoque ex opposito magistrorum sit tabula quedam vel scamnum altum, alicuius proporcionate altitudinis, coopertum honorabili panno cum cussinello ibique sedeat lectorandus.

Et ad verbum regentis ibidem legat terciam lectionem, qua lecta regens tamquam katedrans sibi questionem proponat quam lectorandus reassumat et conclusiones ponat arguaturque contra eum quantum placet regi. Quo peracto lectorandus ammoveatur.

Et tunc petat regens consensum patrum, ut moris est, habitoque affirmativo patrum assensu de eius expedicione regens ad locum lectorandi accedat et sedeat vel stet pedes in parte dextera et lectorandus semper pedes in parte sinistra.

Et tunc regens brevem collationem pro laude lectorandi faciat, maxime quam gravibus laboribus, vigiliis in diversis locis et studiis, sicut erit opus, operam dederit et conatibus ut ad hunc gradum perveniret et qualiter laborantibus merces debetur. Quare ego auctoritate ordinis et reverendissimi patris Generalis facio te lectorem, dando tibi auctoritatem quam lectores parisienses habere consueverunt, et ideo do tibi insignia lectorie.

Et primo (f. 14^{vo}) librum clausum et demum apertum in signum quod usque nunc non ex auctoritate et iure potuisti legere et ea docere que in eo contenta sunt, nunc vero ratione gradus tibi datum est librum aperire et aliis legere et docere que in eo continentur. Unde accipis illum quia lector vocaris.

Secundo pono in capite tuo biretum auriculare in signum distinctionum aliorum fratrum simplicium, quod antiquitus non nisi lectores portare poterant et nunc etiam fieri deberet.

Tercio do tibi sigillum in distinctionem etiam aliorum, quo in futurum libere uti possis in opportunis.

Quarto do tibi osculum pacis et paternam benedictionem ut fecit Ysaac Jacob et cum omnibus pacem habeas et a deo et ab hominibus sis etiam laudatus et benedictus. Amen.

Et in hoc actu omnes sint fratres, etiam novicii.

Hora vero prandii omnes accedant ad refectorium et accedant et gaudeant in domino et in honore novi lectoris.

Insuper quantum ad librariam volumus quod librarista sit homo qui libris delectetur et curam et sollicitudinem habeat. Ne libri a muribus corrodantur et destruantur pulveribus, ideo volumus quemlibet beianum primo debere purgare librariam; ipse autem librarista per se

vel per alium infra annum habeat instrumentum ad depulverizandum libros.

Precipiendo tandem sub pena excommunicationis, trina canonica ut superius premissa in forma debita, cuilibet fratri, cuiuscumque gradus et conditionis fuerit, ne aliquam personam non professam nostre religioni ad librariam introducat nisi continue secum in libraria maneat vel dimittat aliquem fratrem cum eo, avisando illum fratrem quod non recedat et dimittat illum solum. Qui si nollet remanere, is qui personam introduxit curam penitus habeat custodie ... ⁴⁶. (f. 15).

...modo supradicto suspensus eris ab officio. Ubi vero pertinax fueris in pena privationis officii te noveris incidisse. Quod nobis tamen prius manifestare volumus, interimque ab officio suspensus maneat, licet non privatus; et sic supra intelligimus.

Et ut hec cum maiori diligencia observentur et timore, volumus quod semel in anno saltem conventus iste visitetur.

Et quia generalis non potest hoc continue facere nec speciales visitatores mittere propter graves expensas, que de facili occurrere possunt, ideo recurrendum est ad modum datum in Adicionibus ordinis capitulo 33^o, ut ordinarius provincie Francie hoc exequatur ⁴⁷.

Preterea ordinamus quod prior provincialis provincie Francie iurisdictionem ordinariam habeat in conventu parisiensi, ita dumtaxat conventum parisiensem visitabit. Nec oppositum repertum est in mari magno, ymo potius videtur hoc velle, ut patet in penultimo capitulo septime partis ⁴⁸.

Verum quod per Adiciones socius sibi assignandus est per generalem ⁴⁹ ideo ordinamus quod, dumtaxat semel in anno visitare voluerit et per nos socium non habuerit, quod patres conventus eligant unum venerabilem patrem de provincia Francie in ea moram facientem et non tamen in conventu parisiensi.

⁴⁶ Après le mot « custodie » suivent deux traits d'encre rouge pour marquer la fin abrupte du texte.

⁴⁷ *Additiones* cap. 33. « Praeterea ordinamus quod prior provincialis Francie iurisdictionem ordinariam habeat in conventu parisiensi, ita dumtaxat quod dictum parisiense conventum visitabit cum illo vel cum illis quem vel quos sibi assignabit Prior Generalis, et de eius vel eorum maturo consilio procedat in correctionibus ibidem fiendis ».

⁴⁸ *Mare magnum*, pars 7 cap. 13. « ... Conventus vero ad quam praelatus dicte provincie declinat, si causa visitacionis accesserit, et provincialis fuerit vel visitor dicte provincie, volumus quod... Si vero non causa visitacionis accedit... ».

⁴⁹ Voir note 46.

Et ad hanc electionem, sicut ad omnem aliam, volumus concurrere omnes magistros in conventu parisiensi stantes, dato etiam quod de consilio non essent.

Et tunc ipsi visitatores per octo dies tantum visitabunt simul conventum cum expensis modestis, scilicet comedendo carnes mutoninas vel vitulinas.

Et provincialis ipse debeat, cum maturo consilio socii et assensu, errata corrigere.

Nolentes quod priorem privare possint aut suspendere, nisi ordinationes forte nostre, quas fuisset transgressus, ipsum suspenderent, nec expellere aut incarcerare patres, nec a gradibus suspendere.

Sed si talia demerita invenirentur ob que (f. 15^{vo}) deberent talia gravia pati, volumus quod nobis mitantur obiectiones que contra tales facte fuerint et etiam ultimate illorum responsiones ad obiectiones et probationes, et cause quibus convincuntur.

De penitentiis autem aliorum mature incedant, omnibus passionibus ammotis, odiis et rancoribus; que si nobis nota fuerint, videant ne virga correctionis in eos merito convertatur.

CAPITULUM DUODECIMUM ET ULTIMUM

QUOMODO PRIOR AGERE DEBEAT SI CONVENTUALIBUS INDIGERET
ET QUALITER POSSIT INFERRE SENTENTIAM EXCOMMUNICATIONIS

[Q]uemadmodum dictum est in principio propter tempora occurrancia, hec ordinamus esse observanda.

Si tamen conventus parisiensis numquam ea prosperitate gauderet ut vitam in communi fratribus per se dare posset, nunc pro tunc absolvimus omnes et singulos fratres obligatos ad solvendum et procurandum pro vita communi fratrum, et ad has ordinationes observandas remittentes fratres (solum) obligatos ad Constitutiones et Addicionesque ordinis et ad definitiones capitulorum generalium, non obstantibus quibuscumque ordinationibus factis per nostros predecessores, includendo statuta maris magni, atque nolumus de cetero fratres obligari.

Hec deo teste non facimus ad deriogandum illis statutis, que optima et sancta sunt pro illis temporibus, que si numquam (!) deo volente redirent, eligant fratres et patres conventus ad observandum vel nostra

vel illa statuta, vel tunc fiat secundum quod ⁵⁰ determinabit qui totius ordinis curam geret.

Tibi igitur priori et successoribus tuis omnibus imponimus quod, cum indigueritis conventualibus, quod recurrere habeatis ad provincialem provincie Francie, cui mandamus in meritum sancte obedientie et [sub pena] nostre rebellionis quod tibi (f. 16) subveniat de conventualibus necessariis et conventui de personis honestis et non ad scandalla assuetis, ymo scandalosos fratres, sediciosos, letigiosos et jurgia seminantes in conventu, volumus ut tu possis et debeas expellere a conventu, si tibi videbitur, sine impedimento alicuius vel aliquorum nostrorum inferiorum.

Tandem tibi priori successoribusque tuis quibuscumque, auctoritatem nostram concedimus inferendi contra unumquemque debita orma sententiam excommunicationis, ut hactenus predecessoribus tuis concessum fuit.

Datum Parisius, in nostro conventu sancti Augustini, anno domini MCCCC^oXLVII die xvi mensis Augusti, generalatus nostri officii sub sigillo.

Declarantes quod ubi fit mentio de priore, intelligimus tam de eo quam de vicem gerente. – manu propria Generalis –.

LES MODIFICATIONS AUX STATUTS DE 1447

PROMULGUÉES EN 1451

Missimus litteras conventui parisiensi legendas, quibus volumus quod statuta et leges a nobis edita volumus et mandamus inviolabiliter a vobis omnibus observari presertim quantum ad illam vite communis et communitatem observantiam ordinatam.

Sententiam tamen excommunicationis contra non procurantes bona conventus suspendimus, ortamur tamen quoscumque ut vita illa honesta, laudabilis et exemplaris prorogetur in longum (?); quod omnes studeant (?) quicquid boni procurare. Hos enim plane cognoscemur quicquid quisque faciet et pati erimus bene agentibus et de conventu bene habentibus merentibus grata facere (?), at contra involuntarios cognoscemus et nichili procurantes (?) etiam alienos a nostris gratiis facimus.

⁵⁰ MS: qui.

Similiter ipsam sententiam excommunicationis suspendimus quantum ad mensuram (?) (materiam?) de inventariis faciendis, si tamen in fine dierum scierint quid fecerint contra bonum commune ordinis et conventus illos illa sententia teneri per presentes declaramus.

Item quia provisiones sunt intollerabiles, cum conventus non habeat, volumus priorem contemptari (?) salario quatuor francorum. Legentem quatuor cum recipiat iura universitatis que alias minime recipiebat. Magistrum scientie puerorum octo; sacristam vero pro se et socio sex.

Nulli autem alteri volumus provisiones dari nisi procuratori sutulares.

Item sub sententia excommunicationis, debita ut supra forma lata, omnes vadant ad loca sibi et per capitulum generale et provinciale lata.

Diffinitiones autem capituli generalis semel legantur in mense et inviolabiliter custodiantur.

Eodem modo volumus ut per provincialem eligantur duo patres qui cum eo habeant familiam notabilem et necessariam ac pacem amantem eligere, discolos autem et pacem perturbantes ac inutiles expellere.

Ipsam vero provincialem vicarium nostrum in conventu parisiensi in temporalibus et spiritualibus auctoritate nostra [facimus] quoadusque prior fuerit [electus] (?).

Item si prior electus et ordinatus in capitulo fuerit inpotens, fiat electio et qui electus fuerit confirmetur per provincialem auctoritate nostra.

Item tandem volumus quod de primis provisionibus (?) qui ad conventum conveniant, fiant carceres in loco quo prius erant, non obstante quod concessus fratri Johanni Landrii fuerit; quam concessionem sive donationem per presentes revocamus. Non enim tantus conventus sine carceribus esse debet aut honestum esse arbitramur⁵¹.

⁵¹ Dd 6 fol. 75.

LES STATUTS DE GUILLAUME BECCHI DE 1463¹

Frater Guillelmus Becchius de Florentia sacre pagine professor, prior generalis licet immeritus ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, venerabilibus ac religiosis viris nobis in Christo dilectis priori ceterisque patribus ac fratribus conventus parisiensis eiusdem ordinis et voti salutem in Domino sempiternam.

Nobiscum ipsi percipere reputantes quantum honoris ac² glorie nostra alma religio ex conventu vestro et gloriosissima civitate exportaverit non parum animo obtupescimus.

Quippe si antiqua repetere voluerimus, quidquid doctrine, quidquid venustatis, quidquid regulationis, quidquid denique bonorum morum nunc in ordine est illud totum a conventu vestro originem sumpsit, in quo quot clari[ssimi] viri extituerant³, non opus est enarrare quia iam patefactum ac liquidum omnes orbis pervolavit partes.

Quo recte senserunt maiores nostri illum solum priori generali subici debere ut [qui] tantum ordini attulerat fructum, amplioribus ceteris gauderet privilegiis.

Et quoniam nostra interest maiorem curam ac diligentiam circa ea loca ordinis apponere quorum gubernatio nobis dumtaxat est commissa, puderet (nos plurimum) non ea reformare et resuere in vestro⁴ conventu que reformanda et resuenda cognovimus, et eo maxime cum vos ipsi zelatores et amatores religionis tamquam veri filii nos id facere cum instantia poposceritis, decrevimus igitur hec pauca infrascripta monita paterno amore vobis tradere, que inviolabiliter observari volumus.

¹ Au f. 254 du registre Dd 6 on lit au dessus du texte: « Dimissimus litteram in conventu parisiensi tenoris infrascripti: ».

² Ars. 774. et. On a mis les mots qui manquent dans la copie de Maquarelli, entre (), tandis que les mots qui manquent dans le texte du registre ont été placés entre []. D'autres différences entre les deux transcriptions, sauf les inversions, ont été signalées en notes.

³ Ars. 774. exercuerint.

⁴ Ars. 774. nostro.

Et presentium tenore ita mandamus tibi priori qui nunc es et qui pro tempore (erit) sub pena rebellionis et in meritum sancte obedientie quod illa observari integre facias.

Primo igitur circa divinum officium precipimus et mandamus ut tam de die quam de nocte distincte (et devote) cantetur, ad quod volumus omnes in principio venire; qui vero non fuerint in principio, si non fuerint graduati, expectent signum ante altare iuxta instituta nostrarum Constitutionum [ac Additionum primo capitulo] ⁵.

Precipimus quoque ut omnes conventuales singulis horis interesse debeant et si defecerint pro prima vice a priore moneantur, si vero moniti non obtemperaverint [pro] secunda vice priventur accessu extra conventum per tres dies, pro tertia accessu per octo dies, pro quarta, si non fuerint graduati vel quinquagenarii, ad terram sedeant in medio refectorii per duos dies et non possint conventum exire illis duobus diebus; graduati vero vel quinquagenarii ad mensam nudam (sedeant).

Si vero fuerint obstinati a conventu expellantur.

Omnia hæc intelligimus de (non) legitime occupatis quod volumus priorem cognoscere debere.

Similibus penis volumus eciam studentes puniri si in missa conventuali et vespers non fuerint ac eciam in antiphona completorii, ut in capitulo 36 nostrarum Constitutionum continetur.

A missa autem conventuali nullum, sive graduatum (sive) non, exemptum facimus, nisi fuerit legitima (causa) impeditus; de quibus causis volumus priorem debere [iudicare et] cognoscere.

Nolumus insuper ⁶ dum officium divinum dicitur [in choro] ut aliquis extra chorum deambulet vel maneat nec ⁷ extra chorum exeat, nisi prius obtenta licencia a priore vel suppriori; nec in missa conventuali volumus aliquis esse sine cappa diebus festis.

Ad officium vero nocturnum volumus ut veniant omnes diebus festis; aliis vero ⁸ diebus ita ordinetur a priore (f. 1^{vo}) et a patribus ⁹ ut omni nocte competens numerus fratrum veniat et cantetur totum officium ac distincte (dicatur) sicut de officio divino dictum est.

Priori vero [di]strictè mandamus et imponimus ut videat si qui

⁵ Voir les Statuts de 1447, note 5. Les Additiones ne disent rien sur ce sujet.

⁶ Ars. 774. nisi.

⁷ Ars. 774. vel.

⁸ Ars. 774. autem.

⁹ Ars. 774. suppriori.

sunt¹⁰ non dicentes officium; quod si invenerit volumus quod eos¹¹ tamquam scismaticos et hereticos habeat ut in capitulo vicesimo primo nostrarum Constitutionum continetur et infames ac privatos esse voce activa ac passiva coram toto conventu illos esse declaret, prout multe diffinitiones plurium capitulorum generalium declarant¹², volunt ac mandant¹³.

Secundo precipimus ac volumus¹⁴ ut fratres nostri in claustro¹⁵ manentes modicam aut nullam conversationem cum secularibus habeant, presertim cum (illis qui) sunt¹⁶ male fame et hoc cuiuscumque [gradus], conditionis, sexus aut etatis existant aut de quibus suspicio mala esse posset, [districte precipientes ne femine male fame quovismodo dormitorium aut cameras fratrum, cuiuscumque condi(c)tionis existant, ingrediantur.]

Hoc autem primo sub pena gravis culpe fratris introducentis¹⁷, si non fuerit graduatus; pro secunda vice sub pena gravioris culpe, (pro) tertia vero vice sub pena expulsionis a conventu. Si vero fuerit graduatus sub pena sedendi pro prima vice ad mensam nudam publice in reffectorii, pro secunda [vice] sub pena suspensionis a gradu per quindecim dies; intelligentes hoc nostrum preceptum violasse omnes illos qui male fame simul cum illis bone fame introduxerint.

Similiter sub eisdem penis nolumus [feminas] ingredi ad desiccandum pannos lotos¹⁸.

Et ut hec perfectius observentur precipimus priori sub pena privationis officii ut singulis mensibus debeat ipse cum uno socio omnes cameras tam studentium quam conventualium visitare et ultra totiens quotiens fuerit opportunum.

Tercio precipimus ut completo de mane toto officio porta ecclesie¹⁹ statim per sacristam claudatur et omnis alia unde occasio mali esse posset et de sero, dictis vesperis, et stet clausa usque [ad] mane sequentem²⁰.

¹⁰ Ars. 774. sint.

¹¹ Ars. 774. ipsos.

¹² Dd 6. declaraverunt.

¹³ Voir cap. I des Statuts de 1447.

¹⁴ Ars. 774. dans la marge: De honestate.

¹⁵ Ars. 774. capitulo.

¹⁶ Ars. 774. sint.

¹⁷ Dd 6. fratri introducenti.

¹⁸ Voir les Statuts de 1447 cap. 2, f. 4, 4^{vo}.

¹⁹ Ars. 774, dans la marge: « De clausura portarum ».

²⁰ Ars. 774. sequens.

Et hoc pro prima, secunda et tertia vice sub penis non ingredientium chororum horis debitis, ut patet in primo capitulo.

Simili modo precipimus de portis conventus quas volumus, dum fratres sunt in prandio et cena, omnino clausas teneri, et de sero usque mane et nullomodo aperiri nisi necessitas cogerit.

Volumus autem ut super hiis prior diligentem habeat curam; quod si invenerit huiusmodi portas apertas nec temporibus debitis clausas fuisse, puniat iuxta discretionem suam ianitores seu portanarios.

Insuper volumus sub penis predictis quod nullus frater vadat extra conventum sine ²¹ capa et etiam quod nullus vadat quovismodo ad tabernas, ad quas ire sit infamia, adicientes ultra supradictas ²² penas quod si quis talis repertus fuerit, volumus omnino quod incarceretur ²³.

Post prandium vero nolumus aliquem ingredi villam sine licentia prioris vel supprioris, si contingat priorem non esse in domo ²⁴.

Quarto circa refectionem fratrum precipimus quod omnes tam studentes quam conventuales comedant in re[f]fectorio exceptis (fratribus) habentibus litteras nostras vel iubileatis et infirmis aut magistris, quos (h)ortamur ut reffectorium visitare velint; si vero voluerint in cameris [suis] comedere (f. 2) volumus eos uno solo sotio et servitore esse contentos.

Si vero quispiam extra reffectorium sine ²⁵ licentia prioris comederit, nolumus quod a conventu aliquid recipiat; volentes omnino quod omnes diebus venerinis reffectorium visitent, in quibus Constituciones legantur; ad quod etiam magistros (h)ortamur.

Volumus tamen ut in diebus festis et dominicis atque solempnitatibus [in] quibus est pi(c)tancia omnes in reffectorio comedant, cuiuscumque gradus et condi(c)tionis existant; quod si contrarium fecerint volumus quod nichil recipiant a conventu.

Placet tamen nobis quod omnes senes et graduati, ut biblici actus ac bachalarii, in (h)yeme a festo Omnium Sanctorum usque ad Quadragesimam possint extra reffectorium comedere, nisi fuerit aliquis locus ad comedendum in (h)yeme deputatus, quia tunc volumus ut ibidem comedatur dummodo conventus ignem administret.

Attamen advertat prior (ut) ipse vel supprior vel aliquis pater [bonus]

²¹ Ars. 774. absque.

²² Ars. 774. predictas.

²³ Voir les Statuts de 1447, cap. 2. f. 4^{vo}, 5.

²⁴ Ars. 774. conventu.

²⁵ Ars. 774. absque.

semper titulum teneat et quod in reffectorio s(c)ilentium [semper] servetur et legatur prout nostre mandant Constituciones, et post comestionem omnes devote ad gratias agendum ²⁶ in ecclesia accedere debeant.

Non accedentes vero prior pro sua discretione puniat et similiter eos qui non fuerint in principio benedictionis mense ²⁷.

Cura maxima circa infirmos habenda est ²⁸. Ideo strictissime precipimus quod secundum possibilitatem conventus circa curam infirmorum et precipue circa medicum et medicinas ordinis statuta serventur et a priore illis de servitore provideatur vel fratre vel seculari et quod sint aliquæ camere fulcite in conventu pro infirmis et non pro aliis quovis modo deputate ²⁹ et quod aliquis bonus frater sit infirmarius qui huiusmodi bona habeat custodire et conservare ac (de illis) singulis annis coram (patribus) conventu(s) rationem reddere ³⁰

Mandamus autem omnibus fratribus cuiuscumque gradus aut condi(c)tionis existant sub sententia excommunicationis ipso facto trina canonica admonicione premissa in scriptis quod nullus audeat aut debeat extrahere vel ³¹ accipere vel retinere huiusmodi bona ad infirmariam spectantia. Quod si quispiam in hoc convictus fuerit et manifeste repertus preter supradictam penam volumus quod incarceretur et (ut) tamquam fur puniatur ³².

Ne autem bona conventus dilapidentur sed conserventur precipimus per obedientiam salutarem priori (et) patribus [ac fratribus] conventus ut de omnibus bonis conventus f(ac)iant inventaria, scilicet sacristie, librerie, decimarie, coquine, reffectorii, cellarii, dormitorii, infirmarie, ceterorumque bonorum tam mobilium quam immobilium, tam in conventu quam extra [conventum] existentium; et hoc infra spatium trium mensium a notitia presentium.

In quibus inventariis volumus omnia distincte et particulariter scribi, et hoc in uno quaterno in pergameno, et in deposito conventus reservari, et in principio officii cuiuslibet novi officialis rationem dari et addere et minuere prout videbitur priori et patribus ³³ esse faciendum.

²⁶ Ars. 774. agendum.

²⁷ Voir les Statuts de 1447, cap. 3, f. 7^{vo}, 8.

²⁸ Ars. 774, dans la marge: « De infirmorum cura ».

²⁹ Voir les Statuts de 1447, cap. 5, f. 9, 9^{vo}, 10.

³⁰ Ars. 774. reddat.

³¹ Ars. 774. aut.

³² Voir les Statuts de 1447, cap. 5, f. 10.

³³ Ars. 774. fratribus.

Si autem prior facere huiusmodi inventaria infra predictum spatium neglexerit, eum ab officio prioratus nunc pro tunc suspendimus ac voce activa [et passiva] privatum esse declaramus.

Similiter omnibus fratribus precipimus sub sententia excommunicationis in forma quod inventarium fidele de omnibus bonis eis ab ordine concessis (f. 2^{vo}) tam mobilibus quam immobilibus et de pecuniis dandis et accipiendis faciant et sigillent et in deposito conventus, cuius sint plures claves, ad custodiendum una cum aliis inventariis reponatur.

Preterea cum multa sint officia in conventu volumus et precipimus priori sub pena suspensionis ab officio quod singulo mense faciat reddi rationes sacristie, procura[t]orie, et canape ³⁴, et bis vel ter in anno [rationes] cere, et semel rationes decimarie (et infirmarie); et officiales suos sub censuris cogat, si opportuerit, ad reddendas rationes ita quod in hoc nullomodo volumus priorem se posse excusare ³⁵.

Post hec, quoniam que modo arbor est aliquando pla(n)tula fuit, ideo precipimus strictissime ut diligenter procuret in conventu esse noviciatum in quo pueri sint et nutrentur ³⁶ secundum possibilitatem conventus; et quod instruantur in moribus, officio [et] cantu et litteris.

Et si magister morum ad omnia ista non fuerit sufficiens, inveniatur unus magister qui doceat eos cantare et alius litteras secundum grammaticam.

Item quod maneant in noviciatu sub uno magistro et non ³⁷ discurrant per cameras patrum vel fratrum nec sint sub alia obedientia preterquam prioris et magistri eorum; quos nolumus eciam ante decimum sextum annum profiteri aliquos.

Tunc vero facta professione alicui bono patri tribuantur qui eum nutriat et eius curam gerat ut honeste vivat et in cerimoniis ordinis atque scientia proficiat ut Constitutiones nostre volunt ³⁸.

In illis conventibus in quibus sunt patres studii et studenti volumus ut sit unus regens et unus baccalarius et aliqui lectores ac magister studentium ac studenti.

³⁴ Canapa = cave à vin.

³⁵ Voir les Statuts de 1447, cap. 6, f. 10^{vo}, 11.

³⁶ Dd 6. nutiantur.

³⁷ Ici se termine le texte du registre Dd 6; une partie du f. 254^{vo} est restée en blanc.

³⁸ A ce sujet on ne trouve rien dans les Statuts de 1447, tels que nous les connaissons. Voir Constitutiones cap. 16-18; Additiones cap. 16, 18.

Precipimus autem ut, iuxta ordinem datum a regente de lectionibus, qui legere habent sollicite et continue legant et studentes sollicite lectiones continuent.

Quod si ad lectiones ire neglexerint pro prima vice eos magister regens arguat, pro secunda prohibeat accessum ad villam per quindenam, pro tercia, si fuerit obstinatus, studio privetur et conventualitate ne aliorum volentium studere occupet locum inutiliter.

Volumus eciam lectores iuxta discretionem regentis capitulari et puniri debere et, si opus est, lectionibus et emolumentis privari si obstinati fuerint.

Volumus autem quod lectiones legantur horis in quibus divinum officium non impeditur et diebus singulis fiant disputationes et sabbatine temporibus consuetis ³⁹.

Nolumus autem ut beiaunizationes immoderate et inhoneste et cum perturbationibus fiant; et hoc precipimus sub sententia excommunicationis in forma et privationis studii et conventualitatis.

Insuper quia multi vel ocio dediti ut conventuales vel licet sint studentes malicia tamen et iniquitate tracti multa iniqua et perversa aliquando committunt que sunt preter moralitatem et religiosam vitam veluti sunt multi rebelles et seminatores discordiarum, conspiratores, lusores cum taxillis, cum cartis vel aliis ludis inhonestis, excepto ludo scaccorum quem eciam in religiosis nullomodo laudamus ob omissionem temporis. (f. 3.) Item diffamatores, derisores, detractores, irreverentes p[riorem?], blasphematores, scurre, hoc est verba inhonesta proferentes, vel conviciatores, inhonestas (!) loca frequentantes vel qui cum personis infamibus conversantur vel percussores et sceleres, ideo per obedientiam salutarem strictissime priori precipimus, sub pena privationis officii, ut de talibus diligenter perquirat; quos, si invenerit et vero ac probabili testimonio convicerit, omnes tales dum (?) primo carceri mancipatos, volumus ut tales a conventu expellat ⁴⁰.

³⁹ Dans la marge les notes suivantes; à droite « Nota de beiaunio quomodo etc. et de sententia excommunicationis », et à gauche « Nota quod in statutis maris magni 5 parte 8 capitulo pena gravioris culpe per mensem et privatio studii contra recusantes portare penam talem ac conventualitatis » Mare Magnum p. 5, c. 8. « ... mandamus priori, quatenus quemcumque fratrem cognoverit ... talia perpetrasse vel suasisse ut fierent, eum compellat ad penam 15 dierum gravioris culpe sine dispensacione. Tales vero sic delinquentes ipso facto, si sit studens, ipsum studio decernimus esse privatum, si talem penam antedictam recusaverit portare. Si vero simplex conventualis fuerit, penam gravioris culpe per mensem portabit; quam si recusaverit portare carceri mancipetur ». — Augustiniana 6 (1956) 305.

⁴⁰ Voir les Statuts de 1447, cap. 8 f. 12.

Similiter volumus faciat omnibus qui de nocte extra, cum habitu vel sine habitu, vadunt vel seculares de nocte in cameris suis retinent absque prioris sui licentia ⁴¹. Non intelligimus de hiis qui litteras nostras iustificatas habent et eis honeste utuntur nec de magistris qui famulos tenere possunt ⁴².

Ad maiorem autem expressionem eorum que diximus superius de refectione fratrum, precipimus et mandamus quod sic se habeant in comedendo ut superius diximus, videlicet quod nullus possit comedere in camera sua nisi ut est superius dictum.

Si autem inventi fuerint contrarium facientes, volumus ipso facto cameras eorum confiscatas esse conventui, mandantes priori et patribus per obedientiam salutarem quod illam vendendam debeant accepisse, facientes exportare inde omnia et singula ad eum qui contrafecerit pertinentia; et hoc infra spacium octo dierum.

Insuper quia conventus iste conventus est studii, ideo precipimus et mandamus quod singulis diebus disputetur ⁴³ hoc modo, videlicet quod tribus diebus in ebdomada disputetur de theologia, videlicet die dominico, mercuris et jovis; aliis vero diebus disputetur a studentibus pro cursu in philosophia, ita tamen quod omnes studentes tam pro forma quam pro cursu intersint disputationi, sub eisdem penis quas superius expressimus de non euntibus ad lectiones.

Item ut studium de lectionibus debitum suum habeat, ordinamus quod venerabilis magister Laurentius et bachalarius Johannes Caillere legant lectiones studentibus iuxta opportunitatem studentium.

Et quia omnis labor optat premium, ideo volumus quod a quolibet studentium, tam pro forma quam pro cursu, recipiant annis singulis unum scutum; que pecunie sic dividantur quod due partes sint pro magistro Laurentio, tertia vero pro baccalario. Si autem contingerit baccalarium magistrari, tunc volumus tales pecunias equaliter dividi.

Item volumus quod omnes pernoctantes extra conventum, in civitate vel extra, sine licentia prioris, ipso facto incarcerentur per octo dies et a conventu expellantur; ad quem sine nostris litteris redire non possint ⁴⁴. Volentes eciam hoc mandatum nostrum extendi ad super-

⁴¹ Dans la marge: « Nota de pernoctantibus extra conventum cum habitu vel sine habitu et de retinentibus seculares de nocte ».

⁴² Voir les Statuts de 1447, cap. 8. f. 12.

⁴³ Dans la marge: « Nota de disputationibus fiendis singulis diebus ».

⁴⁴ Voir plus haut note 41.

venientes, quos volumus presentari priori, sine cuius licentia nolumus ut omnino pernoctent extra conventum, sub pena pretaxata.

Item quod camere conventus, decedentibus fratribus, vendantur ad utilitatem conventus per consilium patrum et fratrum conventus neque vendantur illis qui debent cameras habere; et servetur ordo consuetus ita quod ut nullomodo alicui aliter concedantur ⁴⁵.

Item stricte precipimus et mandamus priori qui est et qui pro tempore erit, sub pena privationis [vocis] active et passive, ad quas non posset nisi per litteras restitui, quod iuxta laudabilem consuetudinem huius conventus omni die sabbati debeat consilium patrum congregare et si qua sunt agenda proponere vel ab eis inquirere si que reformanda sunt (f. 3^{vo}) vel fienda et in illis procedere secundum consilium et determinationem patrum.

Item declaramus consilium patrum esse istud, scilicet priorem cum magistris et baccalariis, sive presentatis sive non, et cum illis biblicis qui illo anno actu legunt; cum vero cursum illius anni compleverint non intelligimus eos amplius esse de consilio patrum.

Precipimus autem priori sub pena privationis officii quod nullum conventualem acceperere vel expellere vel aliquem ad sacros ordines promovere nisi prius habita determinatione patrum et conventus.

Intendimus autem determinationem patrum cum conventu tunc validam esse quando maior pars vel sanior aliquid decreverit.

Idem precipimus ad maiorem declaracionem eorum que diximus de cameris quod camere assignate pro magistro regente, presentato, baccalario, biblico semper sint parate pro illis et nullus alius illas inhabitet ⁴⁶.

Item mandamus priori sub pena antedicta quod nihil determinare possit de concernentibus ad totum conventum nisi interveniente consilio patrum et conventus.

Mandamus eciam priori sub sententia excommunicationis in forma quod tres aut quatuor claves fieri faciat pro deposito, in quo conservari habent inventaria fratrum, infra spatium unius mensis a notitia presentium et illas tradere pluribus qui illas servabunt sub eisdem censuris; quod si contingerit eos a domo absentare se quod nullomodo tradent clavem suam habenti alteram sed alteri fido patri. Similiter quod cum in domo sint nullomodo debeant suam clavem habenti alteram comittere aut concedere ⁴⁷.

⁴⁵ Dans la marge: « Hic non exprimitur qui eas possidere habeant ».

⁴⁶ Voir note 45.

⁴⁷ Voir les Statuts de 1447, cap. 4. f. 8^{vo}; cap. 6. f. 10^{vo}.

Insuper sub eisdem censuris mandamus quod, decedentibus fratribus, inventaria eorum aperiantur coram priore et consilio patrum et conventu, et non aliter nec cicius nisi cum omnes affuerint.

Insuper quamvis laudabilis consuetudo vestri conventus sit quod studentes pro forma post triennium lectorentur, tamen quia cognoscimus nonnullos, vanitati vacantes, studia litterarum postposuisse, ideo volumus quod completo triennio huiusmodi studentes per patres examinentur, non solum de scientia verum etiam de vita, aggravantes eorum conscientias sub pena mortalis peccati quod secundum veram conscientiam de eis iudicare debeant; nolentes quod de tali peccato absolvi possunt nisi a nobis vel aliquo alio nostras vices habentes.

Et si comperti fuerint tales juvenes sufficientes, tunc volumus quod lectorentur; si autem non, tunc intendimus quod tantum studeant quod sufficientes sint et emendati quantum ad vitam, nisi tamen aliqui haberent litteras nostras, quibus volumus quod obtemperetur.

Volentes quod omnes qui debent esse studentes pro forma, prius stent studentes pro cursu, armis tribus indispensabiliter.

Insuper mandamus sub sententia excommunicationis in forma quod nemo revelet que in consilio patrum tractabuntur ⁴⁸, volentes quod, si quis compertus fuerit, a consilio patrum abiciatur et si fuerit prior ab officio prioratus absolutus intelligatur.

Datum Parisius in nostro generali conventu anno domini M CCCC LXIII die 14 augusti sub nostro manuali consueto signato f. G. B. G.

†. *signe du scribe*

Anno domini Millesimo CCCC LXIX quodam mane scripta in mense iulii xv^a eiusdem per f. Mathiam M(aquarelli).

⁴⁸ Voir les Statuts de 1447, cap. 7.

Autour de la bulle «Unigenitus»: le P. Guillaume Daubenton, SJ, (1648-1735)*

«C'est, écrit Saint-Simon¹⁾ un personnage avec qui il fallut compter, et en France à la fin comme en Espagne». Sans crainte de nous tromper, ajoutons: également à Rome, à l'époque de la bulle *Unigenitus*. Nous allons le voir.

I. Avant l'assistance générale

Guillaume Daubenton²⁾ naquit à Auxerre (en Bourgogne) d'une

*) Nous citerons en abrégé: BOSSUET, *Œuvres complètes*; édit. F. Lachat, 31 vol., Paris, 1862-1868; BRUCKER, Joseph, *La Compagnie de Jésus. Esquisse de son institut et de son histoire*, Paris, 1919; CRÉTINEAU-JOLY, M.J., *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, six vol., Bruxelles, 1845. DELATTRE, Pierre, *Les établissements des jésuites en France*, 5 vol., Enghien, 1949-1957; FÉNELON, *Œuvres complètes de Fénelon, archevêque de Cambrai*, 10 vol., Paris, 1848-1852; HILLENAAR, Henk, *Fénelon et les jésuites*, La Haye, 1967; LE ROY, Albert, *Le gallicanisme au XVIII^e siècle. La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus*, Paris, 1892; PASTOR, Ludwig von, *Storia dei Papi*, 16 vol., Roma (réimpression), 1942-1955; SAINT-SIMON, Claude-Henri, duc de, *Mémoires complets et authentiques du duc de Saint-Simon*; édit. Chéruel, 13 vol., Paris, 1865; SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, XI vol., Bruxelles-Paris, 1890-1932; UBALD D'ALENÇON, *Mémoires et lettres du P. Timothée de la Flèche, évêque de Béryste, sur les affaires ecclésiastiques de son temps; 1703-1730*, Paris, 1907; *Vie (La) du Révérend Père Guillaume Daubenton de la Compagnie de Jésus, ancien confesseur de sa Majesté catholique à présent régnant*, Ms. F. 59 de la Bibliothèque municipale de Nancy. Cette *Vie* a été écrite par Nicolas Frizon S.J., (mort à Nancy en 1737), surtout d'après les mémoires oraux de Joseph Fineur SJ, qui fut le frère-serviteur de Daubenton de 1715 à 1723. D'une tendance plutôt hagiographique, la *Vie* ne contribue pas directement à l'histoire de la bulle *Unigenitus*. Tout en ayant connaissance de la *Lettre de Daubenton à Croiset*, publiée par les jansénistes, l'auteur de la *Vie* évite le problème de la bulle. La *vie* ou plutôt notice nécrologique de François Sancho Granado, SJ, imprimée en espagnol (*Carta*) en 1723, et traduite en français et imprimée à Nancy (cf. SOMMERVOGEL, II, 1835), est également très réservée: «... hizo lugar para trabujar contro las doctrinas de Quesnel ... y en defensa de la celebre constitution Unigenitus» (p. 23 de la *Carta*). — E. DE GUILHERMY, *Ménologes de la Compagnie de Jésus, Assistance de France*, Paris, 1892, II, 136-137 présente Daubenton comme un saint authentique, animé d'une «sainte cruauté avec laquelle il domptait chaque jour son corps, par les flagellations, les chaînes, les cilices et en particulier par une croix de fer hérissée de pointes...».

¹⁾ SAINT-SIMON, *Mémoires*, II, 197.

²⁾ On écrit aussi *d'Aubenton*. Voir les ouvrages anciens et modernes concernant la Compagnie de Jésus; p.e. CRÉTINEAU-JOLY, BRUCKER, surtout P. DELATTRE, *Les établis-*

famille aisée, peut-être même teintée de noblesse. Les Daubenton de Bourg portaient les armes d'azur à trois peignes³⁾. Sans doute fit-il ses humanités au collège Saint-Sixte de sa ville natale, institut dirigé par les jésuites et compris dans la province de Champagne. En 1665, jeune encore, c.-à-d. à l'âge de 17 ans, il entra au noviciat à Nancy, qui à cette époque comptait annuellement environ 30 novices⁴⁾. Déjà pendant ces deux ans de séparation du monde, de prière, de méditation, de pénitences diverses, le jeune Auxerrois a été quelque peu initié au régime et aux doctrines ignatiennes, dogmatiques, morales, ascétiques. Sans doute aussi aux problèmes si chauds alors du jansénisme et de l'antijansénisme. Comme novice, a-t-il déjà dû prêter le serment antijanséniste que Louis XIV avait imposé avant que le pape Alexandre VII ne le prescrivît par la bulle *Regiminis apostolici* du 15 février 1665? Ce serment, si rebutant pour d'autres, ne doit pas avoir coûté au jeune religieux déjà habitué à voir dans le molinisme la seule doctrine vraie en face du thomisme suspect et du jansénisme hérétique.

Mais pour parfaire ses études de philosophie et de théologie, il devait se rendre à l'université que dirigeaient les jésuites à Pont-à-Mousson. Un peu plus tard, à Reims, où il parachevait sa quatrième année de théologie, le jeune religieux eut la chance de sa vie. Il se fait qu'à Châlons, en 1680, le cardinal de Bouillon avait à bénir le mariage du grand Dauphin avec Marie-Anne-Christine de Bavière. Or celle-ci cherchait un confesseur parlant l'allemand. On le trouva à Reims: le P. Daubenton, à peine ordonné prêtre. Il donna si entière satisfaction qu'il fut prié d'accompagner la dauphine à Paris⁵⁾. Voilà le jeune confesseur occasionnel déjà en voie de devenir Confesseur. A la cour, rencontre-t-il déjà Fénelon⁶⁾, son futur correspondant, le futur précepteur du duc de Bourgogne? Il salue surtout le Roi-Soleil qui au moment opportun se souviendra de lui. Il enseigne ensuite la philosophie à Metz et à Epinal.

sements des jésuites en France, dont le t. III, p. 27-30, contient une notice biographique; voir aussi les ouvrages anciens et modernes sur la bulle *Unigenitus*.

³⁾ J.B. RIETSTAP, *Armorial général*, Gouda, 1884, I, 313.

⁴⁾ DELATTRE, III, 676.

⁵⁾ *Ibid.*, III, 28.

⁶⁾ HILLENAAR, *Fénelon*, 244: «Fénelon l'avait connu autrefois à Versailles, où il arrivait parfois au religieux d'être convoqué par la dauphine et par Louis XIV lui-même». Vers la même époque, il fit connaissance avec Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons-sur-Marne, le futur archevêque de Paris et cardinal. Ce dernier écrira le 17 février 1713: «... Nous étions autrefois amis en Champagne; je souhaite en être toujours; j'y contribuerai de ma part avec plaisir et aurai bien de la joie qu'il en fasse autant de son côté»; P. BLIARD, *Les Mémoires de Saint-Simon et le P. Le Tellier*, Paris 1891, 107.

Il prononce de retentissantes oraisons funèbres de princes défunts⁷⁾. Homme sage et pratique, il devient en 1689 *socius* du provincial. En 1690, Louis XIV le veut recteur au collège royal de Strasbourg, auquel il tient beaucoup, car il se préoccupe de gagner cette population d'Alsace qui récemment (1681) a été intégrée à la France.

De 1694 à 1698, Daubenton assume la charge de provincial de Champagne. Ayant à gouverner une vingtaine de maisons, il mène une vie active⁸⁾, où peu de temps lui est laissé pour l'étude, qui d'ailleurs n'a jamais été son fort. Le jansénisme ne semble pas lui avoir causé beaucoup d'ennuis, à part à Reims où l'archevêque, Maurice Le Tellier (1671-1710), frère du marquis de Louvois, rend la vie difficile aux jésuites. En 1696, lorsqu'au collège de Reims furent défendues deux thèses molinistes sur la grâce, l'archevêque les condamna bruyamment dans une *Ordonnance ... en forme d'instruction*, et il en résulta une polémique et une procédure pénibles⁹⁾.

A la fin de son terme, le 6 novembre 1698, le provincial reprend le rectorat au collège royal de Strasbourg, où il fait des merveilles parmi les protestants. C'est pourquoi Louis XIV l'y veut à tel point que, quand en janvier 1699 le général de l'ordre le nomme provincial de la province Flandro-Belge, il le retient à son collège. Pas pour longtemps cependant, car le roi l'estime tant qu'en décembre 1700, quand il cherche un «bon» confesseur pour son petit-fils, garçon de 17 ans qui doit monter sur le trône d'Espagne, il fixe son choix sur son recteur, à peine relevé d'une grave opération¹⁰⁾.

Charge délicate; non seulement le nouveau roi est jeune, mais il

⁷⁾ SOMMERVOGEL, II, 1831-1855. Circulait déjà alors la boutade: Pour le P. Daubenton la Trinité se compose de quatre personnes, dont les jésuites sont au moins la quatrième? J. BALTEAU, notice d'*Aubenton*, dans *Dictionnaire de biographie française*, III, 1481-1483.

⁸⁾ «Du P. Daubenton ... au cours de son provincialat, si fortes furent sur les jeunes régents ses impulsions et ses directives ... que des assistances nombreuses ... affluaient aux séances publiques» ... DELATTRE, IV, 1155; note relative au collège de Strasbourg, où en 1698 le P. Provincial assista à une tragédie latine du P. Jacques-Joseph Bontoux, lequel il citera dans la lettre du 9 septembre 1713; cf. *infra*.

⁹⁾ DELATTRE, IV, 291-292 et *passim*, SOMMERVOGEL, I, 856; cf. CRÉTINEAU-JOLY, IV, 459-460. Balteau (*Dictionnaire de biographie française*, III, 1481) écrit: «En désaccord avec l'archevêque de Reims, il quitta le pays et fut recteur de Strasbourg».

¹⁰⁾ DELATTRE, III, 28. D'après L.P. Gachard, *Histoire de la Belgique au commencement du XVIII^e siècle*, Bruxelles, 1880, p. 100, «Louis XIV avait recommandé à son petit-fils d'empêcher de tout son pouvoir le progrès du jansénisme dans les Etats de Flandre; il avait voulu que son confesseur, le jésuite Daubenton, lui en fit une obligation ...».

devra s'imposer à une cour qui ne lui est pas très favorable et où le «confessionnal» a toujours été confié aux dominicains¹¹).

Avec le convoi royal, Daubenton part donc le 4 janvier 1701, et après un long voyage à travers les Pyrénées, il arrive à Madrid le 14 avril suivant¹²).

Cependant, il ne reste pas longtemps dans la capitale, le nouveau souverain devant faire ses joyeuses entrées dans ses divers états. En avril 1702, accompagné de son indispensable confesseur, Philippe V part donc avec un convoi d'apparat pour l'Italie. Bientôt on arrive à Naples, où un séjour de près de deux mois s'impose. Le roi, désirant obtenir du pape l'investiture du royaume de Naples, se doit d'envoyer une légation à Clément XI qui en retour, tout en craignant de donner l'impression de reconnaître officiellement la nouvelle constellation politique, ne peut manquer d'honorer d'une légation ce nouveau roi qui devra seconder l'Église¹³). Des semaines se passent dans une attente énervante et le confesseur trouve abondamment d'occasions et de facilités pour se rendre à Rome, s'y étaler dans sa nouvelle dignité, surtout d'y recevoir bénédictions et directives. A la curie généralice, il peut s'entretenir avec son général, l'Espagnol Thyrese Gonzalez. Au Vatican, il converse longuement avec Clément XI, le nouveau pape. Les deux «serviteurs des serviteurs» auront abordé beaucoup de problèmes politico-religieux que nous ne pouvons que deviner. Le confesseur ouvrit certainement son cœur de jésuite sur le jansénisme. Onze ans plus tard (en 1713, dans sa

¹¹) Je lis dans les *Lettres de Germain Vuillart*: «... Comme les confesseurs des rois d'Espagne sont conseillers d'état, non seulement *ad honoris*, mais qu'ils entrent dans le conseil, il faut être né sujet du roi d'Espagne pour pouvoir être son confesseur. Cela est essentiel»; lettre du 1^{er} décembre 1700; cf. Ruth CLARK, *Lettres de Germain Vuillart ... à M. Louis de Préfontaine*, Genève-Lille, 1951, 393. «Si l'on s'opiniâtait à vouloir soutenir le P. Daubenton, jésuite, pour confesseur, cela ... (pourrait) causer du trouble ... Les Espagnols sont ... assez jaloux de leurs coutumes, et les autres religieux assez jaloux de leurs avantages qui sont passés en lois par un long usage. Les dominicains sont en possession de confesser les rois, les franciscains de confesser les reines et les infantes, les augustins les infants ...»; *ibid.*, lettre du 9 décembre 1700, p. 399.

¹²) DELATTRE, III, 29. Le 17 septembre [1701] Daubenton écrit de Saragosse: «Nous arrivâmes hier en cette ville. Le roi a fait aujourd'hui ses serments avec toutes les cérémonies accoutumées ... Vous ne sauriez vous imaginer jusqu'où va l'amour que les peuples ont pour le roi, malgré toute la malice des moines et des prêtres qui ne nous sont pas favorables et qui avaient répandu ici le bruit que le roi était borgne, bossu et boiteux ... Les passions de ces peuples sont si outrées soit pour la haine ou pour l'amour, que le roi est sur le point d'être écrasé chaque fois qu'il sort»; Paris, Bibliothèque nationale, mss français, 22810, f° 356-357.

¹³) PASTOR, *Storia*, XV, 23-24.

lettre au P. Croiset), il se rappellera encore que, déjà en 1702, il avait inspiré un zèle antijanséniste à Clément XI.

Après un long voyage à travers le nord de l'Italie, le cortège royal passe par le Midi de la France; à Marseille, Daubenton a-t-il pu saluer le P. Croiset qui y déployait ses activités, surtout d'ascète et de directeur?

Le 27 janvier 1703, Daubenton rentra à Madrid, où l'attendaient de tristes mésaventures¹⁴), qui ne nous intéressent pas ici. Il nous suffit de savoir qu'à Madrid les antijansénistes belges trouvaient un appui sûr dans le confesseur royal, ce dont profita tout spécialement l'archevêque de Malines, de Précipiano, son compatriote, ce farouche antijanséniste qui venait en 1703 d'arrêter Quesnel et de confisquer ses papiers¹⁵). Daubenton écrit, le 15 septembre 1703, à son collègue, François de la Chaise, confesseur à Paris et lui aussi protecteur de Précipiano:

«... Ce qu'il y a du bon dans la découverte des papiers est que Rome ouvre enfin [les discours de Daubenton en 1702 n'y ont pas réussi?] les yeux et voit clairement que ce parti est moins opposé aux jésuites qu'au Saint-Siège [notez la juxtaposition] et que s'il attaque ceux-là, ce n'est que pour attaquer l'Église plus aisément et plus fortement. Comme nous soutenons la cause de Dieu, il y a lieu d'espérer qu'il bénira notre zèle et nos intentions »...¹⁶).

Daubenton ne se borna pas à approuver les actes de Précipiano; «il lui fit passer des sommes considérables pour l'aider à l'extirpation des nouvelles hérésies»¹⁷).

¹⁴) Le marquis Charles Auguste de Louville, ami de Fénelon, chef de la maison française du jeune roi (il sera rappelé en 1703), écrivit au sujet de Daubenton: «Il se mêle de tout, de politique, de guerre, de finances, d'emplois; il est chez le roi du matin au soir. En vérité, si vous ne le faites revenir, ce sera un second Père Nithard». Ce dernier, jésuite autrichien, plus tard cardinal, avait été confesseur de Marie-Anne d'Autriche, épouse de Philippe IV, régente après la mort de ce dernier. L'éventuel rappel de Daubenton fit craindre «que si l'on rendait le confessionnal aux jacobins, les jansénistes ne vissent à triompher»; BALTEAU, *d'Aubenton*, dans *Dictionnaire de biographie*, III, 1481. Sur les démêlés avec la princesse des Ursins, cf. infra.

¹⁵) L. CEYSENS, *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704*; dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 45 (1951), 508-551; repris dans les *Jansenistica minora* t. I, fasc. 5.

¹⁶) L. CEYSENS, *Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 29 (1955), 29-30; Daubenton au P. La Chaise, Madrid 15 septembre 1703; où se lit encore ce passage très remarquable, écrit après la rencontre de Daubenton avec le pape Clément XI (cf. infra): «On forme encore d'autres projets qui humilieront beaucoup le parti ... Ce dernier événement [confiscation des papiers] est le plus fatal coup que l'on ait donné jusqu'ici à la cabale. On connaît évidemment que le jansénisme n'est plus un fantôme, mais un corps animé du même esprit à Paris, à Louvain et à Rome».

¹⁷) *Vie* (manuscrite), p. 54; HILLENAAR, *Fénelon*, 244-245.

Le séjour de Daubenton à Madrid ne fut ni heureux ni long. Il eut le dessous dans sa rivalité avec la princesse des Ursins, favorite de la reine, et au printemps 1705, il dut céder son poste à un confrère¹⁸).

Cette défaite, déjà assez humiliante en elle-même¹⁹), allait avoir plus tard, à Rome, des conséquences imprévues : cette princesse des Ursins, si dominatrice, si indomptable, gagnant son coup à l'encontre du Confesseur, était, en effet, la propre sœur du futur cardinal Joseph-Emmanuel de la Trémoille, que Daubenton allait rencontrer comme représentant de Louis XIV à l'ambassade de Rome. Il y avait donc là une sérieuse complication pour les futures relations romaines du confesseur émérite²⁰). Conservant son titre et son traitement de confesseur royal, Daubenton rentre de France. En mai 1705, il regagne sa province de Champagne.

Mais, quelques mois plus tard, le 30 août 1705, il est délégué par sa province au chapitre général à tenir à Rome en 1706.

Pour la seconde fois, Daubenton voyage vers la ville éternelle. Cette fois-ci, il a le bonheur d'y rencontrer un compatriote à hautes destinées, Michel Le Tellier. Ce « caractère (d'après Crétineau-Joly) ardent, inflexible, rude à lui-même et aux autres »²¹), formait certainement un frappant contraste avec Daubenton, cet homme, d'après Saint-Simon, « ouvert et avenant, poli, respectueux »²²). Le Tellier venait d'être nommé à Rome réviser des livres à publier par les jésuites, et sans doute davantage encore des livres écrits contre les jésuites, et de ceux qu'on voulait y opposer ; c'est là que la Compagnie ne fut pas toujours heureuse. Le Tellier, durant 29 ans professeur d'Écriture sainte, était certes un homme

¹⁸) CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire*, IV, 534 ; DELATTRE, *Etablissements*, III, 30 ; cf. Saint-René TRAILLANDIER, *La princesse des Ursins*, Paris, 1926. La *Vie* (manuscrite), p. 49-50, donne cette considération : « mais quelque raisonnement qu'on ait pu faire sur son retour [en France], les événements qui l'ont suivi font voir évidemment que la Providence le conduisit comme par la main à l'accomplissement des grands desseins qu'Elle avait sur lui ... à Rome ... où conformément aux ressorts secrets de cette Providence son histoire le va conduire ».

¹⁹) Louis XIV désigna comme successeur le P. Pierre Robinet qui, écrivit-il le 20 avril 1705 à Philippe V, « bon religieux s'appliquera uniquement au soin de la conscience du roi et ne sortira pas des bornes de son emploi » ; ces paroles, qui ne contenaient pas précisément un compliment, sont significatives pour notre étude ; DELATTRE, *Etablissements*, III, 29.

²⁰) Heureusement pour Daubenton, le cardinal de la Trémoille, homme singulier lui aussi, ne s'entendait pas toujours avec sa sœur ; cf. SAINT-SIMON, *Mémoires*, passim, et LE ROY, *La France*, passim.

²¹) CRÉTINEAU-JOLY, IV, 474.

²²) SAINT-SIMON, II, 196. Tout le passage est à lire.

d'études, intéressé aux livres, surtout aux livres jansénistes. Depuis longtemps, il polémisait avec Arnauld et d'autres jansénistes²³). S'il fut appelé à Rome, c'était sans doute pour y conduire les assauts antijansénistes, si indispensables après le fiasco de la bulle *Vineam Domini* (1705).

En arrivant à Rome, le P. Daubenton y rencontra aussi le P. Jacques de la Fontaine, membre de la province Flandro-Belge, antijanséniste ardent, qui avait été le confesseur et le théologien de l'archevêque de Malines, de Précipiano; le pape Clément XI allait trouver en lui un ardent défenseur de la bulle *Unigenitus*; cf. A. Poncelet, *Nécrologe des jésuites de la province Flandro-Belge*, Wetteren, 1931, 151.

A la quinzième Congrégation Générale des Jésuites (du 20 janvier au 3 avril 1706), le P. Le Tellier joua un rôle important comme secrétaire²⁴). Daubenton, le confesseur royal sans charge, mais avec traitement, fit, lui aussi, une bonne impression dans les longs conciliabules. Aux scrutins pour le généralat, il obtint un bon nombre de voix pour cette fonction²⁵). Si celle-ci lui échappa, il n'en allait pas moins rester à Rome comme assistant général pour les provinces françaises et pour prendre la relève du P. Le Tellier dans la lutte antijanséniste.

III. L'assistant général (1706-1715)

Élu assistant général, Daubenton prit donc place dans le haut conseil de l'ordre²⁶), présidé par le nouveau général, l'Italien Ange Tamburini qui, avec le titre de vicaire général, avait déjà gouverné depuis la mort (27 octobre 1705) de Thyrsé Gonzalez, ce général de triste mémoire pour les molinistes. Dans ce conseil, Daubenton représentait les cinq provinces de France (Paris, Aquitaine, Lyon, Toulouse, Champagne). Il y eut pour collègues: Vincent Imperiali, pour les cinq provinces italiennes; Michel Diaz, pour le Portugal et les six provinces soumises à la domination mondiale du Portugal; Louis de Montesdoca pour les douze provinces des territoires espagnols; André Waible, pour la circonscription allemande.

²³) SOMMERVOGEL, VII, 1911-1919. Son livre *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine ... contre deux livres ...*, Paris, 1687, fut condamné à Rome en 1694, mais la publication du décret n'eut lieu qu'en 1700; F.H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, II, Bonn, 1885, 493 et passim.

²⁴) HILLENAAR, 251.

²⁵) BRUCKER, 695. Au premier scrutin, Daubenton eut même le plus grand nombre de voix.

²⁶) Pour les détails qui suivent, voir *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Louvain, 1950.

de, dont dépendaient également les deux provinces belges ainsi que la polonaise et l'anglaise.

Dès le commencement, le nouvel assistant prit sa charge au sérieux. Il confia au papier ses six résolutions, dont, avec l'œil sur ce que nous aurons à dire, je relève la première: «Je dois avoir en tout une intention droite et pure»²⁷).

Lorsque, après les scrutins, les nouveaux élus se rendirent au Vatican pour offrir l'hommage de leur obéissance, le confesseur émérite ne fut plus un religieux quelconque, inconnu, étranger pour Clément XI. Celui-ci leur fit un petit discours bienveillant, où il fut «surtout» question de jansénisme. Se rappelant peut-être ses entretiens de 1702, le pape déclara: «qu'à la vérité, les jansénistes n'oubliaient rien pour faire regarder les jésuites comme des gens de morale relâchée, mais pour détruire cette calomnie, il ne voyait rien de plus convaincant que ce fait d'expérience, à savoir que les libertins et les personnes de doctrine suspecte ne voulaient point avoir des jésuites pour confesseurs»²⁸).

Cette citation ne vaut pour nous que pour autant qu'elle souligne que le jansénisme était une idée fixe, tant pour le pape, dont la bulle *Vineam Domini* (1705) avait été un fiasco très sensible, que pour les jésuites, si attaqués dans les volumes successifs de la *Morale pratique des jésuites*²⁹), dont les réfutations avaient été plutôt pitoyables; le pape y fit aussi allusion dans son discours.

Pour entreprendre le combat contre le jansénisme dans les milieux romains, Daubenton eut l'insigne faveur d'être initié par son confrère-compatriote, le P. Le Tellier, mais pas pour longtemps. Cet ardent champion rentra en France pour devenir en 1708 provincial de la province de Paris et six mois plus tard, après la mort du P. La Chaize,

²⁷) *Vie* (manuscrite), 53.

²⁸) BRUCKER, 696. Tel quel, ce passage est étonnant: les libertins continuaient-ils toujours à se confesser, à condition que le confesseur ne fût pas jésuite? Les personnes à la conscience délicate ne refusaient-elles pas de se confesser aux jésuites à cause de leur doctrine morale suspecte? Brucker fait continuer l'allocution: «Il [le Pape] ne laissait pas néanmoins de recommander une grande attention sur tous les ouvrages qui sortiraient de la Compagnie, afin d'ôter à nos adversaires tout prétexte d'accusation et de s'épargner la nécessité des apologies qui ont si difficilement raison des critiques même les plus injustes ... Le témoignage rendu par le pape à la morale de la Compagnie empruntait peut-être une signification spéciale au fait que le défunt général [Gonzalez], suivant jusqu'au bout son idée, avait encore en 1702 supplié le souverain pontife de prohiber le probabilisme dans la Compagnie» ...; l.c.

²⁹) Voir un aperçu dans REUSCH, *Der Index*, II, 493.

confesseur du roi; charge qui lui laissera une réputation très défavorable. Depuis leur séparation, les deux confesseurs, l'actuel de Paris, et l'honoraire de Madrid, restent en correspondance³⁰), et collaborent ensemble, avec enthousiasme, à l'extermination entière du jansénisme, projet déjà très ancien mais trop mal engagé pour pouvoir réussir immédiatement. Les nouvelles tentatives entreprises par la bulle *Unigenitus* en fourniront encore une triste preuve.

Disons d'abord et par parenthèse que Daubenton, intermédiaire entre les cinq provinces de France et les deux curies romaines, eut une lourde besogne. En mars 1714, il terminera par ce passage une lettre à son correspondant habituel, Fénelon, archevêque de Cambrai :

«... Je supplie Votre Grandeur de me pardonner le désordre de mes lettres. J'en ai tant à écrire pour les affaires de notre Compagnie que je ne puis donner à chacune l'attention qu'il faudrait. J'en fais partir aujourd'hui [par le courrier hebdomadaire] plus de cinquante, toutes écrites de ma main»³¹).

En vérité, les affaires que Daubenton traitait en faveur de son ordre ne nous intéressent pas ici; mais pour ce que nous aurons à dire plus loin, relevons qu'en 1709 il obtint du pape un bref étonnant, qui incorporait la prévôté de Pignans au collège-séminaire royal que les jésuites dirigeaient à Toulon³²).

Quant à cette affaire, je glane dans la *Vie* (manuscrite, p. 63) ce détail éclairant pour nous :

Daubenton demanda au pape «la grâce de lui accorder une congrégation de cardinaux pour examiner les raisons [des jésuites dans cette cause] qu'il leur rédigerait par écrit. Sa Sainteté lui répondit qu'il n'avait qu'à nommer lui-même, à son choix, les 12 cardinaux dont

³⁰) HILLENAAR, 256; cf. infra.

³¹) FÉNELON, VIII, 231. La *Vie* (manuscrite, p. 65) apprend que Daubenton était pour son général «d'un secours extrême, et qu'il était son agent universel dans toutes les affaires du dehors, dont il venait heureusement à bout; il le trouvait toujours prêt, toujours vigilant, toujours infatigable quand il s'agissait de l'honneur de la Compagnie, de l'avancement de la religion ...». D'après la même *Vie* (manuscrite, p. 80) Daubenton trouvait le temps pour répondre «à une infinité de lettres qu'il recevait incessamment de France et d'Espagne; et pour prêcher un avent et un carême dans Saint-Louis [des Français] en présence de tout ce qu'il y avait de personnes distinguées dans Rome».

³²) Pignans, diocèse Fréjus, canton Besse, arrondissement Brignoles, Var, autrefois monastère de chanoines réguliers de Saint-Augustin, sécularisés en 1668 par Clément IX; L. H. COTTINEAU, *Répertoire ... des abbayes*, Mâcon, 1939, II, 2281; DELATTRE, IV, 1225; *Synopsis*, 273 (qui y voit avec raison une action d'éclat du P. Daubenton).

serait composée la congrégation qu'il souhaitait. Elle fut bientôt intimée conformément à son désir et la veille du jour qu'elle devait s'assembler, il distribua à chacun une pièce d'écriture courte, exacte et solide que lui-même avait faite pour éclaircir les choses et leur faciliter la décision. Elle fut tout à fait favorable aux jésuites de Toulon».

Daubenton sert en outre ses confrères écrivains, par exemple le P. François Croiset, en distribuant à Rome leurs exemplaires d'hommage³³). Réciproquement, il leur envoie ce qui vaut dans les publications romaines, entre autres les *Homélies* que le pape prononce successivement³⁴).

A l'égard du P. Croiset, hautement intéressé à la spiritualité et à la gloire de son ordre, Daubenton va, durant toute son assistance, s'occuper très énergiquement de la cause de béatification de son confrère et compatriote Jean-François Régis (1597-1640), un admirable missionnaire populaire du midi de la France. Il semble même avoir été le postulateur officiel³⁵), car il signe les mémoires qu'il fait imprimer et qu'il présente à la congrégation des Rites³⁶). En vue de la béatification (qui aura lieu en 1716), il compose, en l'honneur du futur bienheureux, une *Vie* qui est un modèle de l'hagiographie classique³⁷).

Ici encore, nous avons une glanure à faire dans la *Vie* (manuscrite, p. 78-79). Lors d'une difficulté soulevée auprès du promoteur de la cause de béatification, Daubenton s'adressa au pape; celui-ci «qui ne pouvait rien refuser au P. Daubenton et qui ne le croyait pas capable de lui

³³) Cf. infra.

³⁴) Cf. infra; SOMMERVOGEL, VII, 1915-1916.

³⁵) D'après la *Vie* (manuscrite, p. 71), Daubenton fit à lui tout seul les offices de postulateur, d'avocat, de procureur et de solliciteur.

³⁶) Voir G. GUITTON, *Vie de François Régis*, Paris, 1937, 24-25. Il apparaît aussi que dans ce projet de béatification, le janséniste Louis Maille, aurait mis des entraves «en inventant de toutes pièces la fable inouïe que ... François Régis avait été expulsé de la Compagnie de Jésus. Quand, après une série d'enquêtes ... (il) fut convaincu de faux serments réitérés sur l'Evangile, au cours d'un procès de béatification, les sbires du Saint-Office vinrent la nuit du 9 au 10 juillet, le saisir à domicile pour l'incarcérer au Château Saint-Ange» ...; GUITTON, *Le P. de la Chaize*, I, 175; id., *Vie de François Régis*, passim. Voir notre étude sur le P. Damascène Bragaldi, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 51 (1981) 147-165, surtout p. 157-159.

³⁷) D'après Guitton, *François Régis*, appendice IV, 603-610, où on trouvera une appréciation de cette *Vie* et sur «l'ardeur et la ténacité» de Daubenton pour pousser à la béatification. Daubenton cite ses documents avec franchise mais «au gré de sa fantaisie» (p. 604), se permet des exagérations manifestes, massacre les noms propres [détail à noter; cf. infra] et la chronologie».

donner des assurances mal fondées, nomma, comme il le souhaitait, huit consultants qui vinssent examiner les papiers originaux de la Compagnie de Jésus; entre ces consultants était le promoteur de la foi lui-même et le secrétaire des Rites; le reste était prélats et théologiens... On examina les catalogues pendant huit jours entiers ... ce qui a beaucoup contribué à l'heureux succès de la béatification».

Après ces préliminaires, abordons de plus près les activités déployées par le P. Daubenton en vue de promouvoir la bulle *Unigenitus*.

A ce sujet, nous trouvons chez les auteurs les affirmations les plus fortes. Saint-Simon écrira: «Fabroni et Daubenton firent donc le projet de la constitution du pape»³⁸). Plus loin, nous aurons l'occasion de citer des assertions semblables, mais, pour nous, il convient de trouver des détails plus précis et mieux appuyés sur des documents. Or, malheureusement, ces sources sont assez rares. Daubenton n'a pas laissé de mémoires; la plus grosse partie de sa correspondance est perdue ou restée inconnue³⁹). De ses nombreuses lettres échangées avec le P. Le Tellier, il ne subsiste que quelques épaves; de celles adressées aux autres confrères, il ne reste que celle, fameuse, destinée au P. Croiset; nous la publierons ci-après. Heureusement, sa correspondance avec Fénelon a été pour une partie conservée et même publiée⁴⁰).

Commençons par dire que la bonne semence laissée par Daubenton au Vatican en 1702 avait été cultivée et même enrichie par un capucin français.

De même qu'en 1651, lorsque la bulle *Cum occasione*, condamnant les propositions de Jansénius, avait été mise sur le métier, on avait vu

³⁸) SAINT-SIMON, VI, 414. D'après une note manuscrite du fonds *Le Paige*, 410, n° 72, de la Bibliothèque Port-Royal à Paris, le P. Le Tellier aurait fait un projet de bulle. Voici dans son intégralité le curieux récit: «L'abbé de Vaurois [raconta] l'anecdote qu'il tenait du P. De la Rue [cf. infra] par rapport à la bulle *Unigenitus*: A la fin 1712, le P. de la Rue, jésuite, trouva le P. Tellier travaillant; ce dernier lui montra à quoi il travailla; c'était le projet de la bulle *Unigenitus*. Le P. de la Rue l'ayant lu, demanda au P. Tellier si ce projet était sérieux; très sérieux lui dit-il. Si cela est, dit le P. de la Rue, il faut en changer le titre. Et quel titre y mettre, lui répondit le P. Tellier. Il faut y mettre lui dit l'autre: *tombeau de la Société*, car si jamais ce projet tel qu'il est vient à passer à Rome, il sera la ruine de la Société; qui vit encore en 1759; et qui l'a raconté plusieurs fois et encore récemment à M. Pinault [des Jauneaux de Ténelles], son avocat, qui me l'a dit aujourd'hui, 25 janvier 1759».

³⁹) La correspondance entre Daubenton et le P. André (cf. A. Charma et L. Marcel, 2 vol., Caen, 1844-1856) n'a aucun rapport avec le jansénisme. Au ms. 1026, f° 19-20 de la bibliothèque de l'Université [Sorbonne] à Paris, j'ai trouvé une lettre de Daubenton au P. Doucin, en date du 28 février 1713, en rapport avec la bulle. Je la publierai dans une étude sur le P. Doucin.

⁴⁰) HILLENAAR, *Fénelon*, 245-254; FÉNELON, t. VII et VIII.

apparaître à Rome un ex-capucin français, le fameux P. Mulard pour activer la procédure⁴¹), ainsi le 19 avril 1703, un autre capucin français, non moins fameux, le P. Timothée de la Flèche, était arrivé dans la Ville éternelle comme scribe à la secrétairie générale de son ordre⁴²). Professeur de théologie, il avait déjà, prétendait cet homme, peu modeste, pénétré tout le venin des *Réflexions morales* de Quesnel, et aussitôt il se mit à le dénoncer en haut lieu. Deux fois par semaine, il put en entretenir le pape au Vatican, où il avait ses entrées libres.

Il trouve donc (en 1703) un pape préparé (en 1702) par Daubenton, et celui-ci retrouve en 1706 le même pape encore mieux instruit par Timothée. Dorénavant les deux antijansénistes travailleront dans le même dessein: si non pas précisément ensemble, du moins côte à côte.

Si Timothée écrit que le P. Daubenton est son homme de confiance, qu'il le consulte en tout⁴³), nous apprenons avec étonnement que de son côté, le P. Daubenton montrait au capucin «beaucoup de confiance et d'estime ... sans en avoir aucune»⁴⁴).

Comme le capucin avait trouvé un précurseur dans le P. Mulard, l'assistant en trouva un dans le P. Annat SJ (assistant général de 1648 à 1652) qui, du temps de la bulle *Cum occasione*, avait exercé une influence indéniable⁴⁵). Mais Annat avait été un théologien avisé qui agissait surtout sur les examinateurs, leur fournissant du pain coupé pour rédiger leurs *vota* avec une belle allure de compétence théologique, voire patristique.

N'étant pas un homme d'études théologiques, Daubenton exerça surtout une action personnelle persuasive en contactant les personnes d'autorité. Tout d'abord auprès du pape Clément XI, l'assistant si avenant eut un succès plutôt étonnant. Le pape continuait à voir en lui le

⁴¹) L. CEYSSENS, *François Mulard, premier député royal antijanséniste à Rome*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 41 (1955), 185-210, repris dans *Jansenistica minora*, IV, fasc. 33.

⁴²) UBALD D'ALENÇON, *Mémoires et lettres du P. Timothée*, passim.

⁴³) Ibid., 183; cf. 46-47.

⁴⁴) FÉNELON, VIII, 231: lettre (en date du 22 mars 1714) de l'abbé Philippe Chalmette, qui est loin d'être un Saint-Simon, mais un ami et collaborateur à Rome; cf. infra. Ne rencontre-t-on pas ici cette «fausseté la plus innée» dont parle SAINT-SIMON, *Mémoires*, II, 196?

⁴⁵) L. CEYSSENS, *François Annat, S.J. avant son confessorat (1590-1654)*, dans *Antonianum*, 50 (1977), 395-495; cf. *Jansenistica minora*, XIII, 211-257; id., *François Annat et la condamnation des Cinq propositions de Jansénius*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 44 (1974), 111-126; *Jansenistica minora*, XII, 163-178.

Confesseur émérite: «Dans toutes les audiences publiques, Clément XI exige qu'il prenne rang parmi les généraux des ordres avec le titre de confesseur du roi d'Espagne»; il le regardait comme un soutien de la religion et comme un défenseur du Saint-Siège en France, en Espagne, en Italie, en Flandre ...»⁴⁶).

Daubenton avait audience autant de fois qu'il le voulait, «Sa Sainteté lui ayant marqué trois endroits différents où il pouvait venir lui parler quand il voudrait»⁴⁷).

Les facilités d'accès de Daubenton ne se bornaient pas au Vatican. Il coudoyait les cardinaux; mentionnons spécialement Albani, cardinal neveu, Paolucci, secrétaire d'Etat, Ottoboni (ces deux derniers seront bientôt membres de la commission chargée d'examiner les *Réflexions morales* de Quesnel)⁴⁸). Ajoutons-y Gabrielli, le feuillant si antijanséniste

⁴⁶) DELATTRE, III, 30; HILLENAAR, 244. La *vie* (manuscrite, p. 54) raconte que le pape «l'honora de son estime et de sa bienveillance. Une des premières marques qu'il lui en donna fut de faire de son propre mouvement, en sa faveur, un décret qu'il lui envoya par le cardinal Albani, neveu de Sa Sainteté, en vertu duquel il voulait que le père prit séance en toutes les assemblées [Consistoires] publiques...». Je continue mes glanures, p. 55: «C'est ce que le pontife apprenait tous les jours du zèle du P. Daubenton et qui lui attira cette distinction toute particulière de la part de Sa Sainteté jusque dans les moindres occasions, comme on le remarqua même très souvent dans les rues de Rome où le pape le rencontrant le démêlait de la foule et ne manquait jamais de lui donner une double bénédiction avec une inclination de tête et un sourire gracieux».

⁴⁷) HILLENAAR, 254. La *Vie* (manuscrite, p. 78) est plus explicite: «trois endroits différents et secrets». De son côté, le cardinal de la Trémoille confirme que Daubenton et Timothée «ont un fort grand accès auprès du pape, obtenant des audiences autant qu'ils en demandent. Le Saint-Père semble quelquefois ne leur parler pas de la même manière»; UBALD, *Mémoires*, 182. Dans ce dernier endroit, on apprend que de la Trémoille «n'est pas content de la conduite du P. Timothée de la Flèche comme de celle du P. Daubenton»; c.-à-d. en 1715.

⁴⁸) HILLENAAR, 245. La *Vie* (manuscrite) consacre plusieurs pages (55-61) aux cardinaux liés avec Daubenton. Le cardinal Albani, neveu, «ajoutait à l'estime qu'en avait son oncle, une tendre amitié; il le voyait très souvent. Il lui faisait confidence de tout ce qui concernait les intérêts de la religion et l'honneur du Saint-Siège; et le pape qui savait très bien qu'ils étaient étroitement liés ensemble, approuvait si fort leur intelligence mutuelle qu'il s'ouvrait quelque fois au cardinal de quelque affaire secrète pour qu'il en conférât avec le P. Daubenton, son ami. Le cardinal Fabroni, confident du pape, voyait de même très confidemment le P. Daubenton, parce qu'il le savait comme lui animé d'un vrai zèle, et les conférences secrètes qu'ils avaient souvent ensemble, tendaient toujours au bien de la religion. Le cardinal Sacripante, dataire, était tout à fait à lui et le prévenait en tout ce qui regardait son important office... Les cardinaux Paolucci, ministre du pape, Corradini, son auditeur, Spinola, grand cameringue, Ottoboni, protecteur de la France, Gualtieri, déclaré pour la France, le cardinal Aquaviva... et plus particulièrement le cardinal de la Trémoille... conféraient avec lui très souvent sur ce qui regardait son ministère, surtout par rapport à la religion...».

et si dévoué à Fénelon⁴⁹), et surtout le cardinal Fabroni, qui allait être pour la bulle *Unigenitus* ce qu'Albizzi avait été pour les bulles *Cum occasione* et *Ad Sacram*: le véritable auteur⁵⁰).

Dorsanne écrira: «Daubenton était un des jésuites avec lequel le cardinal Fabroni travaillait le plus souvent; ce Père avait soin de consulter ses Pères de France, de leur rendre compte de tout et d'agir suivant l'impression qu'il recevait d'eux». Et le même auteur ajoute ce détail: «Il était public dans Rome que le P. Daubenton était son préfet [de Fabroni] et qu'outre les promenades journalières qu'ils faisaient ensemble, ils avaient souvent des conférences particulières; ce qui a duré jusqu'à ce que la constitution ait été donnée»⁵¹).

Après avoir pris connaissance de ces données plutôt générales, abordons des sources plus concrètes. Nous les trouverons dans la correspondance avec Fénelon. Ce grand courtisan, homme de génie, précepteur du «petit» dauphin⁵²) avait connu de fortes adversités. D'abord, mal vu de Madame de Maintenon, il avait été écarté de la cour et exilé à Cambrai, parmi «ces bons flamands... tout grossiers⁵³)», ensuite sous l'assaut de Bossuet, son collègue dans l'épiscopat, il s'était trouvé en mauvaise posture à Rome; à la suite de très fortes instances vingt-trois des propositions qui lui étaient attribuées avaient été condamnées le 12 mars 1699; vingt-trois, c'était beaucoup en face des cinq de Jansénius, dont par ailleurs l'authenticité avait été fort discutée. Il est vrai, en apprenant la censure romaine, l'archevêque avait trouvé les paroles d'obéissance désirées, mais par après il était retombé dans l'attitude que lui-même et les autres anti-jansénistes reprochaient tant à Baius et aux jansénistes en général: la soumission intérieure exigée par la bulle *Vineam Domini* — futur fruit de ses propres instances — lui manquait; il se considérait comme une victime: «Celui qui errait

⁴⁹) FÉNELON, *Correspondance*, passim.

⁵⁰) L. CEYSSENS, *Le Cardinal François Albizzi (1593-1684). Un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Rome, 1977. Idem, *Autour de l'Unigenitus. Le cardinal Charles-Augustin Fabroni (1651-1727)*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 52 (1982) 31-82.

⁵¹) A. DORSANNE, *Journal qui contient tout ce qui s'est passé ... au sujet de la constitution Unigenitus*, Rome (Amsterdam) 1753, I, 10-11. A peine l'abbé Vincent Alamani, lié avec Fénelon, avait-il été introduit en l'été de 1711 à la cour romaine par Daubenton, que déjà il se promenait avec le cardinal Fabroni (voir sa lettre à Fénelon du 11 juin 1711; FÉNELON, VIII, 5-6).

⁵²) Il suffira de renvoyer à Hillenaar.

⁵³) FÉNELON, VIII, 401.

[Bossuet] a prévalu; celui qui était exempt d'erreur [moi] a été écrasé»⁵⁴). Désirant se réhabiliter et retourner à la cour, il employa les grands moyens du moment : la lutte contre le jansénisme, qui réussissait si bien à son collègue de Malines⁵⁵). Il joua, on le sait, le grand rôle dans l'affaire du Cas de conscience et dans l'obtention de la bulle *Vineam Domini* (1705). Mais celle-ci était loin de lui donner satisfaction et de réaliser ses espoirs. Pour autant, il ne lâche pas pied. En 1706, il rêve d'opposer à l'*Augustinus Iprensis* (de Jansénius) un *Augustinus Cameracensis*; mieux encore, il veut entreprendre une nouvelle édition des œuvres de saint Augustin, où il corrigera les collections des Louvanistes et des Mauristes⁵⁶). Mettant sa confiance dans les jésuites, il voudrait, grâce à eux, créer à Paris et à Rome des «groupes de la bonne intention» qui combattraient le jansénisme⁵⁷). Assez naïvement, il se propose de réformer la cour romaine à son avantage⁵⁸). Fait assez étonnant : son action contre Quesnel ne se manifeste qu'assez tardivement⁵⁹). Il n'a pas pris contact avec le P. Timothée. Ses premiers rapports avec Daubenton datent, semble-t-il, du milieu de 1707. En tout cas, la première lettre conservée que lui adressa l'assistant, date du 13 juillet 1707. C'est une réponse à une autre, perdue, de Fénelon, que le nouveau confident allait soumettre à un cardinal du Saint-Office, à savoir Fabroni⁶⁰). Vraisemblablement, Fénelon attendait des éloges pour ses *Instructions sur le Jansénisme*⁶¹). Aussitôt, il reçoit une réponse dégringolante de l'assistant général : «... les Romains avouent que vos ouvrages sont écrits avec beaucoup d'élégance, d'érudition et de force, mais n'y trouvant pas leur infaillibilité personnelle du pape, ils ne peuvent s'en accommoder.

⁵⁴) Ibid., 260.

⁵⁵) L. CEYSENS, *H.G. de Préciplano vóór zijn archiepiscopaat*, dans *Jansenistica. Studiën*, II, 7-124.

⁵⁶) HILLENAAR, 271-275.

⁵⁷) L.c.

⁵⁸) FÉNELON, VIII, 7-8 : *Mémoire sur le gouvernement de la cour romaine*; cf. HILLENAAR, 248.

⁵⁹) Il y eut même entre Fénelon et Quesnel un projet de conciliation que s'efforça de réaliser le chanoine montais Philippe Charles Robert; cf. E. JACQUES, *Un chanoine belge ami de Port-Royal et collaborateur de Fénelon : Philippe-Charles Robert*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 73 (1978) 37-38 (étude reprise dans le volume du même auteur : *Quelques amis de Port-Royal*, Bruxelles, 1980).

⁶⁰) Presque toutes les lettres, de part et d'autre, font mention de documents à soumettre et soumis au pape et aux cardinaux. Nous n'en ferons cas qu'exceptionnellement.

⁶¹) Ces *Instructions sur le jansénisme* constituent presque intégralement le t. IV des Œuvres de Fénelon.

Peu leur importe que l'on confonde les jansénistes, si ce n'est pas en établissant l'infailibilité du pape; ils ne comptent pour rien tout le reste, au prix de cette prérogative ... Ils [les Romains] ne peuvent surtout goûter que nous fassions tant valoir le corps des pasteurs ...»⁶²). Et il ajoute: «Voilà ... ce que j'entends dire tous les jours à nos Romains, beaucoup plus attentifs à établir l'infailibilité du pape qu'à détruire le jansénisme. Ils prétendent que cette infailibilité est une arme universelle pour combattre et anéantir toutes les hérésies»⁶³).

En passant, faisons remarquer qu'il y a ici une donnée importante dont l'historien du jansénisme doit tenir compte. Si, sous la pression politique des rois de France, les papes donnent leurs bulles successives contre le jansénisme, cela ne signifie pas que par pure faiblesse, ils cèdent devant la force; derrière la tête, ils ont le dessein d'imposer par un *do ut des* la reconnaissance pure et simple et intégrale de l'infailibilité personnelle du pape poussée jusqu'aux faits et sans relation aucune avec l'épiscopat.

La lettre suivante de Daubenton se situe à deux ans de là, le 29 mars 1709. Elle n'est d'ailleurs pas directement adressée à Fénelon, mais à un confrère, Edouard de Vitry, qui, durant quelques mois (1708-1709) se trouva à Cambrai comme théologien de l'archevêque⁶⁴). Dans l'intervalle entre les deux lettres, beaucoup de choses se sont passées. Non seulement Port-Royal a été voué à la destruction⁶⁵), mais par un bref du

⁶²) Il y a ici une allusion à la réaction des prélats de l'Assemblée du clergé de France à la bulle *Vineam Domini*; ils réclamaient pour les évêques une autorité doctrinale propre dont les papes auraient à tenir compte. Daubenton termine sa lettre par ce paragraphe: «Il ne faut pas croire que le silence que cette cour garde à présent [à l'égard des évêques français] soit une marque sûre de paix. Quand elle ne sera plus occupée avec les Allemands [entrés en Italie], il est certain qu'elle retombera sur nos évêques à qui elle ne peut pardonner la manière avec laquelle ils ont reçu la dernière bulle du pape d'aujourd'hui. Les zélés partisans de l'infailibilité sont moins touchés des attentats énormes des Allemands, que des sentiments du Clergé de France. J'ai cru, Monseigneur, qu'il était à propos que Votre Grandeur fût instruite à fond de la disposition de cette cour».

⁶³) FÉNELON, VII, 626-627. Le 16 juillet suivant, le cardinal Fabroni écrivit à Fénelon dans le même sens; *ibid.*, VII, 627-628; Fénelon répondit par une déclaration; *II*, 60-64.

⁶⁴) HILLENAAR, 313-316.

⁶⁵) Daubenton eut-il part à l'«extorsion» des deux documents romains (en date du 27 mars 1708 et du 11 juillet 1709) supprimant l'abbaye de Port-Royal? C'est très probable. Antijanséniste, il devait partager la haine de ses frères d'armes; collaborateur du P. Le Tellier, des cardinaux de la Trémoille et Fabroni ainsi que du pape Clément XI, il était, vu ses spécialités, en état de décrocher les documents romains même les plus impossibles et d'y introduire des épithètes blessants (p.e. *nidus in quo error prava suscepit incrementa*).

13 juillet 1708, les *Réflexions morales* de Quesnel ont été sévèrement condamnées⁶⁶). Vraisemblablement Daubenton prêta la main à ces décisions.

Lisons cette lettre du 29 mars 1709, laquelle, faute d'autres documents, plante pour nous quelques jalons importants. Nous y soulignons les passages qui méritent plus spécialement l'attention.

«J'ai reçu, avec une très vive joie, la lettre que Votre Révérence m'a fait l'honneur de m'écrire. Je n'ai pu y répondre plus tôt parce qu'outre que j'ai été malade pendant trois semaines, quelques sermons que j'ai été obligé de prêcher pendant le carême ne m'ont pas permis de répondre à la plupart des lettres que j'ai reçues.

J'ai reçu les cent quatre-vingts exemplaires de la *Seconde Lettre de Monseigneur l'Archevêque de Cambrai à M. de Saint-Pons*⁶⁷). J'en ai distribué le plus que j'ai pu; j'en ai donné deux exemplaires à Mgr. Albani, l'un pour le Pape et l'autre pour lui. J'en ai donné à Mgr. le cardinal Fabroni et à plusieurs autres cardinaux. La lettre est très bien écrite, avec beaucoup de force et de solidité; on y suit pas à pas M. de Saint-Pons, et on le pousse à bout: mais la *Lettre* ne peut être au goût de cette cour, parce que l'on n'est touché, en ce pays, que de ce qui relève les prérogatives du Saint-Siège. On a beau établir et faire valoir l'infailibilité de l'Église dans la décision des faits dogmatiques; on a beau dire qu'il ne s'agit que de cela pour confondre les jansénistes; on veut plus que cela à Rome, on veut l'infailibilité du Pape dans la décision des faits dogmatiques; et on prétend que la décision seule du Pape, sans le consentement formel ou tacite de l'Église, suffit pour la condamnation des hérésies, et en particulier des jansénistes; ce qui fait que la fin de la *Seconde Lettre* a fort déplu. En voici les paroles: «*Illi certe qui ejusmodi titulum apposuere, nescire non possunt id quod saepius a me documentis pastoralibus declaratum est; hoc unum agi, num Ecclesia universalis*

⁶⁶) Le P. Timothée (*Mémoires*, 36-37) écrit: «J'avais presque perdu l'espérance de voir réussir ma dénonciation pendant les troubles [politiques]; je fus fort surpris lorsque dans le temps que j'y pensais le moins, je vis entrer dans ma cellule le premier valet de chambre du pape, qui, par ordre de Sa Sainteté, venait m'en donner la nouvelle et m'en apporter les six premiers exemplaires, encore tout mouillés et sortant de dessous la presse. Comme ce bref, me dit-il, est le fruit de votre zèle, Sa Sainteté veut que vous soyez le premier à l'avoir; elle se réserve à vous féliciter d'avoir rendu à l'Église un si grand service et à vous donner de nouvelles preuves de son estime ...». Timothée ne devait-il pas partager son butin avec Daubenton qui déjà en 1702 avait animé le Pape? Cf. infra.

⁶⁷) Pierre-Jean-François Percin de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, avait, depuis l'époque de Clément IX, soutenu la cause janséniste; il le fit encore après la bulle *Vineam*. Dans sa *Seconde lettre*, qui est un document très long (FÉNELON, IV, 412-449), Fénelon réfute la *Nouvelle lettre de M. l'évêque de Saint-Pons, qui réfute celle de M. l'Archevêque de Cambrai touchant l'infailibilité du pape*.

sit in dijudicandis textibus dogmaticis obnoxia erroris, num immunitis ab erroris periculo. De ipso Ecclesiae capite sic loquor, ut illud semper cum membris conjunctum exhibeam. Quinque sanctae sedis constitutiones sic appello, ut eas ab omnibus ecclesiis quae ipsi communionis vinculo connexae sunt, receptae esse commemorem»⁶⁸).

Le fantôme qui fait peur à cette cour, est l'acceptation des églises, que l'on dit être requise pour rendre infaillibles les constitutions apostoliques.

Nous n'avons pas ouï parler de la lettre de Mgr. de Cambrai écrite à M. l'électeur de Cologne au sujet du sieur Denys⁶⁹). Mgr. Sacrista⁷⁰) n'est pas encore arrivé à Rome; j'ai lu ce que vous m'en écrivez, à M. le cardinal Fabroni et à Mgr. Albani. Mgr. Sacrista est fort connu en ce pays; mais le gouvernement est si faible, qu'il y a peu à espérer. Il y a longtemps que j'agis pour faire condamner le *Mandement* et les *lettres de M. de Saint-Pons*, mais inutilement. On n'a pas peu gagné, que d'obtenir la condamnation du *Nouveau Testament* de Quesnel, et de la *Théologie de Juénin*⁷¹). On agit présentement pour faire condamner Baillet⁷²). Le *Mandement* et les autres ouvrages de M. de Saint-Pons viendront à leur tour. Tout va lentement en cette cour. Le Saint-Office est présentement occupé des affaires de la Chine. Les cardinaux qui le composent lisent en particulier toutes les écritures de M. le Patriarche⁷³), de M. Maigrot⁷⁴) et du P. Pronava⁷⁵); il y a des volumes entiers. Lorsque les cardinaux auront achevé de les lire, on délibérera sur les moyens de conserver la mission, et de maintenir en même temps la pureté de la foi. M. Maigrot prétend que la pureté de la foi ne peut subsister avec les cérémonies, et le P. Pronava soutient qu'on ne peut

⁶⁸) Ce passage se lit dans le t. VII, p. 649, mais en français.

⁶⁹) Voir cette lettre de Fénelon à l'électeur de Cologne, en date du 7 février 1708 (t. VII, p. 632-633), où Fénelon «approuve la conduite de l'électeur envers l'abbé [Henri] Denis, théologal de Liège».

⁷⁰) Lambert Ledrou, augustin belge, «sacriste» du pape; voir *Biographie nationale de Belgique*, XXXVII, 499-522. Fénelon et le P. de Vitry semblent inviter le P. Daubenton à agir contre Denys et Ledrou. Cf. infra.

⁷¹) Les *Institutiones theologicae in usum seminariorum*, de l'oratorien Gaspar Juénin, Lyon, 1696, 4 vol., avaient déjà été condamnées par Fénelon en 1700; elles le furent le 22 mai 1708 par le Saint-Office; cf. REUSCH, *Der Index*, II, 678.

⁷²) *Les vies des saints*, t. I et II d'Adrien Baillet, allaient être condamnées pour la seconde fois, le 15 septembre 1711; REUSCH, *Der Index*, II, 552.

⁷³) Charles-Thomas Maillard de Tournon, patriarche d'Antioche, légat du pape en Chine.

⁷⁴) Charles Maigrot, vicaire apostolique en Chine.

⁷⁵) Joseph Pronava, jésuite niçois, avait été envoyé comme ambassadeur auprès du pape, par l'empereur de Chine; cf. SOMMERVOGEL, VI, 1248; PASTOR, *Storia*, XV, passim. Rien d'étonnant si, par ce confrère, l'assistant est au courant de l'affaire traitée devant les congrégations. Il y revient souvent dans sa correspondance avec Fénelon.

conserver la religion en abolissant les cérémonies. Le premier veut qu'elles soient superstitieuses, et le second le nie.

J'oubliais de vous dire, Mon Révérend Père, que quelques cardinaux fort éclairés n'ont pas goûté qu'on ait nommé questions de fait, celles où il s'agit de savoir si un livre ou une proposition sont hérétiques. Ils prétendent que ce sont des questions pures de droit, et que les nommer questions de fait, c'est donner lieu aux évasions des hérétiques. S'il arrive ici quelque chose qui mérite de vous être communiqué, je vous en ferai part; mais il faudrait pour cela avoir un chiffre, comme j'en ai un avec le R.P. Le Tellier. Il y a bien des choses qu'on n'ose hasarder sans ce secours. Je suis avec beaucoup d'estime et de respect dans l'union de vos sacrifices, etc.»⁷⁶⁾.

Le pauvre Fénelon! Dans son ardent désir de se réhabiliter, il a, lui, évêque français, fait les plus généreuses concessions théologiques à la thèse de l'infailibilité et voilà qu'il ne rencontre pas l'approbation des cardinaux romains, certainement pas de ces «quelques cardinaux fort éclairés», qui ne «goûtent» pas ses précisions, lesquelles même leur ont «fort déplu»!

Entretiens, Daubenton «agit depuis longtemps», mais pas toujours avec succès. Cependant, «on n'a pas peu gagné, que d'obtenir la condamnation du *Nouveau Testament* de Quesnel». Le *on*, n'est-ce pas le *je* de la phrase précédente? S'il travaille quelquefois «inutilement», ce n'est pas que ses efforts soient insuffisants, mais parce que le gouvernement papal est «si faible»! Visiblement l'assistant batailleur se dérobe dans sa modestie et dans son silence, qui, en dépit d'une promesse contraire et de la fixation d'un chiffre⁷⁷⁾ se poursuit pendant près d'un an.

Mais Daubenton ne reste pas inactif. Il s'occupe énergiquement de la cause de béatification de François Régis⁷⁸⁾ et aussi d'un petit adversaire personnel, un certain Don Luigi, un prêtre français, Louis Maille, natif de Brignoles, qui, directeur du séminaire d'Aix-en-Provence, dut s'exiler à cause de son implication dans l'affaire de la Régale; il s'était fixé à Rome en 1687, y fut auditeur du cardinal dominicain anglais Thomas Howard, et grâce au cardinal Albani (depuis lors pape Clément XI), enseigna l'histoire à l'université romaine de la

⁷⁶⁾ FÉNELON, VII, 649-650.

⁷⁷⁾ Ce premier chiffre fut en effet établi; on le trouvera dans FÉNELON, X, 171. Plus tard, il y aura un second chiffre; cf. infra.

⁷⁸⁾ Cf. supra. En 1712, il obtiendra le décret de confirmation de l'héroïcité.

Sapience⁷⁹⁾. Mais il était également lié avec d'autres prêtres français résidant à Rome, entre autres avec Louis Du Vaucel, dont beaucoup de lettres avaient été confisquées lors de l'arrestation de Quesnel à Bruxelles en 1703, et qui avait prudemment quitté la Ville éternelle. De quoi cet abbé Maille ne s'occupait-il pas? Il entrava le P. Assistant dans l'obtention des bulles pour l'incorporation de la prévôté de Pignans au collège-Séminaire des jésuites de Toulon! Néanmoins Daubenton eut ces documents importants le 12 février 1709⁸⁰⁾.

Plus grave encore, Maille se mêla du procès de béatification de François Régis et se permit même, au dire de Georges Guitton⁸¹⁾, de faire, voire de répéter devant la congrégation des rites de faux serments pour soutenir que le vénérable jésuite avait été expulsé de son ordre et qu'on s'était seulement souvenu de lui lorsqu'il avait acquis le renom de thaumaturge!

Daubenton avait tellement le bras long et la main forte que, par l'intermédiaire d'un certain conventuel, Damascène Bragaldi⁸²⁾, il réussit à éliminer ce sujet néfaste, le faisant arrêter et incarcérer, non pas dans les prisons de l'Inquisition, où il aurait pu profiter de la bienveillance des dominicains, mais dans les cachots du château Saint-Ange⁸³⁾. Même un ancien co-locataire de Maille, Aimable de Turreil de Grammont, fut arrêté à Florence et conduit lui aussi au château Saint-Ange⁸⁴⁾.

Sans avouer expressément qu'il était à l'origine de ces beaux exploits, Daubenton les raconte éloquemment dans trois lettres datées

⁷⁹⁾ Il est question de Maille, en passant, en beaucoup d'ouvrages. Qu'il suffise ici de citer E. JACQUES, *Les années d'exil d'Antoine Arnauld*, Louvain, 1976, 422 et passim; G. GUITTON, *Le Père de La Chaize*, Paris, 1959, passim; ID., *François Régis*, Paris, 1937, passim.

⁸⁰⁾ Cf. supra; DELATTRE, IV, 1225; La *Synopsis historiae Societatis Jesu* insère ce détail dans la colonne 273 des faits mémorables. Giusto Fontanini, savant bibliophile, archéologue et polémiste, très en cour près de Clément XI (cf. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVII, 875-877) exhorta les Mauristes «à nous défier des paroles et des promesses du P. Daubenton et de nous tenir toujours sur nos gardes»; cf. Dom MARTÈNE, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur* (édit. Dom G. Charvin), t. IX, Paris, 1943, I, n. 1.

⁸¹⁾ G. GUITTON, *La vie de saint-François Régis*, 504-510, 568-577.

⁸²⁾ Voir L. CEYSSENS, *Autour de la bulle unigenitus. Le P. Damascène Bragaldi, Conventuel (1665-1715)*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 51 (1981) 147-165.

⁸³⁾ Lettres de Daubenton du 1^{er} novembre 1710 (FÉNELON, VII, 678) et du 23 mai 1711 (VIII, 708).

⁸⁴⁾ Lettre de Daubenton, de la fin de 1711 (VIII, 42). Sur Turreil, on trouvera une notice dans MORERI, *Grand dictionnaire*, dernières éditions.

respectivement du 1^{er} novembre 1710, du 23 mai 1711 et de la fin de 1711. Certes, ces faits, comme tels, ne nous intéressent que pour autant qu'ils contribuent à révéler l'ampleur et l'efficacité de ses activités antijansénistes. De plus, ils laissent même entrevoir son caractère et son esprit. En effet, lisons ce passage de sa lettre à Fénelon en date du 23 mai 1711 :

«... Tout ce qui se passe au Saint-Office est tenu si secret qu'il n'est pas possible de le pénétrer. [Mais se contredisant, il poursuit]: Le sieur Maille est toujours au château Saint-Ange, où il ne parle à qui que ce soit et où il y a grande apparence qu'il restera longtemps⁸⁵). On continue d'instruire son procès et tous les jours on fait de nouvelles découvertes dans ses papiers dont on s'est saisi. Il était le chef et l'âme du parti à Rome. Le Sieur Valloni [Du Vaucel] faisait tout de concert avec lui, et dépendamment de lui. C'est lui qui fournissait les mémoires, qui revoyait les ouvrages, qui traitait avec les cardinaux Casanata et Noris et surtout avec Casoni⁸⁶), dont il avait toute la confiance. Il était d'autant plus dangereux qu'il faisait voir une probité apparente; composé, retenu dans ses paroles, homme de manège et d'intrigue, cheminant sourdement, ménageant tout le monde, à la réserve des jésuites, contre lesquels il était hautement déclaré. Il s'en faisait un mérite, et c'en était en effet un auprès de bien des gens! On a trouvé parmi ses papiers plusieurs lettres de l'abbé Bossuet⁸⁷), écrites les années 1699 à 1700. On connaît par ces lettres que cet abbé avait eu à Rome de très étroites liaisons avec le sieur Maille. On y découvre tout le manège de l'Assemblée de 1700, le dessein de pousser à bout les jésuites et

⁸⁵) En effet, Maille restera longtemps à Saint-Ange. Après cinq ans de réclusion, il fut libéré, le 20 juillet 1715, date qui coïncide à peu près avec le départ de Daubenton, allant reprendre son confessionnal à Madrid. Cette étrange coïncidence fait penser à la mort de Richelieu (1642), suivi aussitôt de l'élargissement de Saint-Cyran. Par ailleurs (d'après DORSANNE, *Journal*, I, 439), Clément XI reconnut l'innocence de Maille et promit de la rendre publique. Maille put continuer à vivre à Rome jusqu'en 1717, lorsqu'il dut sortir pour ses relations avec Philippe Chevalier, agent de Noailles à Rome. Alarmé par les circonstances, Timothée de la Flèche, capucin revenu de Rome à Paris, écrit le 12 août 1715 à son confident Clément XI: «On écrit de Rome que Don Luigi Maille et l'abbé Terray [Tourreil] et autres détenus dans les prisons du Saint-Office depuis cinq ans, comme partisans du jansénisme, ont été mis en liberté, déclarés innocents et qu'on les voit se promener dans la ville. On a peine à croire ici cette nouvelle, après la conduite qu'ils ont gardée au préjudice de la saine doctrine. Certainement que, dans ces conjonctures présentes, cela produirait ici un très mauvais effet s'il se confirmait»; Ubald d'Alençon, *Mémoires et lettres du P. Timothée de la Flèche*, Paris, 1907, 194.

⁸⁶) Il fallait être bien antijanséniste pour faire à Maille un crime d'avoir de bonnes relations avec ces trois cardinaux (par ailleurs assez connus dans l'histoire), qui appartenaient au tiers parti.

⁸⁷) Déjà avant cette date, cet abbé, neveu de Bossuet et son agent à Rome, avait écrit des lettres dénigrantes sur le cardinal Albani, le futur pape Clément XI; cf. BOSSUET, *Oeuvres*, XXIX, 299-300).

d'épargner les jansénistes⁸⁸); d'attaquer, mais faiblement, ceux-ci, pour être en droit de tomber ensuite plus fortement sur ceux-là. On y voit les inquiétudes où était le sieur Maille, qu'on n'y censurât un livre ... fait contre le livre du cardinal Sfondrati⁸⁹) ... On exagère fort le zèle de l'archevêque de Paris, et l'on fait surtout valoir l'union de cet archevêque avec celui de Reims [qui autrefois contraria le P. Daubenton provincial de Champagne] et l'université. Les jésuites, dit-on, en enragent. L'abbé Bossuet n'oublie rien pour maintenir et augmenter cette union si nécessaire pour l'exécution du dessein de perdre les jésuites, qu'on a résolu de ne pas épargner; et marque qu'on veut ne leur laisser rien passer; c'est qu'on va censurer N. du collège de Paris⁹⁰).

On le voit, l'esprit de clocher est fort développé chez le P. Daubenton. Et cet esprit le pousse loin⁹¹). Comme sa correspondance avec Fénelon est toujours notre source unique, nous y glanerons encore un peu:

Le 20 juin 1711: le cardinal secrétaire d'Etat Paolucci doit aviser le vice-légat d'Avignon d'une lettre que l'évêque de Saint-Pons lui a adressée pour le pape ... «Samedi passé on lui (au vice-légat) marqua mot pour mot la réponse qu'il devait faire. En voici à peu près le sens ...»⁹²). Daubenton écoute-t-il le cardinal secrétaire ou lui dicte-t-il?

Le 25 juillet 1711: Daubenton termine sa lettre par ce paragraphe: «Je suis un peu en peine de plusieurs paquets que j'ai l'honneur

⁸⁸) Daubenton fait allusion à la condamnation de propositions laxistes, déjà entreprise à l'Assemblée de 1682 et reprise dans celle de 1700; cf. BOSSUET, *Oeuvres*, XXII, 721-778: *Censura et declaratio conventus generalis cleri gallicani congregati anno 1700*.

⁸⁹) Il y eut plusieurs livres contre le *Nodus* de Sfondrati, entre autres celui de Quesnel, *Augustiniana Ecclesiae romanae doctrina a card. Sfondrati nodo extricata per varios Augustini discipulos*, Cologne, 1700.

⁹⁰) FÉNELON, VII, 708. Quant au jésuite dont le nom est omis, il s'agit sans doute de Joseph de Jouvancy, Parisien, qui enseigna la rhétorique dans sa ville natale avant d'être appelé à Rome pour y continuer l'officielle *Historia Societatis*. Il résida à Rome jusqu'à sa mort en 1719. Daubenton devait le connaître de près. Il venait de publier à Rome en 1710 un nouveau tome de la cinquième partie de cette *Historia*; SOMMERVOGEL, IV, 853-855. Maille envoyait-il des exemplaires à ses amis parisiens en vue d'une censure? En tout cas, le livre fut flétri en 1713 par deux édits du Parlement.

⁹¹) Dans la correspondance avec Fénelon, on voit qu'en accord avec celui-ci, Daubenton inquiéta à Rome: Henri Denis (VII, 632-633); Norbert Delbecque (VII, 708; VIII, 42); Lambert Ledrou (VII, 649-650, 665); Henri de Saint-Ignace (VII, 665, 708); Zacharie Roslet (VIII, 28, 49, 50, 57, 128); Nicolas L'Herminier (VII, 708); Louis Habert (VII, 708; VIII, 56-57); Gaspar Juénin (VII, 649-650); Adrien Baillet (VII, 708), sans parler naturellement de Quesnel et de l'évêque de Saint-Pons. Voir H. HILLENAAR, *Fénelon et Pasquier Quesnel*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 61 (1977) 50.

⁹²) FÉNELON, VIII, 8-9.

d'envoyer à Votre Grandeur et dont je n'ai aucunes nouvelles, pas même de la part du P. Poillon⁹³) à qui j'en ai adressé quelques-uns. Je serais fort mortifié si ces paquets avaient été interceptés. Quelques-uns renfermaient des pièces assez secrètes ...»⁹⁴).

Oui, Daubenton a des secrets et il n'aime pas les livrer au public. Il lui arrive cependant — nous le verrons — que les précautions qu'il prend ne soient pas suffisantes.

Le 23 octobre 1711: Daubenton écrit longuement à Fénelon. Il commence par parler de la lettre que, le 2 mars précédent, le vieux Montgaillard, évêque de Saint-Pons, depuis très longtemps la bête noire des antijansénistes et de Fénelon en particulier, a adressée au pape: «Sa Sainteté en fut si piquée que dès ce temps-là elle aurait volontiers donné des marques de son ressentiment, en condamnant les ouvrages de ce prélat par une bulle conçue en des termes fort mortifiants pour lui, mais pour faire taire les cardinaux qui s'opposèrent fortement à cette bulle ... elle m'ordonna d'insinuer à M. le Cardinal de la Trémoille de la demander ... J'ai donné avis de tout cela au P. Le Tellier ...»

Daubenton signale ensuite que la *Réponse* imprimée que Quesnel a opposée aux deux *Lettres de Fénelon*,

«a paru ici et a scandalisé tous ceux qui l'ont lue. Il y a longtemps qu'on est accoutumé à son orgueil et à ses emportements. Le pape, à qui j'ai eu l'honneur de lire toute la lettre de votre Grandeur, a été touché de l'endroit qui fait voir combien le parti est puissant, et peut devenir redoutable avec le temps». Par ailleurs, Daubenton n'ignore plus que Fabroni veut commencer pour du bon: «Le cardinal Fabroni sait tous les plus subtils échappatoires des jansénistes; et je crois qu'il est le seul qui en soit instruit; il n'y a personne dans Rome qui soit capable de juger par lui-même du livre de Quesnel, hors le cardinal». Il ajoute:

«Avec tout cela je puis assurer Votre Grandeur qu'on ne prendra pas le change sur les tours captieux dont certains théologiens se servent pour déguiser leurs erreurs, parce que le Pape renvoie tout ce qui touche ces matières au cardinal Fabroni, qui très certainement ne se laissera pas surprendre»⁹⁵).

C'est, dans notre correspondance, la première nouvelle touchant les *Réflexions morales de Quesnel*: le livre est entre les mains du scrutateur

⁹³) Jean de Poillon, Lillois, fut supérieur de Lille du 23 août 1711 au 24 octobre 1714; cf. DELATTRE, II, 1296.

⁹⁴) FÉNELON, VIII, 14.

⁹⁵) FÉNELON, VIII, 27-28.

Fabroni. La lettre suivante, de la fin de 1711, est celle d'un Daubenton plutôt déprimé :

«... Il faut du flegme en ce pays. Il y a au Saint-Office tant d'affaires à traiter et si peu de gens qui s'y appliquent sérieusement ou qui soient capables de s'y appliquer, qu'il faut des années pour faire condamner un livre, lorsqu'il est un peu gros. Il n'y a que le cardinal Fabroni, l'assesseur du Saint-Office et le P. Damascène qui y donnent leur temps. Le savant et pieux cardinal y est fort appliqué, mais il ne peut pas croire que les jansénistes aient les mauvaises intentions qu'on leur attribue. Il se contente des apparences catholiques qu'ils font voir; ce qui fit dire, il y a quelques jours à un cardinal, qu'il [Fabroni] était janséniste *per pietà*, par compassion»⁹⁶).

Le 27 février 1712, Daubenton annonce l'envoi «d'un nouveau chiffre plus clair et plus commode que le premier»⁹⁷). Le 26 mars, il nous révèle un coin secret de son esprit moliniste, conforme à celui de Fénelon :

«... Les dominicains sont trop puissants en ce pays, pour espérer qu'on les réduise à de justes bornes; ils ne favorisent les jansénistes que parce qu'ils craignent qu'en condamnant le jansénisme, on ne donne atteinte à leur opinion, qui en approche de si près. C'est pour cela que les deux consultants dominicains qui assistèrent aux congrégations du temps d'Innocent X⁹⁸) s'opiniâtèrent jusqu'au bout à défendre Jansénius; et aujourd'hui leur général [Antoine Cloche, 1686-1720], quoiqu'il ne soit pas janséniste, est fort étroitement lié avec ceux qui le sont. C'est ce qui me fait croire que, tandis que la prédétermination subsistera, il sera bien difficile d'exterminer le jansénisme, parce que d'un côté les

⁹⁶) FÉNELON, VIII, 42.

⁹⁷) FÉNELON, VIII, 49. Daubenton signale que la *Justification du Nouveau Testament de Quesnel*, «livre prétendu posthume de feu M. de Meaux» est secrètement répandu à Rome. «Je le trouve indigne de son prétendu auteur, on n'y répond que faiblement à certaines propositions évidemment janséniennes». Il s'agit d'un livre authentique, *Avertissement*, que Bossuet avait composé pour le cardinal de Noailles et qui fut imprimé par les soins de ce cardinal ou plutôt du P. Quesnel.

⁹⁸) Ces deux dominicains, qui, pendant l'examen des Cinq Propositions (1651-1653) appartenaient à la minorité (qui, sans les manipulations d'Albizzi, aurait dû être majorité) et qui s'opposèrent énergiquement, jusqu'à la fin, même en face du pape, à la condamnation, s'appelaient Vincent Candido, maître du Sacré Palais et Vincent De Prétis, commissaire du Saint-Office; cf. L. CEYSSENS : *La relation de François Albizzi sur la condamnation des cinq propositions de Jansénius*, dans *Augustiniana*, 21 (1971), 224 (cf. *Jansenistica minora*, XII, 60); id., *Les cinq propositions de Jansénius à Rome*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 66 (1971), 477 (cf. *Jansenistica minora*, XI, fasc. 94, 477).

novateurs se couvrent du sentiment des thomistes, et de l'autre les thomistes soutiennent les novateurs⁹⁹).

«On continue de travailler avec ardeur à la bulle contre Quesnel. L'extrait des propositions est déjà fait [Daubenton y a-t-il collaboré?] Il y en a bon nombre; il n'est plus question que de faire un bon choix»¹⁰⁰).

On continue ..., ces mots prouvent qu'entre le 27 février et le 26 mars il y a une lacune dans la correspondance. Après le 26 mars, il y en a une autre de près d'un an. Nous n'apprenons rien sur l'érection et la constitution de la commission spéciale chargée de l'examen des propositions quesnellistes, à moins qu'on n'en rencontre quelque indication dans la lettre précédente, déjà citée, de la fin de 1711, où on lit :

«J'ai l'honneur de répondre, article par article, à la lettre de Votre Grandeur du 29 octobre [elle fait défaut]. J'ai cru qu'il était important de lire au pape cette lettre toute entière. Je lui ai représenté qu'il était bien à désirer que le cardinal Gabrielli [pourtant fort antijanséniste] fût remplacé par quelque théologien opposé au jansénisme, et de là j'ai pris occasion de faire connaître à Sa Sainteté un certain religieux [Le Drou?] porté par une puissante cabale. Sa Sainteté m'assura qu'elle ne penserait à lui»¹⁰¹).

Daubenton a-t-il donc eu une influence sur la composition de la commission spéciale qui fut chargée de l'examen des propositions quesnelliennes?

Si, par suite de lacunes dans la correspondance, nous restons mal informés sur le déroulement de l'examen en cours, Fénelon, lui, était mieux au courant. Déjà en décembre 1712, il écrit à Daubenton : «Il me tarde de voir la constitution que le pape prépare contre le livre de Quesnel. Elle est nécessaire à la contagion»¹⁰²). La suivante des lettres conservées date de la fin de janvier 1713. Dans l'entretemps les théologiens du Saint-

⁹⁹) Visiblement Daubenton parle ici d'après la bouche de Fénelon. Comme jésuite moliniste il devait penser avec Bellarmin que le Thomisme est du pur calvinisme et mérite donc d'être combattu et condamné!

¹⁰⁰) FÉNELON, VIII, 56-58. On sait que de ce bon «choix» de propositions, 155 seraient réservées pour l'examen; 101 seront condamnées.

¹⁰¹) FÉNELON, VIII, 42. Pourtant Ledrou fut d'abord membre de la commission, mais après quelques réunions, il en fut écarté. La mention du cardinal Gabrielli soulève une difficulté; pourquoi Fénelon désirerait-il l'écartement de ce cardinal qui lui avait été si favorable dans l'examen des *Maximes des Saints*? De plus, étant cardinal, Gabrielli ne devait pas être remplacé par un théologien, mais par un autre cardinal. Gabrielli ne fit pas partie de la commission des cardinaux examinateurs. D'ailleurs il mourut déjà avant qu'elle n'entrât en action.

¹⁰²) LE ROY, 434-435.

Office ont consacré 22 réunions à l'examen des 155 propositions dénoncées de Quesnel. Si Daubenton n'en a pas encore soufflé mot, ce n'est certainement pas par ignorance. «Présentement, lui échappe-t-il, les cardinaux du Saint-Office examinent la qualification de chaque proposition, après quoi ils donneront leur voeu, lequel sera suivi de la bulle. Voilà, Monseigneur, où l'on en est pour la constitution. Chaque semaine les cardinaux doivent donner leurs vœux sur dix propositions...»¹⁰³).

Si l'assistant est bien au courant du but et des moyens, c'est qu'il a des contacts dans les milieux du Saint-Office. Mais du rôle qu'il y joue lui-même, il ne lâche pas un seul mot à Fénelon, homme du dehors, pas assez confident pour qu'on lui livre les grands secrets.

Au printemps de 1713, il y eut des lettres égarées, tant du côté de l'assistant que de l'archevêque. Le 12 avril, celui-ci fait connaître ses desiderata, sachant bien que Daubenton les fera considérer en haut lieu. «Il est infiniment à désirer, si je ne me trompe, que la constitution pose des fondements inébranlables pour l'avenir, qu'elle aille jusqu'à couper les dernières racines de l'erreur, et qu'elle lui ôte toutes ses évasions». L'archevêque continue à broder: «Il faut donc fixer le vrai jansénisme avec tant de précision, de netteté et d'évidence, qu'il n'y ait plus aucun prétexte de le méconnaître, de lui substituer le fantôme.

«Rien de plus essentiel ... Il faut donc, ce me semble, donner des bornes précises aux opinions permises dans les écoles [le thomisme]; car il n'est pas juste que ces opinions subtiles d'école soient préférées à la sûreté du dogme de foi et à l'honneur de l'Église ... Il faut se hâter de profiter d'une heureuse conjoncture qui ne reviendra peut-être de très longtemps ... Toute décision qui ne couperait point la dernière racine des questions, pour abattre la véritable hérésie et pour mettre en pleine lumière tout le dogme de la foi, aurait, contre l'intention du Saint-Siège, un grand inconvénient ... Il ne faut qu'un seul mot susceptible d'un sens captieux, pour autoriser le parti à éluder la décision la plus forte... Dès que la constitution aura été reçue avec des interprétations frauduleuses du parti, on ne manquera pas de crier de tous côtés: tout est fini, il ne reste plus aucun prétexte de soupçonner personne de jansénisme ... Le parti croîtra sans doute alors bien davantage en paix et sans éclat, puisque personne n'osera plus le contredire. Voilà ce qu'on ne saurait trop prévoir et peser devant Dieu au poids du sanctuaire»....

¹⁰³) FÉNELON, VIII, 128. Comme le P. Annat en 1652-1653, pour les Cinq propositions de Jansénius, Daubenton en 1712-1713, pour les 155 propositions de Quesnel, «se donnait auprès d'eux [les examinateurs] de grands mouvements et leur fournissait tous les éclaircissements qu'ils demandaient et qu'il prenait dans les Mémoires qu'on lui envoyait de Paris; VILLEFORE, *Anecdotes*, I, 97.

Dans un post-scriptum, l'anxieux Fénelon avertit «que nous tomberions dans un autre inconvénient qui serait extrême si [malgré toutes nos insistances] la constitution ne venait pas ... Ce serait un étrange triomphe du jansénisme et une séduction presque universelle en France ...»¹⁰⁴).

Si Fénelon est éloquent et prolixe, c'est qu'il est convaincu que Daubenton saura influencer Fabroni et le pape.

Avant de recevoir cette lettre, Daubenton avait répondu à une antérieure, aujourd'hui perdue, en date du 1^{er} février, laquelle «Sa Sainteté a lue avec beaucoup de complaisance, assurant qu'Elle serait fort attentive à ne rien insérer dans la bulle qui pût faire de la peine en France». Daubenton donne des détails sur les travaux de la commission spéciale chargée de l'examen des propositions: «Sa Sainteté me fit l'honneur de me montrer ce qu'elle a écrit de sa propre main sur chacune des 84 propositions qui ont été examinées jusqu'ici devant elle; c'est un prodigieux travail; il y aurait de quoi faire un gros volume». Il ajoute: «Vous ne pouvez vous imaginer, Monseigneur, les efforts que le parti fait pour intimider le pape et le détourner de donner la bulle. On lui écrit, et aux cardinaux, des lettres sans nombre ... mais le pape est ferme et ne changera pas»¹⁰⁵). Certes, par ses entrées, Daubenton sait les secrets du pape, de Fabroni et du Saint-Office, mais ses propres secrets, ses activités derrière les coulisses, il les laisse encore dans l'ombre. S'il insiste et insistera sur l'opposition faite à Rome, n'est-ce pas pour souligner l'efficacité de ses propres efforts?

Le 8 juin, Fénelon attend «cette constitution tant promise, tant désirée des uns, et tant crainte par les autres». Il revient sur ses recommandations:

«employer les plus scrupuleuses précautions pour ôter jusqu'aux moindres prétextes à nos critiques ..., qualifier si précisément chaque proposition que cette décision lève toute équivoque ..., tenir l'école des thomistes, à Rome et ailleurs, exactement resserrée dans ses bornes ..., choisir un certain nombre de théologiens habiles et modérés de Rome qui veillassent en secret sur la doctrine¹⁰⁶), pour avertir Sa Sainteté, si quelques thomistes allaient trop loin»¹⁰⁷). Se fondant sur les possibilités d'intervention effective que Daubenton

¹⁰⁴) FÉNELON, VIII, 138-142.

¹⁰⁵) FÉNELON, VIII, 145.

¹⁰⁶) Fénelon semble avoir en vue «le groupe des bonnes intentions»; cf. supra.

¹⁰⁷) FÉNELON, VIII, 166-168. Il semble bien que Fénelon attendait déjà la bulle dès le printemps. Le 10 avril 1713, il prie son neveu de dire au P. Lallemand: «que je compte les jours et les heures pour ce qu'il sait. Je l'ai à cœur autant que lui ...»; VII, 459; cf. VIII, 138.

possède à Rome, Fénelon revient le 4 août sur ses recommandations et y ajoute un *Mémoire sur la différence qui existe entre le jansénisme et le thomisme*¹⁰⁸).

En effet, au moment où à Rome, une fois terminé le travail des examinateurs, on devait passer à la rédaction de la bulle, le P. Daubenton intervint. Il remit au pape un mémoire qui se trouve toujours dans les dossiers de Clément XI (*Fondo Albani*, ms. 133, f° 44rv), à côté (f° 43v-44v) d'un long extrait d'une lettre de Fénelon (VIII, 117-118), en date du 4 août 1713, adressée à l'assistant. Voici ce mémoire :

- «1. Quelques évêques de France, zélés pour la saine doctrine, jugent qu'il conviendrait que Sa Sainteté, en condamnant certaines propositions particulières de Quesnel, déclarât qu'Elle les condamne comme renouvelant le sens condamné des propositions de Jansénius;
2. Ces mêmes évêques jugent encore qu'il serait bon d'avertir qu'outre les propositions qui sont exprimées, il y en a plusieurs autres mauvaises qu'il serait trop long à marquer;
3. Ils jugent aussi que pour prévenir l'artifice des novateurs qui ne manqueront pas de recourir à la distinction du droit et du fait, il conviendrait de marquer que l'on condamne le livre *attenta sententiarum connexion et aliunde explorata auctoris mente*.
4. Ils croient aussi que pour couper racine à toutes les chicanes et à toutes les évasions des jansénistes, il serait à propos de déclarer que non seulement la nécessité totale, absolue et permanente, telle qu'est celle des bienheureux pour aimer Dieu, détruit la liberté *ad merendum*, mais encore la nécessité partielle, passagère et relative, telle qu'est celle qui fait faire nécessairement ou le bien, lorsque la délectation de la grâce est plus forte que celle de la concupiscence, ou le mal lorsque la délectation de la concupiscence est plus forte que celle de la grâce.
5. On juge enfin qu'il serait nécessaire, en condamnant le livre de Quesnel, de condamner encore, au moins en général, tous les livres faits pour justifier ledit livre; que si l'on voulait les condamner en particulier, les principaux sont : 1. *Entretiens sur le décret de Rome contre le Nouveau Testament de Châlons* etc., ce livre [de Quesnel] séditieux et furieux contre le Saint-Siège a déjà été condamné par Sa Sainteté le 6 juin 1710; 2. Le livre [*Avertissement*] attribué à feu M. l'Evêque de Meaux [Bossuet] et où l'on prétend justifier les principales erreurs de[s] [Réflexions] de Quesnel; 3. un libelle de Quesnel intitulé *Explications et apologétique [du P. Quesnel dans ses Réflexions, 1712]*; 4. La lettre d'un avocat [sur la constitution qu'on demande à Rome, 1712], remplie de poison contre le Saint-Siège; 5.

¹⁰⁸) FÉNELON, VIII, 178-180.

La Lettre de M. l'Evêque d'Agen [Hébert] à Messieurs les Evêques de Luçon et de La Rochelle etc. [1711]; 6. Ces évêques jugent que si l'on ne juge pas à propos de condamner en particulier les livres faits exprès pour justifier le livre de Quesnel, au moins l'on ne peut se dispenser de condamner en général tous les ouvrages, livres et lettres faits pour défendre ce malheureux livre».

Pourquoi ce mémoire n'eut guère d'influence sur la rédaction de la bulle, nous l'apprendrons plus loin de la bouche même du P. Daubenton.

III. Autour de la lettre au P. Croiset (9-9-1717)

Nous abordons maintenant la période pour nous la plus importante de la carrière du P. Daubenton : celle qui vit la publication de la bulle *Unigenitus*. Que contre l'opposition vigoureuse qu'elle suscita à Rome, même dans l'entourage du pape, l'assistant se soit élevé de toutes ses forces, nous avons déjà pu le prévoir en analysant sa mentalité, et nous l'apprendrons encore.

L'affaire de la bulle courait à sa fin. Le 8 août 1713 avait eu lieu la dernière de cette cinquantaine de sessions consacrées à l'examen des 155 propositions quesnellienues. Ces séances n'ayant d'autre objectif que leur condamnation, la bulle allait être préparée sans retard¹⁰⁹). D'après Saint-Simon — nous l'avons vu — ce furent le cardinal Fabroni et le P. Daubenton qui s'en chargèrent. Ils rédigèrent le document, le firent imprimer, obtinrent l'approbation du pape¹¹⁰). Ces affirmations méritent crédit, car nous voyons le cardinal et l'assistant s'occuper également de l'expédition de l'important document¹¹¹).

Quant à l'expédition de la bulle, le samedi 2 septembre, «à 23 heures», heure romaine, Daubenton adressa au cardinal Fabroni ce billet pour nous de conséquence :

¹⁰⁹) «Le roi ... demande depuis longtemps à tous les conseils [réunions du conseil] si elle [la bulle] est arrivée et ... la demande avec un empressement extraordinaire ...»; LE ROY, 465.

¹¹⁰) «Daubenton et Fabroni étaient cependant venus à bout de leur ténébreux ouvrage, sans qu'aucun tiers en eût su ce qui se faisait par eux, sinon en gros ... Ils enfermèrent des imprimeurs, tirèrent ce qu'ils voulurent d'exemplaires ... puis ils allèrent trouver le pape auquel ils en firent une rapide lecture»; SAINT-SIMON, VII, 1.

¹¹¹) Après les tristes expériences faites lors de la publication de la bulle «In eminenti» (1643), on devint plus prudent lors des bulles suivantes. Avant de lancer la *Cum occasione* (1653), le cardinal Fabio Chigi proposa au cardinal Albizzi une liste de 16 dispositions à prendre en vue de la promulgation; cf. A. LEGRAND et L. CEYSSENS, *La Correspondance antijanséniste de Fabio Chigi*, Bruxelles, 1957, 220-221.

«Je supplie très humblement Votre Éminence de dire à Sa Sainteté que Monseigneur le cardinal de la Trémoille [ambassadeur] n'enverra pas la bulle par un courrier *extraordinaire*; mais Son Eminence juge qu'il serait très à propos que samedi prochain [le 9 septembre] elle pût envoyer par le courrier *ordinaire* son exemplaire de la bulle et que la bulle ne se publiât à Rome ou du moins ne s'y distribuât qu'après que ledit courrier serait parti, de sorte que le roi pût recevoir la bulle huit jours avant que qui que ce soit la reçût à Paris¹¹²). La raison de Son Eminence est que le roi l'ayant fait examiner et en étant content, il imposerait silence à tous ceux qui voudraient y trouver à redire»¹¹³).

L'assistant, qui semble commander aux cardinaux et même au pape, n'oublie pas, au moment crucial, la grave leçon de l'histoire. En 1643, la bulle *In eminenti* avait été répandue par les jésuites de Louvain avant que le nonce à Paris et l'internonce à Bruxelles n'eussent reçu leur exemplaire, si bien que les deux ministres apostoliques crurent que cette «bulle de Flandre» était un faux¹¹⁴). Avec toutes les conséquences!

Effectivement, selon les instructions de Daubenton, l'*Unigenitus* sera officiellement datée du vendredi 8 septembre et publiée, c.-à-d. affichée aux quatre endroits ordinaires à Rome, le dimanche 10¹¹⁵), c.-à-d. un jour après le départ du courrier ordinaire, qui, comme convenu, emportait les exemplaires que l'ambassadeur destinait au roi et que le pape adressait au nonce à Paris¹¹⁶). D'après Saint-Simon, Daubenton fit mieux : il envoya le même jour, par un «courrier secret» des exemplaires au P. Confesseur Le Tellier¹¹⁷). Une fois de plus, les affirmations de

¹¹²) Qu'en dehors de Paris la bulle fût connue plus tôt, rien ne l'empêchait; bien au contraire; cf. infra la lettre du 9 septembre adressée au P. Croiset.

¹¹³) LE ROY, 460.

¹¹⁴) CEYSSENS, *L'origine romaine de la bulle In eminenti*, dans *Jansenistica, Etudes* III, 7-110.

¹¹⁵) Dans les bullaires, le texte officiel est suivi du rapport sur l'affichage accompli le 10 septembre; «une heure avant la nuit», écrira Daubenton le 16 septembre 1713; FÉNELON, VIII, 183.

¹¹⁶) Le nonce reçut la bulle à Fontainebleau le lundi 2 octobre, et la présenta au roi le lendemain en audience particulière; SAINT-SIMON, VII, 3; l'exemplaire destiné au roi arriva à Paris le 24 septembre (THOMAS, *La querelle*, 56) et lui fut remis le lendemain à Fontainebleau; LE ROY, 463. Le cardinal de Noailles reçut la bulle le 25 septembre; cf. UBALD, *Mémoires*, 79.

¹¹⁷) «Le même jour qu'elle fut affichée [sic] dans Rome, elle fut envoyée au P. Tellier par un courrier secret qui prévint de peu de jours celui qui l'apporta au nonce»; SAINT-SIMON, VII, 3; «Le P. Tellier, pour sonder les esprits, avait lâché quelques exemplaires ... avant que le nonce la portât au roi». Vraisemblablement le P. Daubenton envoya par le même courrier secret des exemplaires de la bulle au P. Croiset, cf. infra.

Saint-Simon trouvent une confirmation. Le même jour, samedi 9 septembre, la *veille* de l'affichage de la bulle, Daubenton écrivit des lettres dont deux sont parvenues jusqu'à nous, Sa lettre à Fénelon est brève :

D'abord un compliment: «... Sa Sainteté fut touchée des sages réflexions que Votre Grandeur faisait sur les conjonctures présentes¹¹⁸) et sur les périls à venir, et pour cette raison elle retint la lettre, avec promesse de me la rendre». Ensuite l'annonce de la grande nouvelle: «Enfin, Monseigneur, après tant d'oppositions et de délais, la bulle fut signée hier; elle a été affichée aujourd'hui¹¹⁹; et *ce soir* le pape en envoie deux exemplaires au roi, l'un par M. le Cardinal de la Tremoille, l'autre par le nonce. On n'en distribuera ici aucun autre exemplaire de trois ou quatre jours, afin que le roi l'ait une semaine entière avant tout autre. Il y a cent-une propositions censurées. Les qualifications sont singulières. La doctrine du livre est fort bien caractérisée; il n'y manque rien; les épithètes propres [voir plus loin la lettre à Croiset] à la faire connaître n'y sont pas épargnées. J'aurai l'honneur, Monseigneur, de vous envoyer un exemplaire de la bulle par le premier courrier ...»¹²⁰).

Une chronologie rigoureuse exigerait que nous présentions déjà ici la seconde lettre écrite ce même 9 septembre 1713 et adressée au P. Croiset. Mais avant d'aborder ce «clou» de notre étude, continuons à déblayer le terrain et à découvrir les activités antijansénistes du P. Assistant.

Une semaine plus tard, la bulle ayant été publiée le dimanche 10 septembre, et des exemplaires ayant été mis en vente, Daubenton put, la conscience tranquille, faire parvenir le texte à des destinataires moins dignes de confiance que ses confrères Le Tellier et Croiset. Par le courrier suivant, celui du samedi 16 septembre, il écrivit à Fénelon:

«J'ai l'honneur d'envoyer à Votre Grandeur la bulle si longtemps attendue; elle ne fut affichée que dimanche passé [le 10] une heure avant la nuit, quoique dès la veille on l'eût envoyée au roi par le

¹¹⁸) Voir la longue lettre de Fénelon à Daubenton, en date du 4 août 1713, où l'auteur marque la différence entre la prémotion physique des thomistes et la délectation invincible des jansénistes. C'est cette dernière que l'archevêque veut faire condamner; OEUVRES. VIII, 177-180.

¹¹⁹) Le samedi 9 septembre 1713, jour où Daubenton écrivit et data sa lettre, la bulle n'avait pas encore été affichée; de-là qu'il se vit obligé de cacher que par une voie secrète il connaissait déjà le document. Il antidata donc mensongèrement cet affichage. Dans sa lettre suivante du 16 septembre, il se rectifiera sans l'avouer, cf. infra.

¹²⁰) Fénelon, VIII, 182-183. N'étant pas un confrère comme Le Tellier et Croiset, l'archevêque ne reçut pas son exemplaire par le courrier du 9 septembre, veille de l'affichage.

courrier ordinaire. J'espère, Monseigneur, que vous en serez satisfait; *on* s'est appliqué avec une attention infinie à n'y rien insérer qui pût le moins du monde blesser le Clergé de France et le Parlement. *On* a retranché avec soin toutes les clauses qui font quelque peine aux ultramontains¹²¹). Il y a des propositions qui [pour leur venin] font peur parmi celles qui sont censurées; il y en a qui frappent peu d'abord et qui ne paraissent pas dignes de censures, mais pour peu qu'on s'attache à en pénétrer le sens, on en découvre tout le venin. Jamais, peut-être, aucun livre n'a été examiné ni plus longtemps ni avec plus de précautions»¹²²).

Daubenton entre ici dans des détails¹²³) qui prouvent qu'il fut dans les secrets des congrégations. Pour une fois, il montre même ses cartes :

«Au reste, Monseigneur, il ne m'a pas été possible de faire donner une explication sur la nécessité¹²⁴) condamnée. J'ai inculqué souvent de vive voix, et deux ou trois fois par écrit, qu'on avancerait peu tandis qu'on ne censurerait pas nettement et distinctement la nécessité partielle et relative qui résulte de la délectation ou de la grâce qui entraîne nécessairement au bien ... Il faut s'en contenter puisqu'on ne peut obtenir davantage. Ce n'est pas sans de terribles oppositions qu'on est venu à bout d'avoir la bulle. On a tellement intimidé le pape que j'ai cru cent fois l'entreprise échouée».

Animant, encourageant, quoique parfois quasi désespéré, Daubenton n'assume-t-il pas la tâche d'un accoucheur à la naissance si difficile de cette bulle, dont par ailleurs, nous l'avons déjà appris, il partage la paternité avec Fabroni?

Daubenton en vient aux écrits qu'il a reçus de Cambrai. Il les a laissés aux mains du pape et de Fabroni. Il trouve des difficultés à les retirer de là. Il croit que la bulle ne plaira pas aux thomistes, quoique, pendant l'examen, le Maître du Sacré Palais, le P. Serra, et du secrétaire de l'Index, le P. Pipia, aient «été fort vifs pour la censure». Il ne dit rien du cardinal dominicain Ferrari, dont l'attitude, pendant l'examen, n'était pas sans inquiéter l'entourage du pape. Fénelon doit faire savoir ce qu'il pense de la constitution: cela fera «un grand plaisir au pape».

¹²¹) Ecrivain d'au-delà des Alpes, Daubenton désigne ici par *transmontains* les *gallicans*.

¹²²) FÉNELON, VIII, 183-184. Dans cette lettre, Daubenton fournit des détails précis sur le déroulement de l'examen des propositions quesnellienues; nous y reviendrons dans un appendice.

¹²³) Voir plus loin l'appendice.

¹²⁴) Fénelon voulait très fortement une condamnation explicite de la «délectation nécessitante» des jansénistes. Voir ses lettres et ses écrits sur le jansénisme.

Revenir encore sur la condamnation du thomisme, de la «déléction» janséniste? Y porter les cardinaux et le pape?— «Il faut les laisser respirer quelque temps après un si long et si pénible travail»¹²⁵).

Certain de faire «un grand plaisir au pape», Fénelon exprime, le 12 octobre 1713, toute sa joie à Daubenton:

«Je vous dois, mon révérend père, une des plus grandes consolations que j'aie senties depuis que je suis au monde; c'est celle de lire la nouvelle constitution». Il en chante les mérites. Sept paragraphes se suivent commençant par: *On y voit*. Fénelon en est convaincu: «Les siècles à venir béniront à jamais un pape qui a décrédité et flétri un livre si contagieux ... Une constitution si forte, si mesurée, si précise, sera le plus précieux monument de la tradition pour nos jours»¹²⁶).

La correspondance postérieure à la publication de la bulle ne nous intéresse plus guère. Cependant, dans une lettre du P. Daubenton en date du 9 décembre 1713 (lorsque percèrent déjà les mauvaises nouvelles de Paris) nous glanons encore ce détail rétroactif, toujours important, dont cependant nous avons déjà entendu l'écho:

«Toute la terre s'est remuée pour le [le pape] détourner de donner cette constitution; plusieurs cardinaux lui ont remontré qu'il s'exposait à recevoir un second affront [après celui de la bulle *Vineam* et du bref de 1708]: il a tenu ferme pour faire plaisir au roi qui a demandé la constitution avec de grands empressements». Il ajoute: «Si donc on venait à la recevoir avec des restrictions ou des explications chagrinantes pour Rome, ce serait un triomphe pour les malintentionnés et un chagrin mortel pour le pape»¹²⁷).

¹²⁵) FÉNELON, VIII, 183.

¹²⁶) FÉNELON, VIII, 192. Fénelon ajoute: «Je suis ravi de ce que l'école des thomistes a eu part à l'examen et à la condamnation ... Il faut la piquer d'honneur afin qu'elle demeure exactement dans ses bornes pour ne servir point d'asile au parti» ... Dans sa réponse du 9 décembre 1713, Daubenton fait savoir que la lettre de Fénelon, si élogieuse à l'égard de la bulle «a plu infiniment à Sa Sainteté. Je sais qu'il l'a lue plus d'une fois et qu'elle lui a été d'un grand secours pour le consoler de la lenteur de MM. nos évêques à recevoir sa constitution». Quant au projet de Fénelon de faire condamner le thomisme, Daubenton fait savoir: «il n'est nul théologien bien intentionné, Monseigneur, qui ne pense comme vous; mais le crédit de ces pères fait qu'on n'ose y toucher. D'ailleurs les cardinaux sont la plupart si peu versés dans les questions spéculatives et abstraites, que c'est perdre son temps que de leur en parler. Aussi n'ai-je fait voir l'écrit qu'au seul cardinal Fabroni qui l'a fort loué, et qui convient de tout ce qu'il contient, mais il juge qu'il ne faut rien remuer, pour ne point relentir le zèle de certaines gens fort entêtées de cette opinion et qui craignent toujours qu'on n'y donne atteinte en condamnant les erreurs des novateurs»; FÉNELON, VIII, 200.

¹²⁷) FÉNELON, VIII, 200. Peut-être Saint-Simon (VII, 2) révèle-t-il assez exactement les faits: «Ce coup [la publication imprévue de la bulle] fit un grand bruit parmi les cardinaux, qui se virent joués et moqués par un manquement de parole si complet et si peu attendu. Ils s'assemblèrent par groupes [les clients des différents papes qui les avaient

Cette opposition de «toute la terre», concentrée à Rome, Daubenton ne la souligne-t-il pas parce que, intérieurement, il s'attribue le mérite de l'avoir glorieusement vaincue? En effet, il avait ce mérite. Nous le savons déjà. Mais voici une confirmation de la part d'un témoin autorisé, l'abbé Philippe Chalmette, prêtre français, l'agent romain de ces deux évêques de Luçon et de La Rochelle¹²⁸) qui travaillent contre Quesnel et Noailles, à l'unisson avec le P. Daubenton¹²⁹). Le 22 mars 1714, Chalmette écrit à un ami :

«J'aurais bien des choses à vous dire, Monsieur, s'il était possible de s'exprimer comme on le souhaiterait par lettres; vous y suppléerez, s'il vous plaît, en voyant l'ébauche que je vous tracerais sur chaque article. Celui de la bulle s'est enfin terminé ici au milieu de mille difficultés, à la satisfaction du roi et de l'assemblée. On sera content du bref du 17 mars 1714 aux 41 évêques acceptants. C'est tout ce que j'en puis dire. J'ajoute seulement qu'on doit tout aux soins et à la prudence du P. Daubenton [je souligne]. Si on savait ce qu'il a fait sur cela, comme je le sais, on comprendrait que l'Église en général et celle de France en particulier, lui ont des obligations qu'on ne saurait jamais reconnaître assez ...»¹³⁰).

promus] les uns chez les autres, et leurs plaintes les plus fortes y furent promptement résolues. Les chefs d'ordre et les plus considérables d'entre les autres, allèrent par huit, par dix, par six, trouver le pape, à qui ils témoignèrent l'étonnement d'un manquement de parole aussi éclatant et d'une parole si solennellement sortie de sa bouche; et leur scandale de voir émaner une constitution doctrinale et de jugement en première instance dans Rome, sans avoir été consultés comme l'exigent leur droit, leur pourpre, leur qualité d'assesseurs et de conseillers nécessaires, sur des matières de cette importance et de cette qualité! Le pape confus ne sut que leur répondre. Il protesta que la publication s'était faite à son insu; et les paya de compliments, d'excuses et de larmes qu'il avait fort à commandement».

¹²⁸) Archidiacre de La Rochelle, Chalmette fut envoyé à Rome en 1712; FÉNELON, X, 178. Saint-Simon en parle dans ses *Mémoires* (V, 413): «Pour les [les deux évêques] dresser à ce qu'on leur voulut faire faire, on leur envoya un prêtre nommé Chalmet [sic], élève de Saint-Sulpice, perfectionné à Cambrai et bien instruit par le célèbre Fénelon ... Ce Chalmet avait de l'esprit et de la véhémence en pédant dur et ferré, livré aux maximes ultramontaines de Saint-Sulpice, dévoué à M. de Cambrai, abandonné sans réserve aux jésuites, en particulier au P. Tellier ...». Le P. Lallement écrivit à Fénelon, le 20 mai 1713: «Un ami de MM. les évêques de La Rochelle et de Luçon m'a assuré que leur député pour Rome était ici *incognito* et qu'il partait après-demain pour Lyon. Il arrivera juste [à Rome] pour mettre la cause des évêques [contre Noailles] sur le bureau au moment où celle du P. Quesnel sera terminée»; FÉNELON, VIII, 148.

¹²⁹) La lettre du 22 mars 1714 prouve assez l'intimité et la collaboration des deux antijansénistes; FÉNELON, VIII, 231-232.

¹³⁰) FÉNELON, VIII, 231. Chalmette poursuit, en dénigrant le P. Timothée: «Pour le pauvre P. Timothée, s'il se donne la gloire de quelque chose, il abuse de la crédulité des hommes, comme il a fait des évêques qui l'ont envoyé, en leur faisant accroire qu'il ménage

«On doit tout au P. Daubenton»; au lecteur de «suppléer à l'ébauche»!

Nous le pouvons quelque peu, grâce à la lettre, fameuse dans l'histoire, que le P. Daubenton lui-même écrivit le 9 septembre 1713 au P. François Croiset.

IV. La lettre au P. Croiset du 9 septembre 1713.

Cette fameuse lettre, on va le voir, n'est pas un faux comme on l'a prétendu. L'original existe-t-il toujours? En tout cas il y a des raisons sérieuses de croire qu'il ne se perdit pas en cours de route. Le «courrier secret du 9 juin 1713», par lequel il fut expédié ne fut pas intercepté; il remit fidèlement ses plis, en temps opportun, au P. Le Tellier à Paris. La lettre fut-elle subtilisée dans les environs d'Avignon, résidence du destinataire? N'y aurait-il pas eu des indiscretions, soit à Rome dans l'entourage du P. Daubenton, soit à Avignon dans le cercle du P. Croiset, soit surtout à Paris, à la maison professe de la rue Saint-Antoine, où habitaient côte à côte des jésuites à outrance, antijansénistes actifs, tels que le P. Le Tellier et le P. Jacques-Philippe Lallemant, et des demi-jésuites, tels que Charles de la Rue et Honoré Gaillard, qui restaient dévoués au cardinal de Noailles¹³¹). Toujours est-il qu'une copie¹³²), vint aux mains des jansénistes et plus particulièrement au cardinal de Noailles¹³³). Quand? Le moment est difficile à préciser¹³⁴). Elle fut

le pape, dont je sais qu'il est joué. J'étais déjà au fait de son article avant de le voir; mais j'avais pris à son égard le même système que celui du P. Daubenton qui est de lui montrer beaucoup de confiance et d'estime de son crédit, sans en avoir aucune. Qu'on ne s'attende pas non plus à rien de ce qu'il a promis ... d'est un homme qui n'agit que par les impressions ...».

¹³¹) Voir HILLENAAR, 71-72, 114, 369, passim; cf. SOMMERVOGEL, IV, 1400.

¹³²) Les jansénistes parleront d'une «copie» qui leur est parvenue; Bibliothèque de la Sorbonne, ms. 768, f° 197-198.

¹³³) «Le canal par lequel elle est venue à l'imprimeur est le cardinal de Noailles»; *Histoire abrégée*, I, 10-11, note postliminaire où on lit encore: «Cette lettre vient d'un endroit sûr. On comprend aisément les raisons qui empêchent de découvrir le canal par où elle est parvenue jusqu'à l'imprimeur ...», ou plutôt jusqu'au cardinal de Noailles. «Elle porte avec elle des caractères de vérité frappants et inaccessibles à l'imposture, tant par la naïveté avec laquelle elle est écrite, que par plusieurs faits détaillés ... On a dû remarquer des endroits qui demandent quelques éclaircissements, mais il faudrait être jésuite pour être en état de les donner ...». Ces éclaircissements, on les trouve aujourd'hui dans DELATTRE, *Établissements*.

¹³⁴) Vraisemblablement les jansénistes la possédèrent assez tôt; cf. note 136.

répandue en manuscrit¹³⁵) et assez tardivement en imprimé; il y eut des éditions à part¹³⁶) et des insertions dans des ouvrages se rapportant à l'histoire du jansénisme¹³⁷). Il y eut également des réfutations ou plutôt des dénégations catégoriques de l'authenticité de cette lettre¹³⁸). Vers 1749, il se présente même un certain abbé Michaelis pour réclamer la paternité du faux¹³⁹).

¹³⁵) Sans avoir fait des recherches bibliographiques *ad hoc*, nous pouvons signaler: Paris, Bibliothèque nationale, fonds français, ms. 19700, f° 50-51; Paris, Archives nationales, Histoire ecclésiastique, L. 17; Bibliothèque de la Sorbonne, ms. 768, f° 197-198; Aix, Bibliothèque Méjanes; Avignon, Bibliothèque municipale.

¹³⁶) Louis Patouillet, *Dictionnaire des livres jansénistes*, II, Anvers [Lyon], 1765, 521 écrit: «Cette fausse lettre avait déjà été imprimée en 1714. Les jansénistes la ressuscitèrent en 1726. Enfin, en 1749, ils lui ont fait voir le jour pour la troisième fois, sans se souvenir des écrits publics par lesquels on avait confondu l'imposture. On peut juger par ces traits combien la calomnie est un fonds inépuisable pour les hérétiques...»; Le *Catalogue général... de la Bibl. nationale*, t. XXXV, 172, mentionne une édition, s.l.n.d., in-8°, 7 p.; Sommervogel, II, 1834, en cite une s.l., 1720, in-4°; et une autre de beaucoup postérieure: En France, 1780, in-12°, pp. 91; cf. *Nouvelles ecclésiastiques*, 1780, 143-144. Une note de Le Paige (Bibliothèque de Port-Royal) porte: «cette lettre n'a paru qu'en [mars] 1726». Cette édition est attestée aussi par les *Mémoires de Trévoux*, 1726, Juillet, p. 1351: «L'écrit... Lettre du P. Daubenton... à Croiset, n'est autre chose qu'une seconde édition d'un vil imprimé... dont il fut question dans la *Nouvelle Gazette contenant les mensonges des jansénistes* au mois d'octobre et novembre 1716... Ils y font parler le P. Daubenton... de la manière la plus insensée, et s'ils continuaient à mentir avec si peu de vraisemblance, ils perdraient bientôt toute créance du public». Quant à cette *Nouvelle gazette des mensonges des jansénistes*, il s'agit d'un pamphlet anonyme provenant de l'entourage du P. Le Tellier; cf. Guillaume de MARGON, *Lettres sur le confessorat du P. Le Tellier*, édit. I. de Récalde, Paris 1922, 103-170. On trouvera un exemplaire (4 pages in-4°) de cette *Nouvelle Gazette* à la Bibliothèque nationale, repris dans le ms. Clairambault, 304, ff. 43-44. On y lit effectivement: «Lettre de Paris, du 6 octobre [1716]: «Les jansénistes répandent ici une prétendue lettre du P. Daubenton, assistant des jésuites de France à Rome, de la manière la plus insensée; cf. RÉCALDE, 167-168.

¹³⁷) Par exemple dans J. B. SALGUES, *L'antidote de Montrouge*, Paris, 1827, p. 220-223. Cette édition ne donne pas le texte intégral; en plusieurs endroits figurent des points de suspension. La lettre parut aussi dans M. Poncet, *Observations sur le bref de N.S.P. le pape Benoît XIV au grand inquisiteur d'Espagne*, 1749, in-4°, 10 p.; et dans l'*Histoire abrégée*; cf. *infra*.

¹³⁸) Dans les *Mémoires de Trévoux*; cf. A. R. DESAUTELS, *Les mémoires de Trévoux et le mouvement des idées au XVIII^e siècle*, Rome, 1956, *passim*. Dans l'année 1726, p. 1470-1473, on trouve les arguments opposés à l'authenticité de la lettre de Daubenton: 1. dans leurs lettres, les jésuites ne marquent jamais leurs emplois; or la lettre du 9 septembre est signée par... *assistant général*; 2. —les jésuites n'ont jamais eu un *recteur* à Marseille! Néanmoins DELATTRE, *Etablissements*, t. III, p. 100-101, donne la liste des *supérieurs* de la résidence Saint-Jacques, de Sainte Croix et de Saint-François Régis; 3. le P. Croiset a attesté: je n'ai jamais reçu la prétendue lettre; je n'ai jamais été en commerce de lettres avec le P. Daubenton; «qu'ils produisent l'original de la lettre interceptée...; s'ils étaient en état d'y faire face, ils demeureront duement convaincus d'une insigne fourberie».

¹³⁹) Les *Nouvelles ecclésiastiques*, 1749, p. 92, portent: «Aujourd'hui une personne dont le témoignage mérite des égards [qui était-elle?] assure que cette lettre est d'un abbé

Sans nous laisser influencer par cette critique externe, nous allons reproduire le texte intégral et l'annoter.

Le texte, nous l'empruntons tel quel¹⁴⁰⁾ à l'ouvrage anonyme *Histoire abrégée de la dernière persécution de Port-Royal, suivie de la vie édifiante de cette sainte maison*, 3 vol. in-12°, s.l., 1750, t. I, p. 3-10¹⁴¹⁾.

2. Le destinataire: Jean Croiset SJ

Né à Marseille le 28 août 1656, l'important jésuite Jean Croiset¹⁴²⁾, homme autant d'action que de vie intérieure, déploya une grande partie de ses premières activités dans sa ville natale. Il y enseigna la théologie durant douze ans (1697-1709); entre-temps, il y dirigea les congrégations mariales; celle des hommes («des nobles»)¹⁴³⁾ et celle des femmes qu'il mit sur pied; il y fut supérieur de la maison Sainte-Croix (1704-1771); il y écrivit plusieurs de ses livres, surtout concernant le culte de Marie et du Sacré-Cœur (un de ces derniers fut condamné à Rome en 1704)¹⁴⁴⁾; il y fut conscient aussi des tensions entre jansénistes et antijansénistes, activées par la présence de dominicains, d'oratoriens et de lazaristes¹⁴⁵⁾. Mais en quittant Marseille en 1709, il pouvait se rassurer sur l'avenir des

Michaelis, provençal, qu'elle a connu (dit-elle) particulièrement, et qui lui avait fait voir dans le temps cette lettre manuscrite dont il se disait auteur. Nous n'entrerons point dans de longues discussions de critique sur ce point de fait ...».

¹⁴⁰⁾ Les textes mis en circulation offrent des variantes, mais en général sans valeur véritable. Nous n'en tenons compte qu'exceptionnellement. On se rappellera que Daubenton avait peu d'attention pour l'orthographe des noms propres.

¹⁴¹⁾ Cet ouvrage fut attribué à l'abbé Pierre-Olivier Pinault (1674-1737), mais récemment Yves Leblanc l'a prêté à l'abbé de Roquette, prieur de Saint-Himer; cf. id., *L'abbé de Roquette*, dans *Chroniques de Port-Royal*, 1966, 42.

¹⁴²⁾ Voir Em. REGNAULT, *Le R.P. Jean Croiset, 1665-1738*, Toulouse 1888; c'est semble-t-il, une hagiographie préparatoire au procès de béatification entamé en la même année; voir des notices biographiques dans DELATTRE, III, 70; SOMMERVOGEL, II, 1661-1681; *Dictionnaire de théologie catholique*, III, 2357-1339, *Dictionnaire de spiritualité*, II, 2557-2560.

¹⁴³⁾ DELATTRE, III, 70.

¹⁴⁴⁾ REUSCH, *Der Index*, II, 984. A cette époque, Daubenton n'était pas encore à Rome pour y défendre son ami.

¹⁴⁵⁾ Sur la situation religieuse à Marseille, on trouvera quelques indications dans J. R. PALANQUE, *Le diocèse de Marseille*, Paris, 1967. A Marseille, il y eut dès 1620 des oratoriens consacrant, comme les jésuites, leurs soins aux galériens, et dirigeant le collège communal; depuis 1645, s'y trouva un premier séminaire des lazaristes, (qui, du temps de Daubenton, jouaient ailleurs un rôle dans l'affaire des rites chinois); ce séminaire devint en 1672 un véritable grand-séminaire; mais depuis 1689, les jésuites détenaient le privilège exclusif non seulement de professer publiquement, mais encore de donner des attestations valides sur les études accomplies. Il y eut enfin à Marseille depuis 1632 un séminaire des prêtres du Saint-Sacrement ou de la Mission de Provence.

siens dans sa bonne ville. Le nouvel évêque, François-Xavier de Belsunce de Castelmoran (1710-1750), avait été jésuite de 1689 à 1701, et, quoique sorti de la Compagnie pour raisons de santé¹⁴⁶), il l'était resté de tout son cœur. Evêque, il allait favoriser ses anciens confrères¹⁴⁷) et collaborer avec eux contre le jansénisme.

Après son long séjour à Marseille, Croiset passe brièvement par Toulon, où il est ministre (économe) de 1709 à 1710; par Lyon où, en 1711, il est instructeur de la troisième année de probation; par Avignon, où, en 1711, il est instructeur de la troisième année de probation; et où il reçoit la lettre du P. Daubenton. Le 15 octobre 1713, il devient supérieur à Aix-en-Provence¹⁴⁸), fonction importante que l'assistant général à Rome lui avait, visiblement, déjà destinée avant de lui adresser sa fameuse lettre du 9 septembre.

C'est pendant son séjour à Avignon que Croiset commença à éditer, probablement afin de concurrencer le janséniste Le Tourneux, son *Année chrétienne*, c.-à-d. ses *Exercices de piété pour tous les jours de l'année*, qui formeront un ensemble de 12 volumes in-12°, dont le premier parut à Lyon chez Antoine Boudet en 1712. Le second suivit en 1713; livre très apprécié, même à Rome, où sans doute Daubenton distribuait des volumes d'hommage. Vers 1720, le cardinal secrétaire enverra à l'auteur, de la part du pape, une médaille d'or¹⁴⁹).

Guillaume Daubenton SJ, assistant général à Rome, à François Croiset SJ à Avignon, Rome, le 9 septembre 1713¹⁵⁰).

¹⁴⁶) Saint-Simon (IV, 341) suggère d'autres raisons: «A Marseille le roi nomma l'abbé de Belsunce, fils d'une sœur de M. de Lauzun. C'était un saint prêtre, nourrisson favori du P. Tellier, qui avait été longtemps jésuite, et que les jésuites mirent hors de chez eux dans l'espérance de s'en servir plus utilement, en quoi ils ne se trompèrent pas. Il était trop saint et trop borné, trop ignorant et trop incapable d'apprendre pour leur faire le moindre honneur, ni le plus léger profit. Evêque, il imposa avec raison par la pureté de ses mœurs, par son zèle, par sa résidence et son application à son diocèse ...».

¹⁴⁷) Voir LE ROY, 346. L'évêque fondera pour eux vers 1725-1727, le collège Belsunce pour freiner l'influence jansénisante des oratoriens; DELATTRE, III, 84-88.

¹⁴⁸) DELATTRE, I, 88.

¹⁴⁹) SOMMERVOGEL, II. 1674.

¹⁵⁰) Le samedi 9 septembre c.-à-d. la veille de l'affichage de la bulle à Rome (cf. supra), jour du départ du courrier ordinaire, avec lequel la bulle serait officiellement envoyée à Louis XIV par l'ambassadeur d'un côté, et par le pape, via le nonce, de l'autre côté. De tout cela Daubenton était bien au courant; cf. supra son billet du 2 septembre. Le même 9 septembre, Daubenton adressa une lettre à Fénelon (cf. supra), où par prudence, mais mensongèrement, il antidata l'affichage (cf. supra). Le même 9 septembre, Daubenton envoya un courrier «secret» (cf. supra) en France, ce qui, sans doute, veut dire qu'il profita de la valise diplomatique (et gratuite), soit de l'ambassadeur, soit du cardinal secrétaire

Vos vœux sont enfin accomplis¹⁵¹)! Voilà le fameux livre des *Réflexions* de Quesnel sur le *Nouveau Testament* et tous ses écrits apologétiques réduits en poussière par les foudres que le Dieu du ciel a mises dans la main de son Vicaire en terre. Voilà le cardinal de Noailles et l'engeance quesneliste écrasée sous les pieds du plus grand Pontife qui ait paru sur la Chaire de Rome. Ces loups ravissants sous la peau d'agneau, ces maîtres du mensonge, ces séducteurs pleins d'artifice¹⁵²) sont aujourd'hui démasqués à la face de l'univers.

C'est au Parlement de Paris à rougir de son refus à recevoir le premier décret du 13 juillet 1708¹⁵³) qui condamnait en gros le livre janséniste et séditieux, et ce qui est plus intolérable, conforme à la version de Mons¹⁵⁴). Il est de la justice divine et du devoir du souverain Prince des Apôtres de faire boire jusqu'à la lie le calice de confusion à ces opiniâtres¹⁵⁵).

Quelle joie pour vous, Mon Révérend Père, et pour le prélat de votre voisinage¹⁵⁶). Je le dois féliciter ici de l'heureux succès que nous avons donné à son entreprise. Le petit diocèse où son grand

d'État. Par ce courrier secret, Daubenton communiqua des instructions et des exemplaires de la bulle; cf. supra et infra. La date troublante du 9 septembre (où Daubenton était supposé ne rien savoir encore de la bulle) a été corrigée indûment en 10 septembre dans la copie de la Sorbonne, ms. 768, f° 197-198. En vérité, tout faussaire aurait post-daté la lettre.

¹⁵¹) Cette phrase introductive prouve que, animés d'un même zèle antijanséniste, Daubenton et Croiset correspondaient déjà depuis longtemps («enfin») sur la bulle, point de mire de leurs désirs, et que dans ce but ils s'entraidèrent aussi; cf. supra et infra.

¹⁵²) Il s'agit des «épihètes propres» (dont Daubenton parle dans sa lettre du même jour à Fénelon) qui se rencontrent dans l'introduction de la bulle; cf. supra.

¹⁵³) Le Parlement de Paris s'était opposé à la publication du bref du 13 juillet 1708, condamnant les *Réflexions* de Quesnel; REUSCH, *Der Index*, II, 730.

¹⁵⁴) Le *Nouveau Testament*, dit de Mons, fut sévèrement condamné par un bref de Clément IX en 1668; cf. ibid., II, 668. Aussi bien le bref de 1708 que la bulle *Unigenitus* reprochent à Quesnel de s'être servi de ce *Nouveau Testament* de Mons. La bulle dit: «quod intolerabilis est, sacrum ipsum Novi Testamenti textum damnabiliter vitiatum comperimus et alteri dudum reprobatae versioni Gallicae Montensi in multis conformem...».

¹⁵⁵) En vain je cherche ici quelque vestige de charité chrétienne et de zèle apostolique.

¹⁵⁶) Il s'agit de Joseph-Ignace de Foresta de Colongue, évêque d'Apt (1696-1736), dans le voisinage d'Avignon. Natif de Marseille, il y fut vicaire général; le P. Croiset doit l'y avoir connu. Antijanséniste il prit deux fois de suite position dans l'affaire du cas de conscience (1703). Par une ordonnance du 15 octobre 1703, il interdit les *Réflexions morales* de Quesnel. Celui-ci répondit par un poignant *Mémoire touchant l'ordonnance publiée sous le nom de M. l'évêque d'Apt*. «Les amis de Quesnel disent que l'évêque d'Apt. interdit par cette réplique inattendue [l'évêque croyait Quesnel toujours incarcéré à Malines] n'osa rien répondre et que, l'année suivante, il aurait avoué à l'évêque de Marseille que son mandement était l'œuvre des jésuites»; *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, 1501; cf. LE ROY, passim. D'après d'Aguesseau, *Oeuvres*, VIII, 202, l'évêque eut, «auprès des jésuites et du roi même le mérite de la diligence, quoique dans la suite ce mérite ait été assez mal récompensé».

zèle a éclaté, devient en cette occasion le premier du royaume. Encore un coup, Mon Révérend Père, j'embrasse de tout mon cœur un si digne prélat. Je lui souhaite l'événement de notre Père Boutoas¹⁵⁷). Faites-lui part au plutôt d'une copie de cette bulle¹⁵⁸), et répandez-la promptement dans les diocèses circonvoisins, surtout à Arles, à Aix, à Marseille et à Toulon¹⁵⁹). Il est à propos qu'elle soit imprimée de tous côtés et que la voix générale que nos Pères vont former du royaume entier, ne laisse point aux plus vigoureux jansénistes le moment de respirer avant la publication qui doit les étouffer¹⁶⁰).

Vous concevez trop l'immensité des biens que doit produire ce nouveau décret [bulle] pour ne pas agir en conséquence. La doctrine de notre Société est à couvert d'insulte à l'avenir et celle de la Sorbonne est entièrement flétrie. Les docteurs de cette université qui ont embrassé notre parti sont à présent autorisés. Tout le reste ne saurait tenir¹⁶¹).

¹⁵⁷) Il s'agit de Jacques-Joseph Bontoux (ou *Bontous*), jésuite de la province de Lyon, en 1688 professeur de rhétorique à Aix, longtemps stationnaire à Embrun, poète occasionnellement antijanséniste, dramaturge (comme tel Daubenton le rencontra à Strasbourg en 1698). En 1711, il prononça à Aix, avec un énorme succès (cf. E. MÉCHIN, *Annales du collège royal Bourbon d'Aix*, Marseille, 1891-1892, II, 200) le discours funèbre du grand dauphin. En 1712, il collabora à Lyon à la grande mission prêchée par trente jésuites, de laquelle le succès fut signalé, via le père Assistant, au général de l'ordre; DELATTRE, II, 1541. Quant au P. Bontoux, s'agit-il d'un déplacement favorable ou de quelque reconnaissance reçue de la cour royale ou pontificale (à la suite de l'oraison funèbre d'Aix ou de la mission de Lyon)? Quant à l'évêque, son évêché étant devenu le «premier du royaume», Daubenton semble suggérer qu'il peut déjà ambitionner l'archevêché de Paris, qui sera bientôt vacant, de Noailles devant disparaître à la suite de la bulle.

¹⁵⁸) Daubenton envoie-t-il déjà le 9 septembre au P. Croiset des exemplaires à répandre? Il en expédia ce jour-là au P. Le Tellier; cf. supra.

¹⁵⁹) Ces diocèses circonvoisins devaient également être connus par Croiset et par Daubenton; cf. supra.

¹⁶⁰) Plus facile à exécuter, la publication privée pouvait, et selon Daubenton devait, devancer l'officielle. En fut-il ainsi? «La bulle est tout aussitôt imprimée en Avignon et reproduite par la *Gazette d'Aix*, et débitée en Provence. Tout cela contre les règles du royaume ...»; Paul ARDOIN, *Le jansénisme en Basse-Provence au XVIII^e s. La bulle Unigenitus dans les diocèses d'Aix, d'Arles, de Marseille, de Fréjus et de Toulon*, 1713-1789, 2 vol., Marseille, 1937; I, 78.

¹⁶¹) Daubenton entend : tous les universitaires qui jusqu'ici n'ont pas embrassé notre parti, ne sauront plus se maintenir. Ils devront recevoir le mûlinisme ou disparaître.

¹⁶²) La bulle était effectivement une importante diversion dans l'affaire si pénible, traitée à Rome depuis longtemps, concernant les rites chinois, avec toutes ses complications. Louis-Daniel le Compte, jésuite, recteur à Agen de 1712 à 1716, avait fait partie en 1685 de la *Mission française*, envoyée par Louis XIV en Chine. Il avait écrit deux livres: *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1696 (réimprimé souvent), et *Lettre à Mgr le Duc de Maine sur les cérémonies de la Chine*, s.l.n.d. (vers 1700), qui furent censurés le 1^{er}

Il n'y a encore qu'un simple avantage de diversion pour les affaires de la Chine. La 41^e et 42^e proposition n'est pas moins qu'une censure de la Censure que la cabale de 1700 osa faire à Paris du P. Le Comte¹⁶²). Et parmi les 101 erreurs qui viennent d'être condamnées, vous remarquerez bien d'autres modifications en faveur de nos sentiments. Il faut pour le coup que les jansénistes se rendent, ou qu'ils deviennent nos défenseurs, puisque le pape voit certainement bien mieux par lui-même leurs propres erreurs que ce qui se passe à la Chine. En un mot nous gagnerons de toutes parts.

Je puis dire ici que Richelieu n'enchaîna pas si bien les ennemis de la France que nous lions aujourd'hui son Clergé.

Notre victoire est plus complète que nos ennemis ne le sauraient croire. Voilà Nicole, Sacy, Le Tourneux, Thiers, Thomassin, Tillemont, Fleuri, même Baillet¹⁶³) et tant d'autres censurés par cette bulle. Et nous verrons bientôt tous les livres jansénistes mis au feu¹⁶⁴), tout comme Quesnel, si le zèle que nous avons soin d'inspirer à Clément XI depuis 1702¹⁶⁵), dure encore quelques années. Recommandez aux saintes âmes de notre direction d'en demander à Dieu l'accroissement. Il est encore très sûr que par le quesnelisme nous irons beaucoup plus loin que par le jansénisme. Il est cependant bon de n'avancer que par degrés.

Prenez, s'il vous plaît garde, Mon Révérend Père, que dans la composition de vos livres, vous n'approchiez pas quelquefois des expressions notées par la nouvelle bulle¹⁶⁶). L'avis n'est pas à

juillet 1700 par la faculté de théologie de Paris; voir SOMMERVOGEL, II, 1357-1358; DELATTRE, passim. Les propositions 41-42 condamnées par la bulle *Unigenitus* se rapprochaient du cas des rites chinois; 41: «Toute connaissance de Dieu, même naturelle, même dans les philosophes payens, ne peut venir que de Dieu; sans la grâce elle ne produit qu'orgueil ...»; 42: «Il n'y a que la grâce de Jésus-Christ qui rende l'homme propre au sacrifice de la foi ...». On le voit, déjà le 9 septembre, lorsque la bulle n'était pas encore affichée, Daubenton en connaissait de près le contenu.

¹⁶³) Pierre Nicole, Isaac Le Maistre de Sacy, Nicolas Le Tourneur, Jean-Baptiste Thiers, Louis Thomassin, Sébastien Le Nain de Tillemont, Claude Fleury, Adrien Baillet sont tous des personnages assez connus, mais pas également jansénistes. Le Tourneur, confesseur de Port-Royal († 1686), auteur ascétique, devait assez intriguer le P. Croiset à cause de son ouvrage *L'année chrétienne*, 12 vol. in-12^e, 1685; il était lui-même en train d'éditer des volumes sous un titre semblable. Cf. infra.

¹⁶⁴) Avec ses collaborateurs romains, Daubenton s'attendait donc à ce que l'*Unigenitus*, à l'exemple des autres bulles antijansénistes, fût suivie d'une longue liste de livres jansénistes condamnés. Probablement les difficultés qui allaient surgir en France auront-elles empêché la réalisation du projet.

¹⁶⁵) A côté de cette date, vraiment incompréhensible aux non-initiés, le ms. 768 de la Sorbonne note (f^o 197-198): «faute de la copie qu'on a eue». Salgues (p. 221) omet le passage sans en avertir. En effet, quel faussaire aurait pu savoir que déjà en 1702, lors de son long séjour à Naples, Daubenton avait contacté le pape? Cf. supra.

¹⁶⁶) La bulle condamnait, en effet, des propositions qui touchaient de près l'exégèse, la théologie, l'ascèse les plus courantes. De la sorte les auteurs de spiritualité, tels que Croiset, devaient être sur leurs gardes pour éviter les nouveaux écueils créés par la bulle.

négliger, après que je vous aurai dit que nous allons le suivre dans la traduction des *Homélies* de Sa Sainteté. Et si vous êtes par hasard dans le cas, n'oubliez pas de le coucher dans l'*errata* des volumes qui suivent¹⁶⁷). Car quoique nous ayons pris d'aussi justes mesures, il est néanmoins bon d'ôter aux jansénistes la récrimination pareille à celle qu'ils ont fait voir par le prétendu jugement de l'université d'Angers¹⁶⁸).

Soyez surtout attentif qu'en insinuant nos opinions, vous ne donniez prise au Parlement¹⁶⁹). Le temps de prêcher sur les toits n'est pas encore venu.

Nous écrivons au R.P. Le Tellier de choisir des Pères propres à composer des livres de dévotion qui puissent remplacer ceux que nous avons à faire condamner. Il faut que le public voie que nous ne sommes pas ennemis de la piété. Les libraires se verront par-là dédommagés. Nos prédicateurs ont aussi de nouveaux avis¹⁷⁰). Si

¹⁶⁷) Dès 1700, on avait commencé à publier au fur et à mesure de leur récitation les *Homélies* de Clément XI. Les jésuites de France prirent part à cette entreprise en les traduisant et les publiant, soit à part, soit dans les *Mémoires de Trévoux*. On a attribué ces éditions au P. Le Tellier; SOMMERVOGEL, VII, 1915-1916. Notre document semble suggérer que Daubenton et Croiset y contribuèrent. La *Lettre d'un évêque de France à Monseigneur le cardinal Fabroni sur la constitution Unigenitus*, Rome, 1714, p. 8sv, reproche effectivement à ces homilies de contrarier la bulle *Unigenitus*. Cf. L. MEZZADRI, *Fra giansenisti e antigiansenisti*. Vincent de Paul, Florence, 1977, 131-132.

¹⁶⁸) Le prétendu jugement de l'université d'Angers. D'après la copie de la Bibliothèque nationale de Paris, Fonds français, ms. 19700, f° 50-51, il faut lire: ... université d'Anières; il s'agit donc d'une allusion à l'ouvrage burlesque anonyme: *Relation des assemblées extraordinaires de la Faculté de théologie d'Anières établie dans la ville d'Anopolis, entre les diocèses de Luçon et de La Rochelle, contre le jansénisme, avec une censure portée contre plusieurs livres pernicieux et infectés du poison d'hérésie*, s.l., 1712; ouvrage attribué à Germain du Puy, archidiacre et théologal de Luçon, sous l'évêque Henri de Barillon (1672-1699); cf. J.A.G. TANS, *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas*, Groningue-Paris, 1960; 417. Mais il est vrai, dans le monde janséniste la Faculté de théologie d'Angers passait depuis 1676 (lorsqu'elle s'opposa au formulaire trop coulant de Henri Arnould, évêque d'Angers) pour «la plus ignorante qui fût dans le monde chrétien»; cf. [C. CLÉMENTET], *Lettres d'Eusèbe Philatète à M. François Morénas*, Liège, 1753; cf. WILLAERT, n° 10797. L'éditeur de la lettre du P. Daubenton a pris la liberté de procéder à une identification.

¹⁶⁹) De tendance gallicane, le Parlement de Paris avait coutume de surveiller de très près les doctrines ultramontaines des jésuites. En 1713, il se tenait particulièrement au qui-vive à cause d'un livre (*Historia Societatis Jesu, pars quinta*, Rome 1710; cf. SOMMERVOGEL, IV, 852-855) de Joseph de Jouvancy, jésuite français vivant à Rome à côté du P. Daubenton. Le Parlement venait de supprimer ce livre par des arrêts du 22 février et du 24 mars 1713. Daubenton était tenu au courant, comme Fénelon l'était aussi; cf. FÉNELON, *Correspondance*, VIII, 134-138.

¹⁷⁰) Le 14 juin, lors de la bulle *Cum occasione*, Goswin Nickel, général des jésuites, avait aussi dû donner des directives; p.e. «absit imprimis a nostrorum dictis omnis umbra iactantiae»; CEYSSENS, *La première bulle*, II, 518; cf. Fortuné de MONTÉZON, *Mémoire*, dans SAINT-BEUVE, *Port-Royal*, édition de la Pléiade, I, 953.

vous connaissez quelque sujet capable d'être associé à votre travail, Notre Révérend Père [Général] vous l'accordera¹⁷¹). J'ai à vous dire encore d'éviter autant que vous le pourrez d'être plagiaire, surtout à l'égard de ce que nos ennemis peuvent avoir dit de bon.

Le Testament du P. Lallemand¹⁷²) est merveilleux; le style en vaut mieux que celui de ces nouveaux disciples de saint Augustin. Il y a des ordres de ne pas mettre parmi ses approbateurs¹⁷³) les évêques d'Apt et de Gap, Malissoles¹⁷⁴), et de ne pas énoncer à la tête qu'il se vend chez la veuve Brébien à Marseille¹⁷⁵).

Vous auriez pour de bonnes raisons bien fait que la première édition [le premier volume] de votre *Année chrétienne*¹⁷⁶) eût paru

¹⁷¹) Etant assistant général, Daubenton pouvait exercer son influence sur le général. Vraisemblablement, il attendait du P. Croiset une si généreuse collaboration qu'un aide ne lui serait pas de trop.

¹⁷²) Les *Réflexions morales avec des notes sur le Nouveau Testament* du P. Jacques-Philippe Lallemand, d'abord en quatre, plus tard en douze volumes, étaient prêtes, mais pas encore publiées; elles ne parurent qu'à la mi-octobre 1713; HILLENAAR, 285. Quel faussaire aurait pu connaître de si près, à Rome, des livres qui n'avaient pas encore paru à Paris? Pour éviter les difficultés avec l'archevêque de Noailles, l'auteur aurait préféré trouver un éditeur «en province». Mais après la bulle, il n'y avait plus aucune raison d'épargner le prélat; FÉNELON, VIII, 132. Fénelon, de son côté fit des difficultés pour donner son approbation au livre, et s'opposa à sa parution à Valenciennes, une ville de son archidiocèse. Sommervogel place l'édition à Paris, mais d'après Hillenaar, 285, «le livre porterait finalement le nom d'un libraire marseillais», affirmation dont je n'ai trouvé aucune confirmation.

¹⁷³) L'édition de Liège 1793, que j'ai sous la main, porte les approbations (toutes datées d'avant la bulle) de quelque 25 évêques, mais non pas celles des évêques d'Apt et de Gap, peu désirables parce que ces prélats étaient connus comme des adversaires acharnés de Quesnel et de Noailles. Le 17 septembre 1713, avant d'avoir vu la bulle, Malissoles assura le pape: «Je recevrai la vérité de votre bouche avec ... la même soumission que si elle sortait de la bouche même du Seigneur»; LE ROY, 439.

¹⁷⁴) François Berger de Malissoles (son nom semble bien avoir été interpolé dans le texte) fut évêque de Gap de 1706 à 1738; *Hierarchia*, V, 405. Dans l'affaire de Quesnel «il se fourrait (en 1711) comme un diable en miracles», écrit Saint-Simon, VI, 184. Son démêlé avec de Noailles «remplit tout le manuscrit 2651 de la Bibliothèque de l'Arsenal»; LE ROY, 341. Daubenton était en relations épistolaires avec cet évêque. Celui-ci écrivit le 16 septembre 1713 [1714] une lettre à laquelle Daubenton répondit le 18 novembre: «Mardi passé [le 10] le paquet que Votre Grandeur m'a fait l'honneur de m'adresser, fut présenté au pape qui le reçut d'une manière fort gracieuse. Sa Sainteté fit connaître par des expressions très obligeantes l'estime et la considération particulière qu'il a pour Votre Grandeur. Elle témoigne être fâchée que vous n'étiez pas de l'assemblée qui se tient à Paris. Je vous supplie, Monseigneur, de ne dire à qui que ce soit, que j'aie eu l'honneur de présenter le paquet au pape. Il ne convient pas à votre intérêt même qu'il paraisse que j'entre en aucune manière dans l'affaire dont il est question. Je ne laisserai pas de vous rendre tous les services qui dépendront de moi et de marquer en toute occasion la très profonde considération avec laquelle j'ai l'honneur d'être ...; Chantilly, Les Fontaines, fonds Brotier, vol. 14.

¹⁷⁵) L'imprimeur marseillais Henri Brébion servait déjà les jésuites en 1686; ses descendants le feront encore durant de longues années; SOMMERVOGEL, V, 609-611.

¹⁷⁶) Cet ouvrage (plus tard 12 petits volumes) intitulé *Exercices de piété pour tous les*

de l'impression de Paris. Tâchez d'avoir des approbations ou des lettres équivalentes de quelques évêques que vous ferez paraître.

Voilà le département d'Aix fort à portée de surveiller à la Solitude oratorienne de Notre-Dame des Anges et d'avancer notre Padouane de Marseille¹⁷⁷).

Il ne vous sera pas difficile d'entretenir cette dernière ville sur le pied que vous l'avez heureusement mise pendant votre rectorat¹⁷⁸). Nos affaires sont en assez bon train. Le P. Bagol¹⁷⁹) et le P. Millet¹⁸⁰) ont écrit qu'ils y avanceraient plus promptement notre projet d'un noviciat et d'un séminaire, si nous avions auprès de l'évêque un sujet plus vigoureux que le P. La Fare¹⁸¹). N'est-il pas étrange, en effet, que dans des conjonctures si favorables, cette Maison du saint Sacrement¹⁸²) subsiste encore, et que même les écoles publiques restent entre les mains des ecclésiastiques¹⁸³)

jours de l'année, commença à paraître à Lyon à partir de 1712; le second volume parut en 1713; SOMMERVOGEL, II, 1674; cf. DELATTRE, II, 1545.

¹⁷⁷) Puisque Croiset venait d'être nommé (par le général) supérieur d'Aix et qu'il se préparait à entrer en fonction le 26 octobre 1713, il allait être à même, dans son nouveau «département», d'exercer son influence à Marseille, sa ville natale et le théâtre de ses premières activités, et notamment d'y surveiller la maison de retraites des oratoriens, Notre Dame des Anges (située au diocèse d'Aix); il serait en outre en état «d'avancer notre Padouane», c.-à-d. «une belle propriété de rapport, aux «Ayglades», acquise en 1637 par la maison Saint-Jacques, où Croiset avait dirigé la congrégation «des nobles»; DELATTRE, III, 69.

¹⁷⁸) La maison Sainte-Croix, n'étant pas un collège, le supérieur ne s'appelait pas, en rigueur des termes, *recteur*. La seule chose qui comptait pour Daubenton, était que le «supériorat» (1704-1707) de Croiset avait été très fructueux et qu'il devait continuer de porter ses fruits.

¹⁷⁹) Jérôme Bayol, qui bientôt (Daubenton devait déjà le savoir) va devenir supérieur de la résidence Saint-Jacques à Marseille (1713-1714); DELATTRE, III, 100; en 1711 il y était directeur des exercices spirituels; *ibid.*, III, 72.

¹⁸⁰) Claude-François Milley (1668-1720) fut un auteur ascétique connu; cf. Jean BRÉMOND, *Le courant mystique au XVIII^e s.; l'abandon dans les lettres du P. Milley*, Paris, 1943. Il enseigna à Lyon et à Aix, habita à Marseille de 1710 à 1720, et continua dans cette dernière ville le travail que Croiset y avait commencé; cf. SOMMERVOGEL, V, 1099; DELATTRE, *passim*.

¹⁸¹) Hyacinthe de la Fare, S.J., natif de Carpentras, professeur de philosophie et de théologie, fut à Marseille supérieur de Saint-Jacques (1705-1710) et de Sainte-Croix (1710 au 29 octobre 1713). En écrivant sa lettre du 9 septembre 1713 l'assistant général devait déjà avoir en main l'ordre de déplacement du supérieur trop faible de Sainte-Croix; cf. *infra*; DELATTRE, III, 100-101, et *passim*. — En 1705, supérieur de Saint-Jacques, le P. de la Fare travailla avec le P. Croiset, supérieur de Sainte-Croix, pour faire réserver à l'université d'Aix deux chaires de théologie aux jésuites; «nos ennemis triomphèrent», mais la lutte continua au moins jusqu'en 1715; cf. Ed. MÉCHIN, *Annales du Collège royal Bourbon à Aix, Marseille, 1890-1892*, II, 171-177 et *passim*.

¹⁸²) L'éditeur donne cette identification: «Aux Missionnaires de Marseille»; c.-à-d. le séminaire des Prêtres du Saint-Sacrement ou de la Mission de Provence, que nous avons cité plus haut.

¹⁸³) L'éditeur fournit en note ce renseignement: «ils ont depuis été dépossédés de ces écoles».

depuis six ans que vous avez introduit les Frères du bon M. de la Salle dans la paroisse de saint Laurent¹⁸⁴). Il nous convient aujourd'hui de rendre service aux moines mendiants qui souhaitent d'être établis dans des chapelles rurales au territoire de Marseille. Continuez, Mon révérend Père, je suis charmé de l'estime que vous avez ici¹⁸⁵).

Au reste, ce n'est pas sans beaucoup de peine, je vous assure, que nous avons eu la bulle qui nous met en si beau champ de moisson. Vous en jugerez par la copie d'une autre, qui avait été ébauchée sur les idées que [= de] quelques théologiens de la clique du prisonnier au Château saint-Ange¹⁸⁶). Quelle latinité dressaient-ils en comparaison de celle qu'on voit dans tous les brefs¹⁸⁷) qui ont paru!

Il a fallu employer une infinité de moyens. Nos Pères Vailly, Dire, Imperiali et Francolin¹⁸⁸) se sont donnés plus de mouvements pour

¹⁸⁴) La Maison de la Salle dans la paroisse de Saint-Laurent à Marseille dut son origine au P. Croiset. Dès 1704, les paroissiens pensaient ériger des écoles dans leur quartier populaire. Venant prêcher en 1705, le P. Croiset leur recommanda l'institut de Jean-Baptiste de la Salle (toujours vivant et en pleine activité) et il obtint lui-même l'approbation de l'évêque de Marseille qui se trouvait à Paris; cf. G. RIGAULT, *Histoire générale de l'institut des Frères des Ecoles chrétiennes*, Paris, 1937, I, 347-351.

¹⁸⁵) Sans doute Daubenton a-t-il été l'instrument de l'estime dont Croiset jouissait à Rome, en s'y faisant le distributeur de ses écrits.

¹⁸⁶) Le prisonnier du Château Saint-Ange n'est autre que ce Louis Maille que Daubenton avait fait enfermer en 1710, cf. supra. «Sa clique», ce sont les jansénistes, les augustinien, les thomistes, en un mot les adversaires du molinisme. La copie de la bulle «toute différente, ébauchée sur les idées de quelques théologiens»: c'est, je suppose, ce projet de bulle qui avait été préparé vers la fin des *Congregationes de auxiliis*, et dont Pierre Lombart, un des membres de ces congrégations, était le rédacteur. Le dominicain Jacques-Hyacinthe Serry l'avait éditée dans son *Historia congregationum de auxiliis*, Louvain, 1700, appendix, 213-243. Ce n'était pas la «latinité si différente» de ces deux bulles et les autres «brefs», c.-à-d. bulles contre le jansénisme, qui intéressait Daubenton, mais leur contenu; la première, un simple projet, condamnait inefficacement des propositions molinistes; la seconde, document authentique et efficace, condamnait des propositions jansénistes, augustinien et thomistes, et vraisemblablement, dans l'optique de Daubenton, elle ne laissait survivre que le molinisme. La bulle en projet de 1607 conservait son actualité en 1713 à la suite de la grandiose controverse entre le dominicain Jacques-Hyacinthe Serry et le jésuite Liévin De Meyere, dont les gros volumes documentés sur les *Congregationes de auxiliis* se succédèrent de 1700 à 1745. Barthélémy Germon S.J. (1679-1718) intervint aussi dans cette controverse avec trois livres (1698-1702); cf. SOMMERVOGEL, III, 1352. On peut croire que Daubenton, à Rome, donna une aide efficace aux défenseurs du molinisme. Le passage de la *Leître* que nous commentons ici a semblé insoluble à Ardoin, *Le Jansénisme en Basse-Provence*, I, 75.

¹⁸⁷) C'est-à-dire, toutes les bulles lancées contre le jansénisme.

¹⁸⁸) Dans ces noms assez déformés, (spécialité du P. Daubenton; cf. supra), on reconnaît facilement les collègues de Daubenton à Rome, c.-à-d. les assistants généraux André Waibl, Michel Diaz, Vincent Imperiali; cf. plus haut; plein du zèle seyant à un assistant, chacun travaillait sans doute parmi ses compatriotes de Rome, d'expression allemande, portugaise, espagnole, italienne. Balthasar Francolini (1650-1709), professeur au *Collegio Romano*, fut un des principaux polémistes romains hostiles aux jansénistes; cf.

donner un bon tour à cette affaire qu'il n'en a fallu pour porter Alexandre VIII à excommunier la France¹⁸⁹).

C'a été un autre embarras de soutenir nos sentiments d'une manière que le Parlement de Paris ne trouvât pas d'abord sujet de s'opposer à la réception¹⁹⁰). Nous en sommes heureusement venus à bout, comme vous le connaîtrez sur les articles de l'excommunication¹⁹¹). L'erreur des opinions gallicanes se trouve prudemment condamnée par les termes particuliers contre le livre en général¹⁹²). Voilà encore Jouvenci vengé pour la doctrine¹⁹³), et vous pourrez accorder aux royalistes de Provence que notre *Histoire* a été un peu trop sincère.

La Cour de Rome doit beaucoup en cette rencontre aux mémoires que nous avons reçus du P. Le Tellier¹⁹⁴). Celui qui est coté au nom de M. de Fréjus¹⁹⁵) a paru des plus efficaces pour surmonter cette difficulté qui faisait l'espoir des jansénistes de France.

R.G. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano*, Rome, 1954, 226; SOMMERVOGEL, III, 939-945. Daubenton aura pu s'entretenir avec lui jusqu'en 1709. Francolini aura pu collaborer au bref de 1708, mais non plus directement à la bulle *Unigenitus*.

¹⁸⁹) La congrégation de la Régale et les congrégations sur les Affaires de France travaillèrent beaucoup, sous la poussée ultramontaine d'hommes comme Favoriti et Casoni, pour en venir à une excommunication de Louis XIV. De fait, en 1687, Louis XIV avait été réellement excommunié, mais pour cause, cette mesure avait été tenue très secrète, tant à Rome qu'à Paris; voir M. DUBRUEL, *L'excommunication de Louis XIV (16-18 novembre 1687)*, dans *Etudes*, 137 (1913) 608-637.

¹⁹⁰) Daubenton trahit ici clairement qu'il collabora à la rédaction de la bulle, dont normalement il ne pouvait encore avoir aucune connaissance. On s'étonne de sa confiance dans le succès futur de son travail.

¹⁹¹) Voir les propositions 100-102; entre autres celle-ci: «La crainte d'une excommunication injuste ne doit jamais nous empêcher de faire notre devoir ... C'est imiter Saint-Paul que de souffrir en paix l'excommunication et l'anathème injuste ...».

¹⁹²) Daubenton fait allusion aux paragraphes qui, dans la bulle, précèdent et suivent la liste des propositions. La bulle relève avec une intention évidente que les évêques de France, reconnaissant son autorité suprême, ont demandé au pape de se prononcer sur les erreurs de Quesnel.

¹⁹³) L'ultramontanisme de Jouvancy (cf. supra), flétri par les décrets du Parlement de Paris en date des 22 février et 24 mars 1713, (cf. FÉNELON, VIII, 130-137), vient, d'après Daubenton, d'être justifié par la bulle. Croiset doit faire savoir cette bonne nouvelle «aux royalistes» (gallicans, richéristes, régalistes) de la Provence. *L'Historia Societatis Jesu* n'a à se reprocher que sa sincérité catholique. En 1722, elle sera censurée à Rome, «donec corrigatur», pour des raisons relatives aux rites chinois; SOMMERVOGEL, IV, 853. REUSCH, *Der Index*, II, 772-773.

¹⁹⁴) La part prise par le confesseur dans l'obtention de la bulle, assez connue par ailleurs, est ici pleinement confirmée.

¹⁹⁵) Parmi les mémoires envoyés par Le Tellier, il y en avait un qui était seulement coté (marqué) du nom de l'évêque de Fréjus, c.-à-d. de André-Hercule de Fleury, le futur cardinal et premier ministre. Le Tellier l'avait pourvu en 1699 de ce petit évêché, mais le bénéficiaire en était si peu content qu'il signait ses mandements par cette formule peu flatteuse pour son bienfaiteur: «par l'indignation divine évêque de Fréjus»; LE ROY, *Correspondance de Quesnel*, II, 28. Le Tellier a donc fait signer par cet évêque ambitieux —

Nous ne doutons pas que les évêques qui ont agi dans cette affaire¹⁹⁶) ne prennent un nouvel essor, que leur gloire ne soit enviée de ceux qui restent neutres et que la Cour ne mande d'abord au Parlement, au Clergé, de procéder promptement à la publication dans tout le royaume. Le pape l'attend. L'habile cardinal Gualterio a ses ordres¹⁹⁷). Nous ne voyons nulle apparence que ceux qui ont du Quesnel à la Cour voulussent hésiter de se faire mettre au catalogue des indignes au cardinalat, ou du moins dans la liste de ceux que le P. Le Tellier trouve trop faibles pour l'archevêché¹⁹⁸).

vraisemblablement par l'entremise de Croiset, son voisin, — un mémoire assurant le pape que sa future bulle ne connaîtrait pas de difficultés en France, surtout de la part du Parlement. Quant aux lettres que les évêques eurent seulement à signer, voir un exemple l'épatant dans LE ROY, 354-355; SAINT-SIMON, VI, 184: «Les lettres des évêques au roi (étaient) prêtes à pleuvoir, parce qu'il fallut du temps à Saint-Louis pour composer le même thème en tant de façons différentes, envoyer dans les diocèses et obtenir la signature et l'envoi». Daubenton connaissait personnellement cet évêque qui, en 1702, avait reçu dans son palais Philippe V, roi d'Espagne, et son confesseur, lorsque, au terme du voyage d'heureuse entrée dans les possessions espagnoles en Italie, ils rentraient chez eux; voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVII, 477. Il est assez probable que Daubenton profita de l'occasion pour empreindre l'évêque des mêmes bons sentiments qu'à Rome il venait d'inculquer au pape Clément XI; cf. supra; infra, note 165. La prévôté de Pignans, qu'en 1709 il fit supprimer par une bulle pontificale, était située dans le diocèse de Fréjus. Remarquez les mots: «l'heureux succès que nous avons donné à son entreprise»; Daubenton et lui ont-ils mené une action conjointe à Fréjus dès 1703, date de la suppression de la prévôté?

¹⁹⁶) Daubenton pense sans doute aux évêques de Cambrai, de Luçon, de la Rochelle, de Meaux, de Fréjus ... Daubenton et Croiset les connaissaient assez!

¹⁹⁷) Philippe-Antoine Gualterio avait été nonce à Paris de 1700 à 1706 et y avait gagné les bonnes grâces de Louis XIV, qui depuis, l'avait gratifié de riches abbayes et l'avait prié, à son départ, de revenir tous les cinq ans pour une visite. Or, c'est ce qu'il avait fait en l'été 1713. Saint-Simon (VI, 424) écrit: «Assez oisif à Rome, il voulut venir voir le roi et ses amis ... et il arriva à la mi-juin à Paris et tout de suite à la cour ... Il fut de tous les Marlys ... il fut du voyage à Fontainebleau, très bien logé, et il y prit congé du roi et de ses amis au commencement d'octobre» ... A proprement parler, Gualterio ne fit pas un voyage d'agrément, au gré des circonstances et de ses convenances personnelles. Il avait reçu des instructions relatives à la publication de la future bulle, et précisément au moment où celle-ci arriva à Fontainebleau, le cardinal s'y trouvait aussi et y avait, selon ses instructions, préparé le terrain et le climat. En somme, il s'agissait d'une légation déguisée, entreprise en pleine entente avec le confesseur Le Tellier. En effet, le P. Lallemand, aide du confesseur, écrivit le 20 mai 1713, dans un langage secret, à Fénelon: «Le cardinal Gualteri a fait louer pour aujourd'hui un appartement à l'hôtel de la Reine Marguerite. On a beau raisonner sur ce voyage; on n'y voit goutte; il ne paraît pas être du goût de beaucoup de gens», FÉNELON, VIII, 148. Et le 23 mai suivant: «on attend toujours le cardinal Gualteri. On ne doute plus à la cour que ce soit la maison de Noailles qui n'ait donné le branle à ce voyage»; ibid. 166. Le 7 mars 1713, invité par Le Tellier, le P. Timothée de la Flèche part également de Rome à Paris, chargé d'une mission secrète en faveur de la bulle imminente; cf. UBALD d'Alençon, *Mémoires*, 65 sv., 15-154.

¹⁹⁸) Les prélats qui, à la cour, tiennent secrètement pour Noailles et Quesnel, se garderont bien de se faire exclure des promotions futures en manifestant leurs sentiments à

Les instructions que nous envoyons à ce sujet sont assez précises ; elles ne manqueront pas de faire impression sur l'esprit de ceux qui sont plus en passe d'aspirer aux avancements ; et le paquet que nous allons expédier dans 4 ou 5 jours fournira [des moyens ; cf. édition Salgues] contre tous les obstacles imaginables¹⁹⁹). Il y aura des ordres particuliers pour la province où vous êtes²⁰⁰).

Enfin, sur le pied où les choses sont disposées en France, et dans les conjonctures de la guerre qui continue, nous n'avons pas lieu de douter que la bulle ne soit reçue. Et quand il y aurait par hasard quelque contestation ou délai sur ce sujet, nous ne perdriions jamais rien. Toute l'Europe ne nous sera pas moins obligée de ce que nous venons de faire pour la préserver de nouveautés pernicieuses. La division des évêques ne nous sert pas seulement auprès du peuple de France, mais encore en Espagne et en Italie ; et l'opposition, tout comme l'acceptation, nous fournira de nouvelles preuves pour confirmer la vérité de ce que nous avons dit jusqu'aujourd'hui des erreurs dont l'Église gallicane est infectée.

Vous comprenez bien, Mon Révérend Père, que nous attendons incessamment de vos nouvelles. Je suis avec une entière estime, Mon Révérend Père, votre très humble et très obéissant serviteur d'Aubenton, assistant général».

Le janséniste de l'entourage de Noailles qui publia la *lettre* en 1726 se permit cette réflexion finale : «... C'est un général qui écrit le lendemain d'une grande victoire, qui date [sa lettre] du champ de bataille, qui croit qu'il ne reste qu'à recueillir les fruits durables d'une victoire longtemps attendue et qui a coûté bien des veilles, des travaux et des sueurs. Est-il étonnant que dans de pareilles circonstances le P. Daubenton n'ait pu retenir son cœur, que sa joie le trahisse, que la nature parle, que son secret lui échappe ? Mais pourquoi son secret lui échappe ? Il écrivait à un membre de la Société dont il se tenait absolument sûr et ne pensait pas que la lettre dût jamais être produite au grand jour».

Voilà donc un document à reverser au dossier de l'origine romaine de la bulle *Unigenitus*. Il y est à sa place, car il est authentique et surtout important, puisqu'il nous renseigne sur les questions : par qui, par quels moyens, dans quel but, la bulle fut obtenue, pour ne pas dire extorquée. Si peut-être les jansénistes n'eurent pas entièrement raison de le publier

l'occasion de la bulle. Indirectement Daubenton fait entendre que Noailles sera «décardinisé» et privé de son archevêché, dont le confesseur disposera bientôt.

¹⁹⁹) Daubenton fera parvenir des instructions précises au sujet des promotions futures. Envisage-t-il l'imposition d'un nouveau serment antijanséniste ?

²⁰⁰) Daubenton semble promettre des directives spéciales pour les territoires pontificaux d'Avignon et du comtat Venaissin.

pour leur défense, les antijansénistes, voulant cacher leur honte, eurent certainement tort de le nier, en recourant même au mensonge et à l'outrage provoquant. Je cite Louis Patouillet (1699-1779), confrère de Daubenton, qui ose écrire dans son *Dictionnaire des livres jansénistes* (Anvers = Lyon, 1755), II, 522 :

«On peut juger par ces traits [les publications répétées de la *Lettre*] combien la calomnie est un fond inépuisable pour les hérétiques. Mais quels hommes que ceux qui, de sens froid, fabriquent ainsi ... des *Lettres du P. Daubenton*, et qui ensuite inondent le public, en s'écriant d'un ton hypocrite, qu'ils ne cherchent que la vérité et la charité! Quelle horreur ne mérite pas une secte qui enfante de tels monstres»? Je répète le défi des *Mémoires de Trévoux*, 1726, p. 1470-1471): que les jansénistes «produisent l'original ... S'ils étaient en état d'y faire face, ils demeureront duement convaincus d'une insigne fourberie ...».

A défaut de l'original, une copie fidèle peut suffire.

Nous n'allons pas revenir sur les détails renversants de cette lettre, monument vraiment «monstre» de l'antijansénisme, jetant sa lumière crue non seulement sur l'histoire de la bulle *Unigenitus*, mais éclairant également tout le déroulement du jansénisme, depuis le début jusqu'au déclin. Oui, il faut chercher sincèrement la «vérité» dans l'histoire, tout en réservant un brin de «charité» envers les victimes d'une histoire falsifiée.

Pour ma part, j'incline à croire ce que les historiens jansénistes ou jansénisants ont, de leur côté, écrit depuis deux siècles: c'est le P. Daubenton qui, avec les siens, surtout le cardinal Fabroni, malgré la forte résistance du bon sens romain, a extorqué de ce bon pape, naïf et faible, que fut Clément XI, la bulle *Unigenitus*, si irréaliste qu'aussitôt elle gêna même le pape dans ses homélies et les jésuites dans leurs livres de piété!

Cette conclusion, si brutale qu'elle soit, se trouve confirmée par Daubenton lui-même qui, moins d'un an après la bulle dont il se promettait monts et merveilles, devient le témoin du repentir pontifical. Le 20 février 1714, il écrit au cardinal de Rohan ce chiffre:

«... Il me revient de bonne part que le pape est fort affligé des difficultés qu'il voit qu'on a en France sur la bulle, quoiqu'il n'en marque rien extérieurement; et dans le public il s'est plaint à quelqu'un du cardinal Fabroni qui a été cause qu'on mit dans la bulle une si grande quantité de propositions. Le pape ayant été quant à lui-même d'avis de n'en mettre que les principales et les plus

claires. On m'a dit même que ledit cardinal Fabroni ayant été à son audience, et ayant voulu parler de cette affaire, le pape lui avait reproché qu'il était la cause de tous les dégoûts qu'il souffrait...»²⁰¹).

De quelle bouche Daubenton entendit-il ces reproches, si ce n'est de celle du pape lui-même, dont il était le confident depuis si longtemps? Mais ce pape, conscient de l'origine de sa bulle, ne fit-il pas partager ses reproches au cardinal Fabroni, par le collaborateur si efficace de celui-ci? Daubenton sait dissimuler. Peut-être le pape aussi, surtout depuis que la mauvaise tournure de sa bulle en France, rendait l'assistant plus indispensable que jamais.

En terminant, pour revenir à la lettre de Daubenton au P. Croiset, je tiens à faire remarquer que celle-ci me confirme puissamment dans ma conviction déjà ancienne: pour comprendre le jansénisme, il faut découvrir l'antijansénisme.

LUCIEN CEYSSENS

APPENDICES

1. *Le déroulement de l'examen des 155 propositions de Quesnel*

Le P. Daubenton est revenu deux fois sur ce déroulement; d'abord dans une lettre adressée à Fénelon le 16 septembre 1713 (premier courrier après l'affichage [le 10] de la bulle à Rome); ensuite, vers la même époque, dans de brefs «Eclaircissements» destinés à l'évêque de Meaux, Henri Thiard de Bissy, bientôt cardinal.

1° *La lettre du 16 septembre 1713:*

«... Jamais peut-être aucun livre n'a été examiné ni plus longtemps, ni avec plus de précaution. On a employé à cet examen, pendant près de trois ans, les plus habiles théologiens de Rome, tirés de toutes les écoles les plus fameuses: M. Le Drou, de l'école de saint Augustin; le maître du Sacré Palais et le secrétaire de l'indice, tous deux de l'école des thomistes; les pères Palermo et Santelia, de l'école des scotistes; le P. Alfaro, théologien du pape, de l'école des jésuites;

²⁰¹) Chantilly, Les Fontaines, fonds Brotier, t. 13, f° 161. Le manuscrit 137 du Fondo Albani (cf. Catalogo 143, p. 288), contient 24 lettres de Daubenton au pape et à d'autres personnes de la curie romaine, mais malheureusement pour nous, elles datent de 1714 lorsque la nouvelle bulle commençait déjà à rencontrer de graves difficultés.

Mgr Tedeschi, bénédictin, évêque de Lipari, de l'école de saint Anselme; M. Castelli, de la mission et le P. Tevoni [Teroni], barnabite, nommé à un évêché²⁰²). Après dix-sept conférences de quatre à cinq heures tenues entre ces théologiens, en présence des cardinaux Ferrari et Fabroni, on a examiné les propositions en présence du pape et de neuf cardinaux du Saint-Office dans vingt-trois congrégations, où se sont trouvés, outre les théologiens dont on a parlé, tous les consultants du Saint-Office, savoir l'assesseur du Saint-Office²⁰³); le commissaire du Saint-office, dominicain²⁰⁴); le général des dominicains²⁰⁵), et plusieurs prélats. Dans ces congrégations on commençait par examiner si la proposition latine était fidèlement traduite du français, puis on examinait le sens et la qualité de la proposition. Il n'y a aucune proposition qui n'ait coûté au pape trois ou quatre heures d'étude particulière ...»²⁰⁶).

2. *Éclaircissements*²⁰⁷) sur la manière dont on a examiné le livre du P. Quesnel envoyés à M. l'évêque de Meaux

1. Il y a plus de trois ans qu'on a commencé à extraire les mauvaises propositions du livre. On s'est servi pour cela secrètement des personnes les plus habiles de Rome.

2. Les propositions étant extraites, on les a examinées chacune en particulier pendant près de 18 mois en présence de Messieurs les cardinaux Ferrari²⁰⁸) et Fabroni; le premier présidait à cet examen. Les examinateurs ont été tirés de toutes les plus fameuses écoles qui sont dans l'Église, savoir Monseigneur Ledrou, sacristain du pape, de l'école de saint Augustin; le P. Sellery, maître du Sacré Palais, et

²⁰²) Voici une identification sommaire de ces personnages: Pierre-Lambert Ledrou, augustin belge, sacriste du pape, évêque titulaire de Porphyre; Grégoire Sellery, dominicain, maître du Sacré Palais; Augustin Pipia, dominicain, secrétaire de l'Index; Jean Antoine Sessa, dit de Palerme, franciscain de l'Observance; Bonaventure Gervasi, dit Santelia, du Tiers Ordre Régulier de Saint-François; Joseph de Alfaro, jésuite espagnol; Nicolas-Marie Tedeschi, évêque de Lipari, bénédictin; Nicolas Castelli, lazariste; Nicolas Teroni, barnabite, nommé (en mai 1713) évêque de Venosa. On trouvera une identification plus poussée dans notre étude: *Les jugements théologiques portés sur les 155 propositions dénoncées de Quesnel*, dans *Lias*, 8 (1981) 3-77; 269-306.

²⁰³) Antoine Banchieri, plus tard cardinal.

²⁰⁴) Joseph-Maria Tabaglio fut commissaire de 1707 à 1713.

²⁰⁵) Antoine Cloche fut général de 1686 à 1720.

²⁰⁶) FÉNELON, VIII, 183.

²⁰⁷) Note marginale: «Ces éclaircissements paraissent être du P. Daubenton, assistant de France auprès du Général des jésuites; du moins ils ressemblent beaucoup, quoique plus détaillés, à ceux que le P. Daubenton envoyait à Fénelon le 16 septembre 1713; voir *Correspondance de Fénelon*, t. IV, 26^e des *Oeuvres*, p. 325». Il s'agit de l'édition 1820-1930 en 35 volumes; cf. t. VIII, 183.

²⁰⁸) Thomas-Marie Ferrari, dominicain; cf. *supra*.

le P. Pipia, secrétaire de l'Indice, tous deux de l'école des thomistes; Monseigneur Tedeschi, bénédictin, évêque de Lipari, de l'école de saint Anselme; le P. Palermo et le P. Santelia, franciscain[s] de l'école des scotistes; le P. Alfaro, théologien du pape, de l'école des jésuites; le P. Teroni, barnabite, nommé par le pape à un évêché du royaume de Naples; Monsieur Castelli, de la Mission. Ces neuf examinateurs sont les plus célèbres théologiens de Rome.

Ils se sont assemblés chaque semaine chez Monsieur le Cardinal Ferrari, pendant plus de 18 mois. Il y a eu 17 conférences²⁰⁹, chacune de quatre et cinq heures.

3. Après ce premier examen, on en fait un second devant le pape, pendant une année entière. Il y en a eu 23 congrégations en présence de Sa Sainteté.

A ces congrégations se trouvaient le pape, les cardinaux Accioli [Acciaioli], sousdoyen [des cardinaux], Marescotti, Spada, Panciatici, Ferrari, Paolucci, Sacripanti, Fabroni, Ottoboni²¹⁰, les consultants de l'Office, l'assesseur du Saint-Office, le commissaire du Saint-Office, dominicain, Monseigneur Misly, archevêque de Nice²¹¹, le général des dominicains, Monsieur Cavalleri, secrétaire de la Propagande²¹², Monsieur Lambertini, promoteur de la foi²¹³, Monsieur Girolami, secrétaire de la Congrégation des Indulgences²¹⁴, outre les cardinaux et les consultants du Saint-Office. Les huit examinateurs dont on a parlé ont assisté à ces congrégations, où chacun disait son sentiment sur chaque proposition. Un neuvième examinateur, savoir Monsieur Ledrou, sacristain de Sa Sainteté ne s'est point trouvé à cette congrégation, étant allé demeurer à Liège, sa patrie.

4. Souvent les suffrages ont été unanimes, quelquefois on a été partagé, surtout sur la qualification de certaines propositions.

5. Le pape entend le français à merveille; je ne lui ai parlé jamais que français, qu'il entend comme nous; plusieurs des cardinaux, des consultants et des examinateurs ou qualificateurs entendent aussi la langue française.

²⁰⁹) En réalité il y eut 22 sessions.

²¹⁰) Participèrent activement à ces sessions les cardinaux: Fabrice Spada (souvent absent), Ferrari, Joseph Sagripanti, Fabrice Paolucci, Fabroni, Pierre Ottoboni. Le cardinal Galeazzo Marescotti donna, après coup, sur l'ordre du pape, son avis sur les propositions.

²¹¹) Il semble s'agir de Ferdinand Nuzzi, archevêque titulaire de Nicée; cf. *Hierarchia catholica*, V, 287, cardinal en 1717; *ibid.*, 30.

²¹²) Silvio de Cavalieri fut secrétaire de la Propagande de 1707 à 1717 (cf. N. KOWALSKY, *Serie dei cardinali prefetti e dei segretari della ... Propaganda Fide*, Rome, 1962, 22) et archevêque d'Athènes (1712-1717); *Hierarchia*, V, 103.

²¹³) Prosper Lambertini, le futur pape Benoît XIV.

²¹⁴) Raphael Girolami, plus tard (1728-1749) archevêque de Damiate; *Hierarchia*, V, 181.

6. Plusieurs d'entre eux ont eu les livres faits pour la défense du livre de Quesnel, surtout la *Justification* qu'a faite Monsieur Bossuet²¹⁵), et le livre intitulé *Explication apologétique*²¹⁶).

7. Nul n'a fatigué plus que le pape dans l'examen du livre. Sa Sainteté m'a fait l'honneur de me dire qu'il n'y avait aucune proposition dont l'examen ne lui ait coûté au moins trois et quatre heures d'études particulières. On ferait un gros volume in-4° des écritures qu'elle a faites de sa propre main sur toutes les propositions²¹⁷). Aussi dans les congrégations tenues en sa présence, nul n'a plus parlé, ni avec plus de capacité.

On commençait à examiner si la proposition latine était fidèlement traduite du français. Ensuite chacun disait son sentiment sur le sens et la qualité de la proposition. Il est certain que Sa Sainteté s'est fait admirer pour son application infatigable et pour le grand savoir qu'elle a fait paraître. Quelques cardinaux m'ont assuré qu'il semblait parler en homme inspiré de Dieu.

8. Il est très certain que peut-être jamais aucun livre n'a été examiné ni plus longtemps, ni avec plus de soins et de précautions.

(Chantilly, les Fontaines, fonds Brotier, t. 14, 460-462).

²¹⁵) Note marginale: «Ce n'était qu'un Avertissement que Bossuet, par condescendance pour le cardinal de Noailles, consentait qu'on mit en tête de la nouvelle édition (1699) afin de mettre le lecteur en garde contre les erreurs». Voir le texte de ce courageux Avertissement dans Bossuet, *Œuvres*, édit. Lecoffre, III, 305-364.

²¹⁶) *Explication apologétique des sentiments du P. Quesnel dans ses Réflexions sur le Nouveau Testament*, 2 vol., s.l. 1710 et 1712; ouvrage de Quesnel lui-même. cf. WILLAERT, *Bibliotheca*, n° 7858 et 8033.

²¹⁷) Ces manuscrits du pape constituent les t. 130, 131, 132 du *Fondo Albani* des Archives du Vatican.

Boekbesprekingen — Comptes rendus

JOHANN VON STAUPITZ, Sämtliche Schriften, Band 2, Lateinische Schriften II: *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* mit der Übertragung von Christoph Scheurl, Ein nutzbarliches Buchlein von der entlichen Volziehung ewiger Fürsehung, hrsg. von Lothar Graf zu Dohna (Spätmittelalter und Reformation, 14). Berlin-New York, De Gruyter, 1979 (xvii-461, 2 facs.) DM. 98.—.

In November-December of the year 1516 Johannes von Staupitz, vicar-general of the Augustinian Observant-Congregation of Saxony, delivered a series of Advent-sermons in the church of the Austin Friars at Nürnberg. A number of prominent citizens, assembled in a confraternity known under the name *Sodalitas Staupitziana* asked the famous preacher to have these sermons printed. Staupitz complied with this request. He recasted his sermons, held in German, into a *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* and dedicated it to Jerome Ebner, one of the magistrates of the city. Christopher Scheurl, lawyer at Nürnberg and also a member of the *Sodalitas*, made a German translation of it, and both booklets were printed in January 1517.

After four and a half centuries this teatise has been critically edited by Lothar Graf zu Dohna, with the assistance for the Latin, text of Richard Wetzel, and for the German translation of Albrecht Endriss. It is the second volume of Staupitz' *Opera omnia*, which will comprise seven volumes, and the first to appear. Typographically an excellent publication bound in green linen.

Both texts have been printed side by side (70-309), with copious notes, which give the impression, that the editors did not leave anything to chance. The same can be said of the extensive introduction (1-66). Nearly every word that has some connection with Holy Scripture, or could eventually refer to, has been indicated with parallel passages. There is a register of biblical quotations by Staupitz set up in two columns (315-318) and an additional register drawn up by the editors (319-333).

Direct or indirect quotations from the Fathers of the Church or medieval authors one will not find in Staupitz' text, with the exception of St. Augustine, whose name occurs twice. This of course does not mean that their ideas could not lie at the root of the matter, but seeing the amount of cross-references in the notes, one would wonder greatly whether all these comparable quotations were running through Staupitz' mind. To my opinion these authors can hardly be ranked all among the *sources* as the editors do in the «Verzeichnis der Quellen» (54-60), and in the paragraph dealing with the sources (34-38). Surely they are

sources used by the editors during their investigation, but if they all, with some occasional exceptions, were turned to account by Staupitz himself when he was writing his *Libellus*, that remains to be seen.

Moreover, this fulness of cross-references of possibly comparable texts prevents the quiet reading of this actually important work, which first of all was a preaching. Far from an ascetical treatise the *Libellus* is a thoroughly theological work, dealing with justification and sanctification.

It can be seen as a biblical theology with an explicitly christological accent. Staupitz' theology is, according to Steinmetz, «a confession of the fidelity of God, who seeks out men when they do not seek Him and who preserves them from falling when they despair of their own ability to remain faithful. It is the same theme which is celebrated by Augustine in his *Confessions* and enunciated with a new force in the theology of the young Luther» (*Misericordia Dei*, Leiden 1968, 183).

The editors sifted Scheurl's translation philologically to the bottom. At the end of the book they present a «Wort- und Formenschatz mit lateinischen Aequivalenten» (379-461).

Apart from the afore-said observations the editors deserve our sincere appreciation for their thorough investigation and for the fact that this only 22 folia counting main work of Johann von Staupitz is now available for a far greater number of scholars than was possible in the past.

A.K. DE MEIJER O.S.A.

JOHANNES VON PALTZ, Werke, 1: *Coelifodina*, hrsg. und bearb. von Christoph Burger und Friedhelm Stasch, unter Mitarbeit von Berndt Hamm und Venício Marcolino (Spätmittelalter und Reformation, 2). Berlin-New York, De Gruyter, 1983 (LIII-527, 2 facs.) DM. 198.—; 2: *Supplementum Coelifodinae*, hrsg. und bearb. von Berndt Hamm, unter Mitarbeit von Christoph Burger und Venício Marcolino (Spätmittelalter und Reformation, 3). Berlin-New York, De Gruyter, 1983 (LVI-504, 1 facs.) DM. 198.—.

Among the well-known theologians of the Augustinian Hermits at Erfurt, found by Martin Luther when he joined the Order in 1505, was Johannes de Paltz, who was born about 1445 at Pfalzel in the neighbourhood of Trier, and died in 1511 in the monastery of Mülheim, today Ehrenbreitstein, near Koblenz.

In the project *Spätmittelalter und Reformation* of Tübingen University about Augustinism in the late middle ages and the Reformation Paltz has been chosen together with Gregory of Rimini and John of Staupitz for a critical edition of their works, as exponents of the transmission of St. Augustine's doctrine through the middle ages to the Reformation of Luther. They all belonged to the Order of the Hermits of St. Augustine, which from this first doctor of Paris, Giles of Rome

(1243-1316) considered it a specific task to study the works of their spiritual father, the bishop of Hippo.

Gregory and Staupitz are of interest for the teaching of theology at the universities, while Paltz was chosen because of his sermons for the people. He was a good theologian but no scholar in strict sense. Before all he was a pastoral theologian, a representative of the traditional line, more an eclectic than an original thinker, a reformer within his Order more than a reformer in the modern sense of the word.

His works are of great interest for the study of the piety and devotional life of the people at the Eve of the Reformation. Especially his sermons for the indulgence of the Jubilee in the years 1489-1490, and 1501-1503 by order of the papal legate cardinal Raymund Peraudi in a great part of Germany.

On one of his preaching-tours he was so impressed by the works in the silver mines of Schneeberg, that in a next sermon before the elector Frederick the Wise of Saxony he introduced the Passion of Christ as a heavenly mine. Frederick, touched by this comparison, asked Paltz to have this sermon printed. *Die himmlische Fundgrube* appeared for the first time in 1490 and has been reprinted several times. By exhortation of the archbishop of Cologne Paltz composed an extensive Latin version of it, which could be used as a kind of manual by the preachers of the indulgence. It came from the press at Erfurt in 1502. After three reimpressions between 1504 and 1515 the *Coelifodina* now appeared in a critical edition.

This work is divided into four parts, viz., a meditation on the Passion of the Lord (7-137), the sinful thoughts especially the blasphemy (139-160), a preparation for a good death (161-228), and the seven remedies for a sinner not to despair in the hour of death (229-447). In this last part Paltz extensively deals with the indulgence, defending the papal indulgences, explicating the meaning of the Jubilee, and that the money given for the indulgences is intended for the crusade against the Turks. There are numerous quotations from Holy Scripture, the Fathers of the Church, theologians and historians. St. Augustine occupies the greater part, and among the authors of the Augustinian Order the names of Giles of Rome, Augustine Trionfo, Albert of Padova, Simon of Cascia, and John Bauer of Dorsten (†1481), Paltz' master at the university of Erfurt, are quoted most of all.

The editors made an excellent edition, splendidly printed, with ample notes, cross-references and indexes, which in their turn are a «Fundgrube» for late medieval theology and the history of the indulgence.

The *Coelifodina* turned out to be a best-seller. Already in 1503 Paltz was forced to prepare a second edition. While engaged with corrections and additions Paltz made up his mind to write a fifth part about the form of his sermons, and about the opponents of the indulgence. This had to be printed separately. But the appendix grew into a new book of

equal size, and came from the press at Erfurt on Febr. 17, 1504, six months before the second edition of the *Coelifodina*, entitled *Supplementum Coelifodinae, de exercitibus infernalibus ipsas sacratissimas indulgentias impugnantibus et de modo expugnandi eos per bombardas de turri Davitica emittendas*, as the complete title runs.

Against the infernal armies, combating the effects of the indulgences, Paltz who tells us to be the son of a gun-maker (bombardarius), builds up a spiritual tower (turris Davidica) from where he harasses the enemy.

The first army combates the indulgence itself, the second is against the persons who grant the indulgence, the third fights against them who receive the indulgence, and the fourth army tries to blind them who encourage the selling of the indulgence. Paltz provides the preachers of the indulgence with material from several theological and spiritual writers, so that this book can be considered as a compendium of the theology of indulgence, with a formular for the liturgical celebration of the Jubilee (1-82). But then he foresees that Lucifer will send against the people who received the indulgence a fifth army, which he calls the army of backsliding (recidivatio). To resist these temptations Paltz gives «septem portae coeli vel civitates refugii». With these remedies deals the rest of his book (83-445). They are: 1. man's own heart, i.e. the self-knowledge of the sinner, 2. the Blessed Virgin Mary as example of humility and foundress of religious life, 3. the intercession of the saints, 4. the meditation of Christ's passion, 5. God's mercifulness, where Paltz treats of all the sacraments, 6. the christian faith, which is deluded by four kinds of superstition: idle pilgrimages, magic, astrology and alchemy, and 7. the christian patience to tolerate all these temptations. All together, this part of the *Supplementum* is an outstanding guide for a real christian life, for lay people as well as for religious, written in an attractive Latin, with numerous quotations from Holy Scripture and theological literature. Among the 10 authors of the Augustinian Order he very often quotes his beloved master John of Dorsten (†1481), and his religious superior, the vicar-general of the Augustinians before Staupitz, Andrew Proles, who died on June 6, 1503. «Ad ipsius venerandissimi patris perpetuam memoriam» Paltz inserted a great deal of Proles' doctrine, especially on matrimony, which he collected «pro parte maiori ex ore et scriptis istius religiosissimi viri» (378).

The *Supplementum Coelifodinae* is the last of Paltz' preserved works, in which he reviewed his former scripts. In that way it may be seen as the harvest of his theological and pastoral activities.

Also for this edition we are grateful to the editors, and we fervently hope that the third and last volume of Paltz' *Opera omnia*, comprising his smaller works and a subject-index of the whole edition, will soon be printed. They are of great interest for the study of the religious climate in which the reformation of Martin Luther came to germination.

A.K. DE MEIJER O.S.A.

Ontvangen boeken — Livres reçus

- P. DE LUIS VIZCAÍNO, Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín. La retórica clásica al servicio de la exégesis patristica. Valladolid, Estudio Agustiniano, 1983, 292 pp.
- P. F. LANDES, Augustine on Romans. Propositions from the Epistle to the Romans, Unfinished Commentary on the Epistle to the Romans (Society of Biblical Literature, Texts and Translations 23, Early Christian Literature Series 6). Chico, CA, Scholars Press, 1982, xvi-107 pp., \$12,75.
- G. R. EVANS, Augustine on Evil. Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1983, xiv-198 pp., £15.
- L. PACHMANN u.a., J. G. Mendel, in seiner Heimat minachtet, in der Welt berühmt. Ein Symposium zur 160. Wiederkehr des Geburtstages des Genetik-Gründers. München, Gesellschaft zur Förderung der Freundschaft mit den Völkern der Tschechoslovakei e.V., 1982, 40 S.
- F. T. BRATRANEK, OESA, Erläuterungen zu Goethes Faust von F. B. niedergeschrieben im Dezember des Jahres 1842. Klosterneuburg, München, Bernina Verlag, 1957, 256 S.
- Coscienza civile ed esperienza religiosa nell'Europa moderna*, ed. R. CRIPPA (Atti del Convegno Internazionale di Studio, Pavia, 1-3 ottobre 1981). Brescia, Morcelliana, 1983, 398 pp., £22.000.
- R. CRIPPA, Figure del pensiero Italiano contemporaneo. Aspetti e momenti della filosofia Italiana contemporanea: Bonatelli, Varisco, Tredici (Ateneo di Brescia, Academia di Scienze, Lettere ed Arti). Brescia, Fratelli Geroldi, 1983, 158 pp.
- G. FERLISI, OAD, Il cammino agostiniano della conversione (Quaderni di Spiritualità Agostiniana 9). Roma, PP. Agostiniani Scalzi, 1983, 187 pp.
- V. HERMOSILLA, OAR, Monasterio de San Millan de la Cogolla. Un siglo de historia agustiniana, 1878-1978. Roma, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1983, xii-460 pp.
- H. SCHMID-EGGER und E. NITTNER, Staffelstein. Jugendbewegung und katholische Erneuerung bei den Sudetendeutschen zwischen den Groszen Kriegen. München, Aufstieg Verlag, 1983, 383 S., ill.
- L. BRÉSARD, Bernard et Origène commentent le Cantique. Avant-propos par H. CROUZEL. Abbaye de Cîteaux (F-21700 Nuits Saint Georges), 1983, 73 pp., FF 30.
- D. EMME, Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483-1505. Eine dokumentarische Darstellung. Bonn, Verlag Dietrich Emme (Memelweg 7), 1983. 3. Aufl., 301 S., 10 Tafeln, 1 Faltkarte. DM 69.—

Johannes von Paltz, Werke, 1: Coelifodina, hrsg. und bearb. von C. BURGER und F. STASCH, unter Mitarbeit von B. HAMM und V. MARCOLINO (Spätmittelalter und Reformation 2). Berlin-New York, De Gruyter, 1983, LIII-527 S., DM 198.

Idem, 2: Supplementum Coelifodinae, hrsg. von B. HAMM unter Mitarbeit von C. BURGER und V. MARCOLINO (Spätmittelalter und Reformation 3). Berlin-New York, De Gruyter, 1983, LVI-504 S., DM 198.

Index vol. 33, 1983

R. CANNING, O.S.A., Love of Neighbour in St. Augustine	5-57
R. CANNING, O.S.A., The Augustinian uti / frui Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God.	165-231
L. CEYSSENS, Autour de la bulle «Unigenitus»: le P. Guillaume Daubenton, S.J. (1648-1735)	330-382
G. DOTTI, I Codici Agostiniani della Biblioteca statale di Cremona	246-282
L. FERRARI, «Ecce audio vocem de vicina domo». (Conf. 8,12,29).	232-245
L. KENNEDY, Theology the Handmaiden of Logic. A Sentence Commentary used by Gregory of Rimini and John Hiltalingen.	142-164
Th. RAVEAUX, Augustinus über den Sabbat	58-85
C. SCHRÜBBERS, Regimen und Homo Primitivus. Die Pädagogik des Ägidius Romanus	112-141
L. VERHEIJEN, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin	86-111
E. YPMA, O.S.A., Les statuts pour le couvent des Augustins de Paris promulgués au XV ^e siècle	283-329
BOEKBESPREKINGEN — COMPTES RENDUS	383-386
ONTVANGEN BOEKEN — LIVRES REÇUS	387
INDEX VOL. 33, 1983	388

