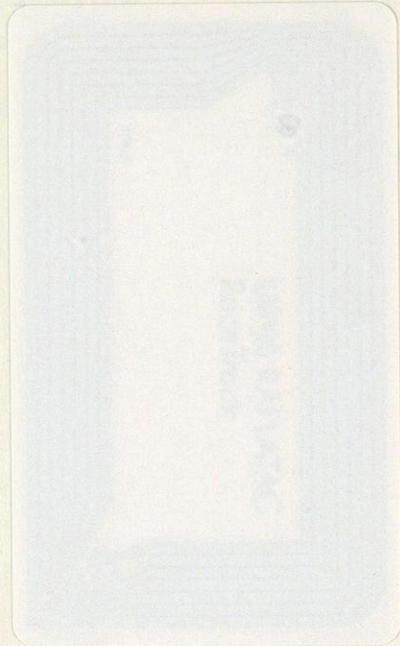




N11< 40292248 021

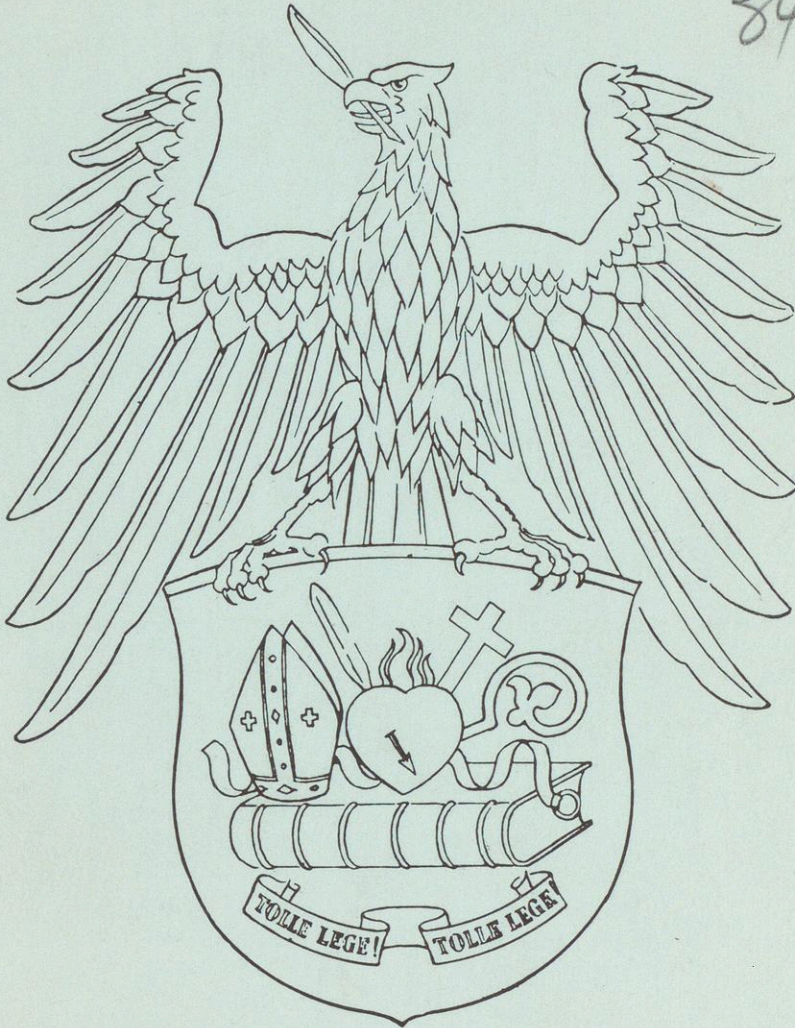
UB Tübingen

530

T

AUGUSTINIANA

84.35



T

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

ANNUS 34

1984

FASC. 1-2

201074

Z

Z A 4578

115 TUR

115 TUR

Z 1D

INHOUD—SOMMAIRE

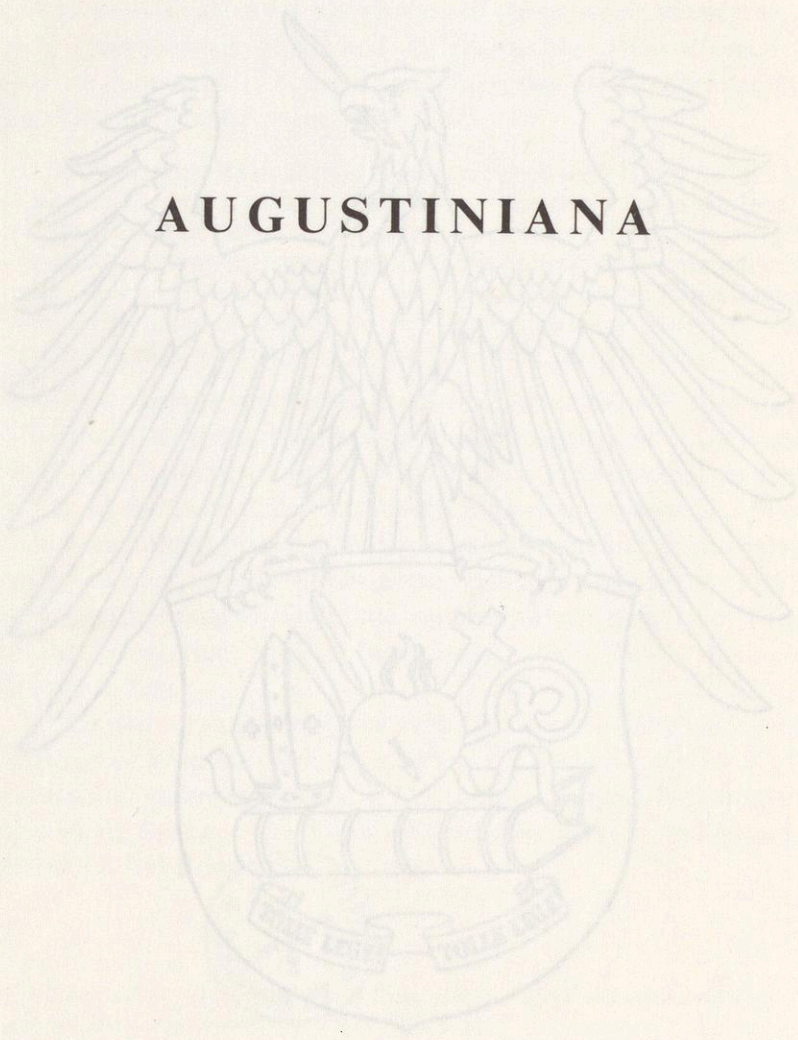
M. ALFECHE, O.S.A., Groaning creation in the theology of Augustine	5-52
E. PETERS, What was God doing before He created the Heavens and the Earth?	53-74
L. VERHEIJEN, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin	75-144
R. CANNING, O.S.A., «Love your Neighbour as Yourself» (Matt. 22.39). Saint Augustine on the lineaments of the self to be loved	145-197
E. COLLEDGE, O.S.A., Caxton's Addition to the «Legenda sancti Augustini»	198-212

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 34 ANNÉE

1984



AUGUSTINIANA

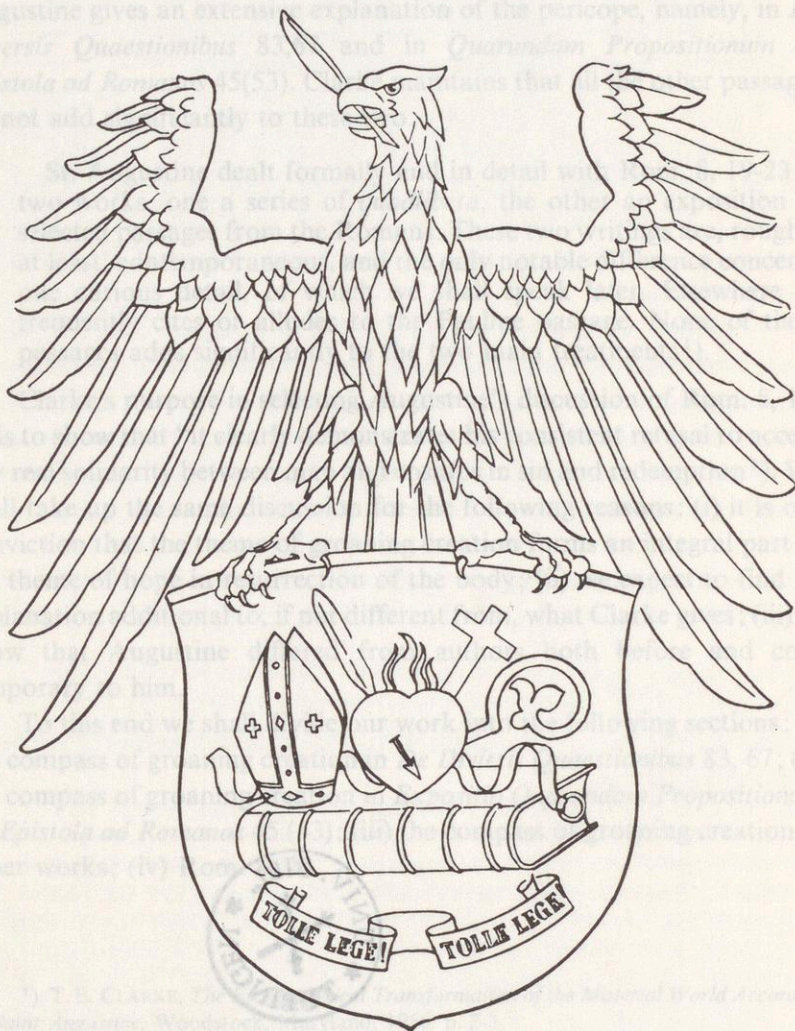
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

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 34 ANNÉE

1984



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

AUGUSTINIANA

TIJDSCHRIFT VOOR DE STUDIE REYUE POUR L'ETUDE DE
VAN SINT AUGUSTINUS SAINT AUGUSTIN ET DE
EN DE AUGUSTINENGOE L'ORDRE DES AUGUSTINS

JAARGANG 31 ANNEE

1904



2

Z A 4578

INSTITUTUM AUGUSTINIANUM LOVANI

Groaning Creation in the theology of Augustine

In *The Eschatological Transformation of the Material World According to Saint Augustine*, T. E. Clarke gives a list of references to Rom. 8, 19-23 in Augustine's Works. Among these he analyzes two where Augustine gives an extensive explanation of the pericope, namely, in *De Diversis Quaestionibus* 83,67 and in *Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45(53). Clarke maintains that all the other passages do not add significantly to these two.

St. Augustine dealt formally and in detail with Rom. 8, 19-23 in two works, one a series of *quodlibeta*, the other an exposition of selected passages from the Romans. These two writings are, roughly at least, contemporaneous, and the only notable difference concerns one curious detail, of which we shall speak later. Elsewhere he frequently cites or alludes to the Pauline passage. None of these passages adds significantly to the two main treatments¹).

Clarke's purpose in selecting Augustine's discussion of Rom. 8, 19-23 is to show that "it clearly demonstrates his consistent refusal to accept any real solidarity between man and cosmos in sin and redemption²). We shall take up the same discussion for the following reasons: (i) it is our conviction that the theme of groaning creation forms an integral part of the theme of hope in resurrection of the body; (ii) we expect to find an explanation additional to, if not different from, what Clarke gives; (iii) to show that Augustine differed from authors both before and contemporary to him.

To this end we shall divide our work into the following sections: (i) the compass of groaning creation in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67; (ii) the compass of groaning creation in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53); (iii) the compass of groaning creation in other works; (iv) Rom. 8, 20.

¹) T. E. CLARKE, *The Eschatological Transformation of the Material World According to Saint Augustine*, Woodstock, Maryland, 1956, p. 2-3.

²) *Ibid.*, p. ii.

I. THE COMPASS OF GROANING CREATION IN *DE DIVERSIS QUAESTIONIBUS* 83,

67

Paul speaks of groaning creation in Rom. 8, 19-23:

(19) For the creation waits with eager longing for the revealing of the sons of God; (20) for the creation was subjected to futility, not of its own will but by the will of Him who subjected it in hope; (21) because also creation itself will be set free from its bondage to decay and obtain the glorious freedom of the children of God. (22) We know that every creature has been groaning in travail together up to the present; (23) and not only the creation, but we ourselves, who have the first fruits of the Spirit, groan inwardly as we wait for adoption as sons, the redemption of our bodies.

We note that in the pericope the word *creatura* appears four times, while the words *omnis creatura* appear only once. Do the two refer to one and the same thing? Augustine identifies both with human beings. However, he sees in verse 23 the contrast that Paul makes between *creatura* and *nos ipsi primitias spiritus habentes*. Where is the difference between the two?

Augustine attributes to a human being a varied compass. He is either a believer, or a nonbeliever, or a nonbeliever who is on the way to faith and who will become a believer. In which of these categories is a human being considered a *creatura*? At what stage is he considered to have stopped groaning? When do human beings stop groaning completely?

A. *Groaning creation stands for man, either a believer, or a nonbeliever, or a nonbeliever on the way to faith*

1. *The difficulties*

At the very outset Augustine warns us of the difficulties involved in interpreting the text.

This chapter is obscure because what he now calls creation does not appear here clearly enough. It is meant, however, according to the Catholic doctrine, that creation is whatever God the Father has made and created through the onlybegotten Son, in unity with the Holy Spirit. Therefore, not only the bodies, but also our souls and spirits are encompassed by the word "creation". However, it has been thus said, "Creation itself will be set free from its bondage to decay unto the glorious liberty of the sons of God" (Rom. 8, 21). It

is as if we are not the creation, but the sons of God, into whose glorious freedom creation will be freed from servitude. Similarly, he says, "For we know that every creature has been groaning and suffering up to the present; not only the creation, but also we ourselves" (Rom. 8, 22); it is as if we and the whole creation are different. The whole chapter has therefore to be examined in a special way³).

We may phrase the two difficulties pointed out by Augustine in this text in the following manner: (i) The Catholic doctrine teaches that creation is whatever God the Father has created through the Son in unity with the Holy Spirit. This means that human beings are encompassed by the name "creation". However, verse 21 seems to contradict this by appearing to state that we are not the creation but the sons of God, into whose glorious freedom the creation will be freed from servitude; (ii) We seem to be excluded from the compass of creation, for in verse 23 Paul seems to make a distinction between us and the whole creation, i.e. between *creatura* and *nos*.

2. The context

It is important to note that in this work Augustine includes verse 18: "I consider that the suffering of this present time are not worth comparing with the glory that is to be revealed to us". This verse shows a reason for groaning creation to hope. It is a further development of the idea of hope expressed by Paul in the earlier verses, namely, verse 13: "If you live by the spirit, you put to death the deeds of the body and you will live" and verse 17: "However, if we suffer with Christ, we suffer in order that we may also be glorified with Him".

He says, "For I consider that the suffering of this present time are not worth comparing with the future glory, which will be revealed in us" (verse 18). This is evident. For he had said earlier, "However, if

³) "Hoc capitulum obscurum est, quia non satis hic apparet quam nunc vocet creaturam. Dicitur autem secundum catholicam disciplinam creatura, quicquid fecit et condidit Deus Pater per unigenitum Filium, in unitate Spiritus sancti. Ergo non solum corpora, sed etiam animae nostrae ac spiritus creaturae nomine continentur. Sic autem dictum est, *Ipsa creatura liberabitur a servitute interitus, in libertatem gloriae filiorum Dei*: quasi nos non simus creatura, sed filii Dei, in quorum gloriae libertatem liberabitur a servitute creatura. Item dicit, *Scimus enim quia omnis creatura congemiscit et dolet usque adhuc; non solum autem illa, sed et nos ipsi*: tanquam aliud simus nos, aliud omnis creatura. Totum ergo capitulum particulatim considerandum est". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 1 PL 40, 66.

you have put to death the deeds of the flesh with the deeds of the spirit, you will live". This cannot be done without difficulty. Patience is necessary for it. What he had said a little earlier, "Nevertheless, if we suffer (*with Christ*), we suffer in order that we may be glorified with Him" (verse 13 and 17) pertains to this also⁴).

From this text it is clear that for Augustine what Paul is trying to say is this: Paul himself is giving the basic line of his theology of hope. We are suffering. But if we overcome our inclinations to evil by our inclinations to good, we shall live. And if we suffer in union with Christ's suffering we shall also be glorified with Him as He was glorified. Our future glory will much exceed our present suffering. This idea leads Augustine to identify the comprehension of *creatura* in verses 19-23.

B. *The identification of creatura*

In verse 19 and in verse 21 Augustine notices the contrast that Paul makes between *creatura* and *fili Dei*. With respect to verse 19 the Bishop of Hippo says that *creatura* is hoping for the revelation of the sons of God. Its hope is aroused by both an internal and external experience of suffering. What in us experiences suffering is called by Augustine *creatura*.

Therefore I think, with the statement, "For creation waits for the revelation of the sons of God" (verse 19), he is saying this. What suffers in us when we put to death the deeds of the flesh, that is, when we are hungry and thirsty by fasting; while we deprive ourselves of the pleasure in marital relations through chastity; while we bear with patience the wounds caused by injuries and the stings of affronts; while we labor without any selfish interest for the benefit of the Mother Church; whatever suffers in us in this and in similar toil is creation⁵).

⁴) "*Existimo enim, inquit, quod indignae sint passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis: hoc manifestum est. Dixerat enim superius, Si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Quod fieri non potest sine molestia, cui patientia necessaria est. Quo pertinet et quod paulo ante ait, Si tamen compatimur, ut et conglorificemur (Rom. 8, 13-17)*". *De Diversis Quaestionibus* 83, 2, PL 40, 66.

⁵) "Quod itaque ait, *Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat; hoc eum puto dicere. Nam et hoc ipsum quod in nobis dolet, cum facta carnis mortificamus, id est, cum esurimus aut sitimus per abstinentiam, dum frenamus delectationem concubitus per castitatem, dum injuriam lacerationes et contumelias aculeos per patientiam sustinemus, dum neglectis atque rejectis voluptatibus nostris pro fructu matris Ecclesiae laboramus; quidquid in nobis in hac atque hujusmodi attritione dolet, creatura est*". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 2. PL 40, 66-67.

The internal cause of suffering is the pain experienced in the practice of mortification and of cultivation of the spirit. The external cause is the pain inflicted by others. Augustine encourages us to overcome the pain which is inflicted by others by struggling to build the church (sc. human society). He maintains that pain is inevitable in this struggle when made without any selfish interest: *dum neglectis atque rejectis voluptatibus nostris pro fructu matris Ecclesiae laboramus*.

Although Augustine seems to point to the spirit as the part of human beings that suffers, he is actually referring to both the soul and the flesh in union. *Creatura*, therefore, stands for the whole human being.

For body and soul suffers (*dolet*) which is certainly creation. They hope for the revelation of the sons of God⁶).

Augustine gives another cause for the groaning of creation, namely, the call of God to glory. God's call makes creation groan the more because it makes it desire to be united fully with God. Augustine sees in this a reason for excluding the Son of God from the compass of *creatura*.

Creation hopes for the appearance of what has been called in glory, to which creation has been called. For since the only begotten Son of God cannot be called a creation, because everything that God had made has been made through Him, so also we are called creation in a distinct manner before the manifestation of glory, and in a distinct manner we are called the sons of God, since we merit this name by adoption, while He is the only begotten Son by nature⁷).

The revelation of the sons of God, which is the object of hope of groaning creation, is itself the manifestation in glory of creation. Augustine sees this in the light of 1 Jo. 3, 2.

Therefore, "the hope of creation", that is, our hope, "hopes for the revelation of the sons of God" (verse 19). That is to say, it hopes for the appearance of what has been promised when what we are now in hope will be manifested in reality itself. For "we are sons of

⁶) "Dolet enim corpus et anima, quae utique creatura est, et exspectat revelationem filiorum Dei ...". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 2, PL 40, 67.

⁷) "... exspectat quando appareat quod vocatum est in ea gloria ad quam vocatum est. Quia enim Filius Dei unigenitus non potest appellari creatura, quandoquidem per ipsum facta sunt omnia quaecumque Deus fecit, distincte etiam nos vocamur creatura ante illam evidentiam gloriae, et distincte vocamur filii Dei, quamvis hoc adoptione mereamur; nam ille unigenitus natura Filius est". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 2, PL 40, 67.

God, and it has not appeared yet what we shall be. We, however, known that when it has appeared, we shall be like Him, since we shall see Him as He is" (1 Jo. 3, 2)⁸).

In this text Augustine makes the compass of *creatura* cover only the believers. This is clear from two points. First, he identifies the hope of creation with our hope: *expectatio creaturae, id est, expectatio nostra*. Second, by seeing the meaning of "the revelation of the sons of God" in the light of 1 Jo. 3, 2, he identifies *creatura* with the sons of God who will be transformed into a better state. This interpretation is in accordance with the thinking of Augustine, since for him only the sons (= the just) will merit transformation for the better. In many occasions he identifies the just with believers.

With respect to verse 20: "For creation has been subjected to vanity", Augustine does not speak expressly of the compass of *creatura*. However, it is clear enough that he applies the word to every human being. The human race is the *creatura* that has been subjected to vanity. He refers to this subjection in the light of the curse put on all humanity that is expressed in Gen. 3, 19: "In labor you shall eat your bread". This curse clearly applies to all human beings⁹).

However, in connection with verse 21, he applies *creatura* only to the nonbelievers in search of truth and on the way to faith. Augustine bases his interpretation on the succeeding words, namely, "will be freed from the bondage of destruction". He understands these words to be the liberating function of faith. They indicate that these nonbelievers are on the way to liberation although they still do not possess faith. They are called *creatura* in contrast to those who already possess faith and are called the sons of God. This *creatura* however will become sons of God and like those who are already sons of God will finally reach ultimate glorification.

"Because also creation itself", that is, human kind itself after it had lost the seal of the image on account of sin, remained only a creation. Therefore, "also creation itself", that is, that too which is

⁸) "Ergo *expectatio creaturae, id est, expectatio nostra, revelationem filiorum Dei expectat; id est, expectat quando appareat quod promissum est, quando re ipsa manifestum sit quod nunc spe sumus. Filii enim Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus autem quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (1 Jo. 3, 2)". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 2, PL 40, 67.

⁹) See *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 3, PL 40, 67.

not yet called the perfect form of sons, but is called only creation, "will be freed from the bondage of destruction" (verse 21). Therefore, in what he says, "also itself will be freed", he intends (*the words*) "also itself" to be understood as "us too", that is, one should not despair even of those who are not yet called sons of God, since they have not yet believed but are only creation. They also will believe and will be freed from the bondage of destruction like us who are already sons of God, although it has appeared not yet what we shall be (1 Jo. 3, 2). Therefore they will be freed from the bondage of destruction "into the freedom of the glory of the sons of God". That is to say, they will be liberated both from themselves and from being slaves, and from the dead they will be glorious in perfect life, which the sons of God will have¹⁰).

Augustine pays special attention to the word "also" (*et*) in the verse. For him this means the inclusion of *creatura* in the event of liberation. This likewise indicates that *creatura* is identified with human beings: *Quia et ipsa creatura, id est, ipse homo*:. This is further confirmed by his clarification in *Retractationes* 1, 25 of his statement above, namely, "Because also creation itself, that is, human kind itself, after it had lost the sign of image on account of sin, remained only a creation. In his *Retractationes* he makes clear that the statement above is to be accepted as meaning that man did not completely lose the seal of the image; otherwise he would have absolutely no chance of recovery from sin into a newness of life. With this explanation Augustine expresses clearly the identity between *creatura* and *homo*. He shifts from the former to the latter even when he refers to the same thing.

In the passage where I explained what has been written: "Also the creation itself will be freed from the bondage of destruction" (verse 21), I said, "also creation itself, that is, humankind itself after it had lost the seal of the image on account of sin, has remained only a creation" is not to be taken as though man had lost the whole seal

¹⁰) "*Quia et ipsa creatura, id est, ipse homo, cum jam signaculo imaginis propter peccatum amisso remansit tantummodo creatura: et ipsa itaque creatura, id est, et ipsa quae nondum vocatur filiorum forma perfecta, sed tantum vocatur creatura, liberabitur a servitute interitus. Quod itaque ait, et ipsa liberabitur, facit intelligi, et ipsa, quemadmodum et nos, id est, et de ipsis non est desperandum, qui nondum vocantur filii Dei, quia nondum crediderunt, sed tantum creatura: quia et ipsi credituri sunt, et liberabuntur a servitute interitus, quemadmodum nos qui jam filii Dei sumus, quamvis nondum apparuerit quid erimus. Liberabuntur ergo a servitute interitus, in libertatem gloriae filiorum Dei; id est, et ipsis erunt et servis liberi, et ex mortuis gloriosi in vita perfecta, quam habebunt filii Dei*". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 4, PL 40, 67-68.

which he had of the image of God. If he had lost it entirely, there would be no basis for saying "Be reformed in the newness of your mind" (Rom. 12, 2), and "We are changed into His likeness" (2 Cor. 3, 18); but again, if he had lost it entirely, there would no longer be reason to say, "although man lives in the image nevertheless in vain is he perturbed" (Ps. 38, 7)¹¹).

It is important to take note here that Augustine is clearly speaking of the hope of creation for liberation. However, with respect to the early works of Augustine this interpretation is controversial, as J. E. Sullivan, in *The Image of God, The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, points out. He states that some impute a neo-Platonic conception of image to Augustine. For Plotinus, according to him, "the image must always be turned toward its model, since an image has reality only insofar as it is in contact with the divine ideas". However, man broke his contact with God through original sin, that is, contact of the image with its model; so, the divine likeness in man tends to be completely lost. J. E. Sullivan, however, points out that about the year 412, Augustine changes his position against the Pelagians, who "have dared to assert, that grace is nature, in which we have been created, made to the image of God". But Augustine maintains that image is not identical with grace. He holds that after the commission of and the penalty for sin man still retains a vestige of the image of God in him, and this can be called an image¹²).

In the light of Sullivan's explanation we may say that for Augustine the term *creatura*, as spoken of in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67.4 in the context of *imago Dei*, would stand even for nonbelievers, regardless of whether they are in search of truth and on the way to faith or not,

¹¹) "Ubi cum exponerem, quod scriptum est: *et ipsa creatura liberabitur a servitute interitus*, dixi: *et ipsa creatura, id est ipse homo, cum iam signaculo imaginis propter peccatum amisso remansit tantummodo creatura*. Quod non ita est accipiendum, quasi totum amiserit homo, quod habebat imaginis dei. Nam si omnino non amisisset, non esset, propter quod diceretur: *reformamini in novitate mentis vestrae*, et: *in eandem imaginem transformamur*; sed rursus, si totum amisisset, nihil maneret, unde diceretur: *quamquam in imagine ambulat homo, tamen vane conturbatur*". *Retractationes* 1, 25 (26), CSEL 36, 126-127.

¹²) J. E. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque, Iowa, 1963, p. 42-44. A similar study was made by J. HEIJKE, "God in het diepst van de gedachte. De imago Deileer van Sint Augustinus", in *Bijdragen* 16 (1955) 357-376. G. B. LADNER, "St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God", in *Augustinus Magister* II, Paris, 1954, p. 867-878: The Greek Fathers hold that the transformation of man to a better image of God is a return to his pristine condition; Augustine maintains that it is a *renovatio in melius*.

since they too retain a vestige of the image of God. But, in this work mentioned above it is clearly explained by Augustine that *creatura* stands for those who are on the way to the possession of the true faith: *quia et ipsi credituri sunt ... quemadmodum nos qui iam filii Dei sumus*.

C. The identification of *omnis creatura*

The shift by Paul from *creatura* in verses 19, 20 and 21 to *omnis creatura* in verse 22 poses an added difficulty. It seems that *omnis creatura* encompasses also all other forms of creation. But Augustine does not think along these lines. Rather, he considers man as a microcosm, and accordingly fits into this conception the meaning of *omnis creatura*. For him, therefore, *omnis creatura* stands also for man.

However, Augustine does not speak of the actual presence of all the other creation in man. This is impossible. Instead, he conceives this presence in terms of the correspondence of the different natures in the other forms of creation with the different levels of life in man. In other forms of creation some are spiritual (*partim spiritualis est*), some are animate (*partim animalis*), and some are corporeal (*partim corporalis*). All these three kinds of creation are present *generatim* in a human being.

Every creature is present in man, not because all angels and heavenly Virtues and Powers are in him, or heaven and earth, and everything that exist in them, are in him, but because all of creation is partly spiritual, partly animate, partly corporeal¹³).

How does Augustine explain this kind of correspondence of other creatures in man? He does this by considering man in his physical constitution and in his biology, psychology, and moral life. If we consider the other creatures from the inferior to the superior, the corporeal creation (*corporalis creatura*) is that which is moved through places. The animate creation (*animalis creatura*) is that whose body is in union with its soul such that it gives it life. The spiritual creation (*spiritualis creatura*) is that which rules its animal instincts and consequently is itself subjected to God. In the first consideration, namely the biological and physical, corporeal creation in the other creatures cor-

¹³) "Omnis creatura in homine numeratur, non quod in eo sint omnes Angeli, et supereminentes Virtutes ac Potestates, aut coelum et terra et mare et omnia quae in eis sunt; sed quia omnis creatura partim spiritualis est, partim animalis, partim corporalis". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 5, PL 40, 68.

responds to man's ability to exist and to move physically through space. Animate creation corresponds to both man as an animate being and to man when he is unable to overcome the desires of sin: *Qui ergo vivit ex corpore, carnalis homo vel animalis vocatur*. Spiritual creation corresponds to man's life on a level where he obediently subjects himself, both in body and in spirit, to the dominion of God.

When we consider creation from the inferior, the corporeal creation extends through space; the animate, however, enlivens the corporeal; the spiritual rules the animate, and then it rules properly when in turn it subjects itself to the rule of God; when it transgresses His commandments it is implicated in the difficulties and troubles through those which it could rule. He, therefore, who lives by the body is called a carnal or an animal man; carnal because it follows what are carnal, animal because it bears the unloosed lasciviousness of his soul, which the spirit does not rule or force within the bounds of the natural order, because the spirit does not subject itself to God. He, however, who rules his soul with his spirit, and who rules his body with his soul, which cannot be done unless he has God as his ruler, because as a man is the head of a woman so Christ is the head of man (1 Cor. 11,3), is called spiritual¹⁴).

However, in considering the other creatures from the superior to the inferior, the spiritual creatures correspond to the spirit of man, the animate to soul, and the corporeal to the body.

And the higher angels live spiritually, but the lower angels in the manner of the animals, and the beasts and other animals live carnally. The body, however, does not live but it is made alive. Every creature is in a human being because he understands with his spirit, he feels with his soul, and moves in space with his body¹⁵).

¹⁴) "Quod ut ab inferioribus consideremus corporalis creatura per loca tenditur; animalis autem vicificat corporalem; spiritualis animalem regit, et tunc bene regit, cum ipsa regendam se subiecit Deo: cum autem transgreditur praecepta ejus, laboribus et aerumnis per eadem ipsa quae regere poterat implicatur. Qui ergo vivit ex corpore, carnalis homo vel animalis vocatur: carnalis, quia carnalia sectatur; animalis autem, quia fertur dissoluta lascivia animae suae, quam non regit spiritus, neque coercet intra metas naturalis ordinis; quia et ipse se non subdit regendum Deo. Qui autem spiritu animam regit, et per animam corpus (quod facere non potest, nisi Deum habeat et ipse rectorem, quoniam sicut caput mulieris vir ita caput viri Christus est (1 Cor. 11, 31), vocatur spiritualis". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 5, PL 40, 68.

¹⁵) "Et quoniam summi Angeli spiritaliter vivunt, infimi autem animaliter, bestiae vero et omnia pecora carnaliter, corpus autem non vivit, sed vivificatur; omnis creatura in homine est, quia et intelligit spiritu, et sentit anima, et localiter corpore movetur". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 5, PL 40, 68.

Augustine's conception of man as a microcosm comes from Plato and probably also the Manichees¹⁶). For Plato there is a close correspondence between the world as a whole, on the one hand, and the human creature, on the other hand. The world as a whole is the macrocosm; the human creature in particular is the microcosm. Since *omnis creatura* stands for man as a microcosm, thus it stands for man in general. Every creature is considered as groaning and suffering in man: *omnis itaque creatura in homine congemiscit et dolet*.

Augustine defends and clarifies his interpretation. He points out that Paul does not use *tota creatura* but *omnis creatura*. He maintains that if Paul had used *tota* then all other creatures would be encompassed by groaning creation. But since Paul uses *omnis* he therefore refers only to the generic presence of other creatures in man. We believe that Augustine is using for his interpretation the principle that a part can stand for a whole.

Therefore every creature groans and suffers in a human being. For Paul did not say whole (*totam*) but every (*omnem*). It is like someone says that all men (*omnes homines*) who are healthy see the sun, but not the whole of them (*non toti*) see it, because they see it only with their eyes. So every creature is in man because he understands, lives, and has a body. But the whole creation (*tota creatura*) is not in him, because besides him there are also angels, who understand and live and exist; there are beasts which live and exist; and there are bodies which only exist; since to live itself is better than not to live, and to understand itself is better than to live without understanding¹⁷).

Augustine's identification of *omnis creatura* with man in general becomes even clearer in the light of his interpretation of the words *usque adhuc* (verse 22). According to Paul every creature groans and suffers *up to the present*. Augustine asserts that Paul said this rightly. Why? Because

¹⁶) See H.-Ch. PUECH, *La Manichéisme. Son Fondateur. Sa Doctrine*, Paris, 1949, p. 85: Like the world, a human being is an amalgam of good and evil. He has to struggle to free himself from evil as the world does.

¹⁷) "Omnis itaque creatura in homine congemiscit et dolet. Non enim totam, sed omnem dixit: tanquam si quis dicat, quod solem omnes homines vident qui sunt incolumes, sed non toti vident, quia tantum oculis vident: ita in homine omnis creatura est, quia et intelligit et vivit et corpus habet; sed non tota creatura in ipso est, quia sunt praeter ipsum et Angeli, qui intelligant et vivant et sint, et pecora quae vivant et sint, et corpora quae tantummodo sint; cum ipsum vivere magis sit, quam non vivere, et ipsum intelligere magis sit, quam sine intellectu vivere". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 1, PL 40, 68.

even when creation ceases to suffer to a certain extent at its coming to faith and when some human beings are already in the bosom of Abraham, every creature can still be considered to exist in those men who are not yet liberated. Every creature *up to the present* groans and suffers in those who are not liberated entirely, that is, in spirit, in soul, and in body¹⁸). Since complete liberation happens only at the resurrection of the body, in my interpretation of Augustine, for him *omnis creatura* stands here for human beings in general, because he sees complete liberation in connection with the totality of man.

Therefore when a miserable human being groans and suffers, every creature groans and suffers up to the present. However, Paul said correctly "up to the present" because even if there are already some in the bosom of Abraham (Lk. 16, 23), and if that thief was established with the Lord in Paradise (Lk. 23, 43) on the day he believed, and ceased to suffer, nevertheless up to the present every creature groans and suffers, because every creature is in those who are not yet liberated as far as spirit, soul, and body are concerned¹⁹).

¹⁸) T. E. CLARKE, in *The Eschatological Transformation of the Material World According to Saint Augustine*, p. 19, comments on this as follows: "After establishing at some length that *omnis creatura* is verified in man ... he identifies *omnis creatura* with those who are not yet liberated. From his previous comment on verse 21, where, as we have seen, this liberation was identified with the coming to faith and divine sonship, it is clear that he is still thinking of unbelieving man, as contrasted, with the sons of God who will, as we expect, be spoken of in verse 23". Clarke may be right here in his analysis. But the text of Augustine is not as clear as Clarke contends. For Augustine the spirit of the believers also groans in sympathy with the body. We do not have to go far to prove this. In *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 2 itself Augustine speaks of this. Although he does not make distinction between *spiritus* and *anima* it is clear that he speaks of the suffering of believers that permeates their entire selves. This idea became clear later. See *Contra Julianum* 6, 23, 70, PL 44, 865. In this work Augustine corrects his earlier view by saying to Julian that he now maintains that believers groan too to be freed from concupiscence. He bases his position on Rom. 7, 18-25, Gal. 5, 17, and Wis. 9, 15. Earlier he had maintained that on the basis of Rom. 7, 18-25 the unbelievers always obeyed the bidding of concupiscence. This position is expressed in *Ad Simplicianum* 1.1, *Expositio Quarundam Propositionum ad Romanos* 41 and 42, and in *Expositio Epistolae ad Galatas* 47. The later opinion is expressed in *De Gratia Christi* 39, 43, *Contra Duas Epistolas Pelagianorum* 1. 17-25, *Retractationes* 1, 23, 24 and 2, 1, *Contra Julianum* 2, 3.

¹⁹) "Cum ergo miser homo congemiscit et dolet, omnis creatura congemiscit et dolet usque adhuc. Usque adhuc autem recte dixit: quia etiam si sint aliqui jam in sinu Abrahae (Lk. 16, 23), et latro ille cum Domino in paradiso constitutus (Lk. 23, 43), illo die quo credidit, dolere destiterit; tamen usque adhuc omnis creatura congemiscit et dolet, quia in iis qui nondum liberati sunt, omnis est, propter spiritum et animam et corpus". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 5, PL 40, 468.

D. *The identification of nos ipsi (verse 23)*

By making a shift from considering the compass of *omnis creatura*, i.e. *cum corpore* in verse 22 to considering the compass of *nos ipsi*, i.e. *spiritus et anima* (without the *corpus*) in verse 23, Augustine also makes a shift in the compass of groaning creation. From establishing it as encompassing every human being as groaning in spirit, soul, and body, he extends it to the believers, even to those who are already advanced in the practice of virtues. These believers still groan in soul and body, although they no longer groan in spirit. The reason that Augustine gives is this: the meaning that Paul gives to his words *primitias habentes spiritus* is that these believers have already offered their *spiritus* as a sacrifice to God, and these *spiritus* are already absorbed by the divine fire of love. In other words, their *spiritus* have already risen. However, they still groan (*congemiscunt*) in body because in faith there is still no complete offering of the whole human being: *nondum est holocaustum*. This will have to take place at the resurrection of the body, when death has been absorbed in victory (1 Cor. 15, 54-55).

He says, "Not only, however", does all creation groan and suffer (*congemiscit et dolet*), "But also we ourselves". That is to say, in man not only the body, the soul, and the spirit suffer at the same time by reason of the difficulties arising from the body, but also we ourselves taken separately from our bodies, "inwardly, who have the first-fruits of the spirit, we groan" (verse 23). And Paul rightly said, "who have the first-fruits of the spirit". These are those whose spirits have been already offered as a sacrifice to God and have been absorbed by the divine fire of love. The reason for this is that truth receives first our spirit in order that through the spirit the rest may be included. Therefore, he has already offered the first-fruits to God who says: "With my mind I serve the law of God, however, with my flesh I serve the law of sin" (Rom. 7, 25); and he who says, "God whom I serve with my spirit" (Rom. 1, 9). This is also true of him, of whom it is said: "The spirit is indeed willing, but the flesh is weak" (Mt. 26, 41). But since he says again "I am an unhappy man, who will deliver me from the body of this death" (Rom. 7, 24)? and to such people it is still said, "He will make alive also your mortal bodies through His Spirit that dwells in you" (Rom. 8, 11), there is no holocaust yet. There will be however, when death is absorbed in victory; when "Death, where is your strife? Death, where is your sting" (1 Cor. 15, 54-55) is asked of death²⁰).

²⁰) "*Non solum autem, inquit, omnis creatura congemiscit et dolet, sed et nos ipsi: id est, non solum in homine corpus et anima et spiritus simul dolent ex difficultatibus*

Another reason that Augustine gives — and this is the main reason — is that God calls us to a complete liberation: *qua vocati sumus, totos nos liberatos*. The response of humanity to God's call will be accomplished when the body joins the spirit at the resurrection. Then the whole of a human being will be entirely and evidently adopted as a son of God. It is for this reason that not only all of the creation, that is, man in general, but also the believers and those advanced ones in the practice of virtues, groan for a complete liberation.

Now, therefore, he says, not only every creature, that is to say, together with the body, "but also we ourselves who have offered the first-fruits of the spirit", this means, we the souls, who have already offered our minds as firstfruits to God, inwardly we groan, that is, apart from our bodies. "We hope for the adoption, the redemption of our body", that is, in order that the body itself receiving the benefit of the adoption of sons (of God), with which we have been called, manifest that we have been completely liberated, having overcome all difficulties, and that we are sons of God in every respect²¹).

Why Augustine includes also believers, even those who are already advanced in the living of virtue, is that these all are in reality *not yet* fully saved. They are saved, however, *already* in hope. Augustine takes his explanation for this from Paul's statement in Rom. 8, 34: "For in hope we have been saved; hope, however, which is seen, is not hope". Thus, there still remains something for these believers to hope for and to groan

corporis, sed et nos ipsi, exceptis corporibus, in nobis ipsis congemiscimus, primitias habentes spiritus. Et bene dixit, *primitias habentes spiritus*: id est, quorum jam spiritus tanquam sacrificium oblatus sunt Deo, et divino charitatis igne comprehensi sunt. Hae sunt primitiae hominis; quia veritas primum spiritum nostrum obtinet, ut per hunc caetera comprehendantur. Jam ergo habet primitias oblatas Deo, qui dicit: *Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (Rom. 7, 25). Et qui dicit: *Deus cui servio in spiritu meo* (Rom. 1, 9). Et de quo dicitur: *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma* (Mt. 26, 41). Sed quoniam adhuc dicit, *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus* (Rom. 7, 24)? et adhuc talibus dicitur. *Vivificabit et mortalia corpora vestra propter Spiritum manentem in vobis* (Rom. 8, 11); nondum est holocaustum: erit autem, cum absorbebitur mors in victoriam; cum ei dicetur, *Ubi est, mors, contentio tua? ubi est, mors, aculeus tuus* (1 Cor. 15, 54-55)?". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 6, PL 40, 69.

²¹) "Nunc ergo, inquit, non solum omnis creatura, id est, cum corpore, *sed etiam nos ipsi primitias habentes spiritus*: id est, nos animae, quae jam primitias mentes nostras obtulimus Deo, *in nobis ipsis congemiscimus*, id est, praeter corpus: *adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri*, id est, ut et ipsum corpus accipiens beneficium adoptionis filiorum, qua vocati sumus, totos nos liberatis, transactis omnibus molestiis, ex omni parte Dei filios esse manifestet". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 6, PL 40, 69.

for. This will be achieved only at the transformation of our bodies after resurrection.

"For in hope we have been saved; hope, however, which is seen is not hope" (Rom. 8, 24). What now is hope will therefore be a reality then, "when it has appeared what we shall be", that is, "we shall be like Him since we shall see Him as He is" (1 Jo. 3, 2)²²).

In "*Primitiae spiritus. Remarques sur une citation paulinienne des Confessions de saint Augustin*", J. Pépin confirms our interpretation of Augustine's explanation of verse 23. He says that the word *habentes* in the phrase *primitias habentes spiritus* is to be understood in the sense of *dantes*²³); and *spiritus* is the human spirit. This word *spiritus* is not a partitive genitive; it is a genitive that functions in apposition to *primitias*. Our *spiritus* are therefore the *primitias*. Our *spiritus* that are being offered are our first offerings. Our second offering will be the body. This will take place at the resurrection of the body. J. Pépin justifies his interpretation of Augustine by several words which Augustine uses in the context in order to indicate that our present offering of the *spiritus* is an incomplete sacrifice. The words that he chooses that indicate this are the following: *caetera, nondum, holocaustum, totos, omnibus, ex omni parte*²⁴).

²²) "*Spe enim salvi facti sumus: spes autem quae videtur, non est spes. Tunc ergo erit res quae nunc spes est, cum apparuerit quid erimus; id est, similes illi, quoniam videbimus eum sicuti est*". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 6, PL 40, 69. See also *Epistula* 130, 15. 28, CSEL 44, 73: *spes* is expressed as a *desiderium* inspired by God. This reference supports R. B. DONNA's description of Augustine's presentation of hope: "A moral force, which helps to uplift man, drawing him from evil and encouraging him in the performance of good". Cf. *Despair and Hope. A Study in Langland and Augustine*, Washington, D.C., 1948, p. 82.

²³) Pépin is right in saying that *habentes* is to be understood as *dantes*. We refer the reader to *En. in Ps.* 125, 2, CCL 40, 1845: "*Non solum autem, inquit, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes, id est, qui iam spiritu Deo servimus, qui iam mente Deo credidimus, et in ipsa fide primitias quasdam dedimus, ut primitias sequamur ...*"; and to *De Fide et Symbolo* 10, 23, CSEL 41, 28: "*dedit tamen primitias spiritus, quia credidit deo et bonae iam voluntatis est*".

²⁴) J. PÉPIN, "Primitiae spiritus. Remarques sur une citation paulinienne des Confessions de saint Augustin", in *Revue de l'Histoire des Religions* 140 (1951) 155-202, p. 183-184: "L'exégèse du v. 23 est subtile: nous souffrons tous comme l'incroyant; mais, tandis qu'il souffre également dans sa triple structure, nous ne souffrons, nous, que dans notre *anima* et notre *corpus*; car notre *spiritus*, nous en avons déjà offert le sacrifice à Dieu. Tel est le sens de *primitias habentes spiritus*; *habentes* a le sens actif de *dantes*; *spiritus* désigne l'esprit humain; grammaticalement, ce mot n'est rien moins qu'un génitif partitif; c'est un génitif qui a le sens d'une apposition: les *primitias*, qui sont notre *spiritus*; enfin, *primitias* est entendu dans un sens voisin du sens propre: première offrande, celle du

E. *Angels are not included among groaning creation*

Augustine says that some people think that Paul includes the angels among groaning creation in the apostle's statement: "All the creation groans and suffers"²⁵). Their reasons are the following: (i) angels share in our sufferings as long as we are not fully liberated, and (ii) angels are like the Son of God, who suffered with us in order to liberate us. Augustine thinks that this interpretation is erroneous. He maintains that angels should not be included in the compass of groaning creation for the following reasons: (i) if angels are to be included then they are in a pitiable condition: *ne miseri existimentur*, (ii) there is no need for good angels to be liberated from the bondage of destruction because they are not subject to it: *deinde liberandam eam dixit a servitute interitus; quo illos cecidisse, qui in coelis agunt vitam beatissimam, non possumus credere*, and (iii) those who are already in the "bosom of Abraham" are happy and liberated; they no longer groan: *feliciorque sit de numero nostro ille qui jam in Abrahæ sinu requiescit*.

F. *Summary*

In *De Diversis Quaestionibus* 83, 67 Augustine identifies *creatura* with *omnis creatura*. Either of these concepts stands for human beings alone. And either word applies to a human being in his varied compass, namely, (i) man in general; (ii) nonbelievers; (iii) nonbelievers in search for and on the way to truth, (iv) believers. *Nos ipsi* is identified only with believers, including those who are advanced in the practice of virtues. All of them are within the compass of groaning creation. Other creatures are excluded.

spiritus, et attendant la deuxième, celle du *corpus*; le sens inchoatif et temporel de *primitiae* est accentué encore par tous les mots marquant un inachèvement: *caetera, nondum, holocaustum, totos, omnibus, ex omni parte*".

²⁵) "Hoc capitulum si hoc modo, ut tractatum est, aperiatur, non incidimus in illas molestias, quibus plerique homines dicere coguntur, omnes Angelos sublimesque Virtutes in dolore et gemitibus esse, antequam nos penitus liberemur, quoniam dictum est, *Omnis creatura congemiscit et dolet*. Quamvis enim adjuvent nos pro sua sublimitate, dum obtemperant Deo, qui pro nobis etiam unicum Filium suum dignatus est mittere; tamen sine gemitu et doloribus id facere credendi sunt ...". *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 7, PL 40, 69.

II. THE COMPASS OF THE GROANING CREATION IN EXPOSITIO QUARUNDAM PROPOSITIONUM EX EPISTOLA AD ROMANOS 45 (53)

In "Primitiae spiritus. Remarques sur une citation paulinienne des Confessions de saint Augustin", J. Pépin maintains that there is a close affinity between Augustine's exegesis of Rom. 8, 19-23 in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67 and in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53). In order to show this he made a synopsis of the two. He has found, however, that in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, Augustine uses a reading of Rom. 8, 23 that is different from that in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53). In the former the reading is: ... *non solum autem illa, sed et nos ipsi ... in nobis ipsis congemiscimus, primitias habentes spiritus ...* In the latter we read: *Non solum autem (ipsi), sed et nos (ipsi) primitias spiritus habentes, et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus ...*²⁶) Arguing from this difference and from the closer similarity between the reading in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53) and the reading in Augustine's later works, J. Pépin is inclined to believe that *De Diversis Quaestionibus* 83, 67 dates anterior to *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53). Thus if the former was written in 395, the latter must have been written in 396²⁷).

Another reason we may give for the earlier date of *De Diversis Quaestionibus* 83, 67 is that in this work Augustine puts more effort into showing the identity of *creatura* and *omnis creatura* than in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53). In this later work Augustine interchanges the two terms easily; their identity seems to be presumed.

In this section we wish to show the similarity and the difference between the two works we have mentioned above. Our main concern is to prove that for Augustine *creatura* or *omnis creatura* stands only for human beings.

A. *Omnis creatura* stands for human beings

Augustine treats Rom. 8, 19-23 for two reasons: (i) to correct a

²⁶) J. PÉPIN, "Primitiae spiritus. Remarques sur une citation paulinienne des Confessions de saint Augustin", p. 184-185.

²⁷) See T.E. CLARKE, *The Eschatological Transformation of the Material World According to Saint Augustine*, p. 3 note 8.

Manichean error²⁸), and (ii) to correct an opinion that angels are within the compass of the creatures that are subject to corruption. He refers to a Manichean error as follows:

“And we also groan inwardly waiting for adoption, the redemption of our bodies”. This is to be understood in a manner that we may think that trees, and herbs, and stones, and other creatures of this kind do not have a sense for pain and suffering. For this is a Manichean error²⁹).

The Bishop of Hippo does not show how the Manichean teaching is erroneous. We suspect that he sees this as a part of their pantheistic teaching or implied in it. The Manicheans hold that “a part of God is everywhere mixed up in heaven and earth, in all bodies, dry and moist, in all seeds of trees, herbs, men and animals”³⁰). A part of God is present in these creatures, being “fettered, oppressed, polluted”, and therefore it is inflicted with pain and suffering, and through and in these creatures it groans “to be loosed and liberated ...”³¹). Augustine abhors this error as “sacrilegious and incredible turpitudes”³²). To say that a part of God is fettered, oppressed, and polluted is the same as saying that God Himself is fettered, oppressed, and polluted, because a part of God is

²⁸) See also P. PLATZ, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins*, Würzburg, 1938, p. 182: “Der Kampf gegen die Manichäer ist der Hauptgrund für die eigenartige Exegese, die uns Augustin hinterliess von Röm 8, 19-23, wo der Apostel das Sehnen der Natur nach der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes beschreibt”.

²⁹) “*Et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus adoptionem expectantes redemptionem corporis nostri, sic intelligendum est, ut neque sensum dolendi et gemendi opinemur esse in arboribus et oleribus et lapidibus et ceteris huiusmodi creaturis — hic enim error Manichaeorum est ...*”. *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), CSEL 84, 26. The same Manichean error is discussed in *De Quantitate Animae* 33, 71, PL 32, 1074. In *Confessiones* 3, 10, 18, CSEL 33, 59, Augustine confesses that he had embraced this error in the past.

³⁰) See *De Natura Boni* 44, CSEL 25 (2), 881: “Iam vero quod partem naturae dei dicunt permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium, non potentia divinitatis sine ullo nexu incoquinabiliter ...”.

³¹) See *De Natura Boni* 44, CSEL 25 (2): “... incorruptibiliter omnibus rebus administrandi regendisque praesentem, quod nos de deo dicimus, sed ligatam, obpressam, pollutam, quam solvi, liberari purgarique dicunt, non solum per discursum solis et lunae et virtutis lucis, verum etiam per electos suos ...”.

³²) See *De Natura Boni* 44, CSEL 25 (2): “... hoc genus nefandissimi erroris quam sacrilegas et incredibiles turpitudines eis suadeat, etiamsi non persuadeat, horribile est dicere”. Augustine finds this error and many others in a Manichean book called *Thesaurus*. The Manicheans esteemed this book as a certain kind of a scripture.

God Himself³³). For Augustine, therefore, the other lower forms of creatures are excluded from the compass of groaning creation.

Neither are the good angels included³⁴). They are not inflicted with pain and suffering since they were not made subject to corruption. Being not subject to it, they do not groan to be liberated. This reasoning by Augustine here in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* is exactly the same as in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67.

How is *omnis creatura* then to be understood? It is to be understood as man. Augustine illustrates this by showing the correspondence between the universe as a whole and man in particular.

Constituents of the universe

1. spiritual (angels are considered the highest)
2. animate (beasts are representative)
3. corporeal (anything visible and tangible)

Constituents of a human being

- spirit (*spiritus*)
- soul (*anima*)
- body (*corpus*)

The correspondence between the constituents of the universe as a whole and the constituents of a human being in particular that Augustine gives here in this later work is also the same as the correspondence between the universe as the *macrocosmos* and man as a *microcosmos* that he gives in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67. Every constituent of the universe as a whole is present *generatim* in every human being. This is how *omnis creatura* in verse 23 is to be understood.

For no creature can be anything other than either being spiritual, which is represented well in angels, or animate, which appears sufficiently also in the life of the beasts, or corporeal that can be seen and touched. However, all is also in a human being, because a human being is composed of a spirit, soul, and body³⁵).

³³) "Animam quippe Deum esse dicitis vel partem Dei. Nec video quomodo Deus non sit, quae pars Dei dicitur: nam et auri pars aurum ...". *De Moribus Manichaeorum* 11, 21, PL 32, 1354.

³⁴) "... neque angelos sanctos vanitati subiectos esse arbitremur et de his existimemus, quod liberabuntur a servitute interitus, cum interituri utique non sint, sed omnem creaturam in ipso homine sine ulla calumnia cogitemus". *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53). CSEL 84, 26.

³⁵) "Non enim creatura ulla esse potest nisi aut spiritualis, quae excellit in angelis, aut animalis quae etiam in vita bestiarum satis apparet, aut corporalis, quae videri aut tangi potest, omnis autem est etiam in homine, quia homo constat spiritu et corpore". *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), CSEL 84, 25.

B. *Creatura* stands for whatever struggles and is connected with corruption in man

For Augustine the word *creatura* in verse 19 (*creatura revelationem exspectat*) stands for human beings. From the context of his explanation we understand that he refers to human beings either in general or as believers. He shows this by shifting from the compass of *creatura* as standing only for believers to the compass of *creatura* as standing for human beings in general. We can illustrate this in the following manner: firstly, we note that Augustine associates this text with Col. 3-4 and with 1 Jo. 3, 2.

Therefore, "creation", that is, whatever struggles and is connected to corruption now in man, "hopes for the revelation of the sons of God" (Rom. 8, 19), namely, the manifestation of which the apostle says: "For you have died and your life is hidden with Christ in God; when Christ your life has appeared, then you will also appear with Him in glory" (Col. 3, 3-4). John also says: "Beloved, we are God's children now, and it does not appear yet what we shall be; we however know that when He appears we shall be like Him since we shall see Him as He is" (1 Jo. 3, 2)³⁶.

Because Augustine associates the three references, namely, Rom. 8, 29, Col. 3, 3-4 and 1 Jo. 3, 2, it is clear enough that *creatura* stands only for believers. He refers *creatura* here to those who are united now with Christ in God and will be glorified together with Christ. Secondly, we note that by shifting to verse 20, "for creation was subjected to vanity", Augustine inevitably shifts also to a broader compass of *creatura*. This is so since not only were the believers made subject to punishment, but the whole human race as well.

Creation, which is subject to vanity now in man so long as it is given to temporal things, which pass away as a shadow, hopes therefore for this revelation of the sons of God³⁷).

³⁶) "Ergo *creatura* revelationem filiorum dei expectat, quidquid nunc in homine laborat et corruptioni subiacet, illam scilicet manifestationem, de qua idem dicit apostolus: *Mortui enim estis et vita vestra abscondita est cum Christo in deo; cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos apparebitis cum illo in gloria*. Dicit et Iohannes: *Dilectissimi, nunc filii dei sumus et nondum apparuit, quid erimus; scimus autem, quia, cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*". *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), CSEL 84, 26.

³⁷) "Hanc ergo revelationem filiorum dei expectat *creatura*, quae in homine nunc vanitati subiecta est, quamdiu dedita est temporalibus rebus, quae transeunt tamquam umbra". *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), CSEL 84, 26.

Augustine's way of identifying the compass of *creatura* in this later work is the same as that in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67. 1. The only difference between the two is that in the later work, that is, *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), he integrates Col. 3, 3-4 with Rom. 8, 19, whereas in the earlier work he does not. However, this additional reference in the later work does not add anything substantial that would constitute a substantial difference between his interpretations in the two works. 1 Jo. 3, 2 alone shows that those who will be glorified with Christ will be transformed and will enjoy a beatific vision. Col. 3, 3-4 repeats this idea. Glorification with Christ, transformation, and beatific vision are the objects of human hope. These will be achieved at the revelation of the sons of God.

C. *The word creatura in verse 21 stands for nonbelievers on the way to true faith*

Augustine makes a distinction between *creatura* and *filii dei*. Possession of faith is the basis of their distinction. *Creatura* stands for nonbelievers on the way to faith. *Filii dei* stands for believers. We note that *creatura* stands for nonbelievers *on the way to faith*, and not any other kind of nonbelievers, because Augustine remarks on the connection that Paul gives between the word *creatura* and the following phrase: *liberabitur a servitute interitus, in libertatem gloriae filiorum dei*. This means that there is a progression from *creatura* towards *filii Dei*. In other words, nonbelievers who are called *creatura* by the very reason of the fact that they still do not possess the true faith are becoming *filii dei*, who are so called for the very reason that they possess the true faith. This distinction has to be remarked on, since for Augustine even those nonbelievers who are groping in error are included in the range of hoping creation. Augustine sees in them the future fulfillment of a complete liberation. He indicates this progress by using the words *nondum* and *erant adhuc credituri*. The word *adhuc* is stated by Paul himself in verse 22: *Scimus enim, quia creatura congemiscit et dolet usque adhuc*.

And he therefore says: "(For creation was subjected to vanity, not of its own will but) by the will of him who subjected it in hope, because creation itself will be freed from the bondage of decay, into the glorious liberty of the sons of God" (Rom. 8, 20-21). This is to say, even (creation) itself which is called only *creatura*, and not yet (*nondum*) integrated through faith to the groups of the sons of God, the apostle nevertheless saw in them who would believe what he

says, because "creation will be freed from the bondage of decay" in order that it may not serve decay, which all sinners serve. For it has been said to the sinner: "You shall die" (Gen. 2, 17). However, "He will be freed into the glorious freedom of the sons of God" (Rom. 8, 21), that is to say, it will itself reach the glorious freedom of the sons of God through faith. When there was no faith in it, it was called only *creatura*. The following statement: "For we know that creation groans and suffers up to the present" (Rom. 8, 28) is also said to it. For those who were subject to difficult errors in spirit were still going to believe (*erant enim adhuc credituri*)³⁸.

D. *The compass of groaning creation also includes the believers*

While on the one hand Augustine marks the distinction between *creatura* and *filius dei* on the basis of nonpossession or possession of faith, on the other hand he considers them both under the same condition of a suffering creation, although they differ in nature and degree of suffering. The suffering of *creatura* arises from both flesh and spirit. The suffering of *filius dei* comes from troubles and other tendencies of our mortal nature. Augustine traces this suffering of the *filius dei* to the nature of the flesh while still a servant to the law of sin: *quia carne servitur legi peccati*. When flesh has been liberated from this slavery at its resurrection and transformation it will cease groaning.

But lest someone think that it (*sc. groaning and suffering*) has been said concerning only their (*sc. of the creatura*) difficulty, he adds (*a statement on groaning and suffering*) concerning those who had already believed. For although they served the law of God in spirit, this is, in mind, nevertheless because the law of sin is served by the flesh so long as we suffer the disturbances and troubles of our mortal nature, he therefore added the following statement: "However, not only (*creation*) but also we ourselves who have the firstfruits of the spirit groan within ourselves" (Rom. 8, 23). He

³⁸) "Et ideo: Propter eum, inquit, qui subiecit eam in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute interitus, in libertatem gloriae filiorum dei, id est, etiam ipsa, quae tantummodo creatura est, nondum per fidem aggregata numero filiorum dei, sed tamen in eis, qui credituri erant, videbat apostolus, quod dicit, quia creatura liberabitur a servitute interitus, ut interitui non serviat, cui serviunt omnes peccatores. Peccatori enim dictum est: *Morte morieris. Liberabitur autem in libertatem gloriae filiorum dei*, id est, ut et ipsa perveniat ad libertatem gloriae filiorum dei per fidem, quae fides cum in ea non erat tantummodo creatura dicebatur et ad ipsam refert, quod sequitur: *Scimus enim, quia creatura congemiscit et dolet usque adhuc*. Erant enim adhuc credituri, qui etiam spiritu subiacebant laboriosis erroribus". *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), CSEL 84, 27-28.

therefore says that not only what is called only *creatura* in human beings who have not believed yet and are therefore not yet numbered among the children of God, does groan and suffer, but also we ourselves, who believe and have the firstfruits of the spirit because we cling to God already in spirit through faith, and therefore are called no longer *creatura* but sons of God. Nevertheless, "we also groan within ourselves hoping for the adoption, the redemption of our bodies" (Rom. 8, 23)³⁹.

This statement of Augustine is no more than a summary of his own statement in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67. 5. However, while in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67. 5 he draws the attention of his listeners or readers to the future union of body and soul as a complete sacrifice (*holocaustum*) and the full liberation of human beings as their full adoption as sons of God (*ut et ipsum corpus accipiens beneficium adoptionis filiorum*), in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53) he points out to them the nature and joy of fully resurrected persons. This nature and joy consist in the following: (i) full adoption in spirit and body, (ii) transformation of the body, (iii) manifestation and enjoyment of perfect peace and everlasting rest.

For this adoption, which has already been made in spirit in those who believed, has not been made in body. Besides, the body has not yet been transformed into that heavenly unchangeability just as the spirit converted to God from errors has already been transformed by the reconciliation of faith. Therefore that manifestation, which will come at the resurrection of the body, which belongs to that fourth stage (*sc. in human history*) where peace will be perfect in every respect and rest will be everlasting since no corruption from any source fights against us, nor does disturbance trouble us — (*that manifestation*) is still hoped for also in those who have believed⁴⁰).

³⁹) "Sed ne quis putaret de ipsorum tantum labore dictum esse, subiungit etiam de his, qui iam crediderant. Quamquam enim spiritu, hoc est, mente servirent legi dei, tamen quia carne servitur legi peccati, quamdiu molestias et sollicitationes mortalitatis nostrae patimur, ideo addidit dicens: *Non solum autem sed et nos ipsi primitias spiritus habentes et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus*. Non solum ergo inquit ipsa, quae tantummodo creatura dicitur in hominibus, qui nondum crediderunt et ideo nondum in filiorum dei numero constituti sunt, congemiscit et dolet, sed etiam nosmetipsi, qui credimus et spiritus primitias habemus, quia iam spiritu adhaeremus deo per fidem et ideo non iam creatura sed filii dei appellamur, tamen et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus adoptionem expectantes redemptionem corporis nostri". *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), CSEL 84, 28.

⁴⁰) "Haec enim adoptio, quae iam facta est in his qui crediderunt spiritu non corpore facta est. Nondum enim etiam corpus reformatum est in caelestem illam immutationem,

III. THE COMPASS OF GROANING CREATION IN OTHER WORKS

It is our intention to investigate the same question as in the two previous sections. Our materials for investigation are the other works of Augustine. We shall, however, refer to the two previous works only for the purpose of comparing them.

A. *The compass of creatura in Augustine's work dating before 393 is not clearly defined*

Augustine refers for the first time to Rom. 8, 20 in *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, written in 388.

Not I but Paul himself claims this: "For creation has been subjected to vanity" (Rom. 8, 20). What has been subjected to vanity cannot sunder us from vanity and unite us to truth. But the Holy Spirit does this for us. Therefore it is not a creature. Because all that exists is either God or a creature⁴¹).

It is difficult to define the range of *creatura* from this text. Augustine is not concerned here with defining it but to show the helplessness of *creatura* in liberating itself. It is the Holy Spirit which frees it. However, from this same text we may still define the compass of *creatura*. There are three hints which may enable us to do this. First, Augustine gives the identity of *creatura*. He seems to make a tautology between *creatura* that has been subjected to vanity (*quod subjectum est vanitati*) and human beings (*nos*). This would mean that he identifies *creatura* with human beings. Second, Augustine identifies *creatura* with human beings by showing the helplessness of *creatura* to liberate itself from subjection to vanity. In doing this he expresses the contrast between *creatura*, which is helpless, and the Holy Spirit, which has the power to liberate. Augustine, however, is not concerned only with liberation but also with union to

sicut spiritus iam mutatus est reconciliatione fidei ad erroribus conversus ad deum. Ergo etiam in his, qui crediderunt, expectatur adhuc illa manifestatio, quae in corporis resurrectione proveniet, quae pertinet ad quartum illum gradum, ubi ex toto perfecta pax erit et quies aeterna nulla nobis ex aliqua parte corruptione resistente aut sollicitante molestia". *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), CSEL 84, 28-29.

⁴¹) "Creatura enim neque hoc ego, sed idem Paulus clamat, *vanitati subjecta est* (Rom. 8, 20). Neque nos potest a vanitate separare, veritatisque connectere, quod subjectum est vanitati. Et hoc nobis Spiritus sanctus praestat: creatura igitur non est. Quia omne quod est, aut Deus, aut creatura est". *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 12, 23, PL 32, 1321.

truth: *a vanitate separare, veritatis connectere*. A search for union with truth presumes possession of intelligence. Thus it would be more likely that Augustine is referring here only to human beings. Third, by an argument from internal probability we can establish for certain that Augustine identifies *creatura* only with human beings. If we consider the context of chapter 13 of *De Moribus Ecclesiae*, from which we have chosen the text quoted above, we see that Augustine is speaking only about human beings. Thus it would be inconsistent for us to think that he has other creatures/the remainder of creation in mind as well.

However, the very contrast that Augustine makes between the Holy Spirit and *creatura* serves to confuse us in knowing clearly the compass of *creatura*. The contrast between the Holy Spirit who is God and who is consequently not included among creatures and all the rest that exists as *creatures* does not at all demonstrate that *creatura* in Rom. 8, 20, "For creation has been subjected to vanity" is necessarily to be identified with human beings without the inclusion of the other creatures.

The only thing that is clear in *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 13, 23 is that the Holy Spirit, being God, is not a creature; and that the Holy Spirit liberates *creatura* from subjection to vanity.

B. *From 393 on, omnis creatura is clearly identified with human beings*

In *De Fide et Symbolo* 10, 23, written in 393, Augustine clearly identifies *omnis creatura* with human beings. This identification is made clear by his reference to the three components of human being, namely, the spirit, the soul, and the body.

But since there are three components of which a human being consists, spirit, soul, and body, which again are called two because soul is frequently called at the same time spirit — for its certain rational nature is called spirit, which beasts lack — our principal component is spirit. Then life, by which we are joined to the body, is called soul. Our ultimate component is the body itself since it is visible. However, "all this creation groans and is in travail (*in-gemiscit et parturit*) up to the present" (Rom. 8, 22). Nevertheless it has given the firstfruits of the spirit to God since it has believed Him and it is already of good will⁴²).

⁴²) "Et quoniam tria sunt, quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur — pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur — principale nostrum spiritus est; deinde vita, qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus, quoniam

This identification with human beings is made even clearer by what Augustine adds to his statement on the components of a human being. He says: "Nevertheless it (sc. *omnis creatura*) has given the firstfruits of the spirit to God since it has believed Him and it is already of good will". With these words he not only identifies *omnis creatura* with human beings but also limits its identity to believers, namely, to those who have given the firstfruits to God. This interpretation becomes more clearly formulated later in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67 and in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53). Here, however, in *De Fide et Symbolo* he does not make any distinction between *creatura* and *filius dei*. Nor does he make faith the basis of their difference. This shows that this distinction between *creatura* and *filius dei* based on faith was made only in later years, that is, from c. 395 on.

That Augustine limits the compass of *omnis creatura* to human beings and more so to believers may be shown by his scriptural references. They are the following: (i) Rom. 1, 9: "For God is my witness, whom I serve with my spirit"; (ii) Rom. 7, 25: "I of myself serve the law of God with my mind"; (iii) 1 Cor. 15, 52: "For at the sound of the last trumpet, the dead will rise imperishable and we shall be changed". The first two texts refer clearly to believers, particularly to Paul himself after conversion. The last may also refer to man in general and even to nonbelievers. However, Augustine frequently makes a distinction between the result of transformation in believers and nonbelievers. We shall treat more of this in our later work in connection with 1 Cor. 15, 51.

Let us examine a later work: *Contra Secundinum Manichaeum*, written in 399. In paragraph 8 Augustine's statement reads:

visibile est, ultimum nostrum est. Haec autem *omnis creatura ingemiscit et parturit usque nunc*; dedit tamen primitias spiritus, quia credidit deo et bonae iam voluntatis est". *De Fide et Symbolo* 10, 23, CSEL 41, 28. This conception of *creatura* is similar to that given in *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 12, 20, PL 32, 1320: "Non, inquit, separat alia creatura (Rom. 8, 39). O altissimorum mysteriorum virum! Non fuit contentus dicere creatura; sed alia, inquit, creatura, admonens etiam idipsum quo diligimus Deum, et quo inhaeremus Deo, id est animum atque mentem creaturam esse. Alia ergo creatura corpus est: et si animus res quaedam est intelligibilis, id est quae tantum intelligendo innotescit, alia creatura est omne sensibile, id est quod per oculos, vel aures, vel olfactum, vel gustum, vel tactum, quasi quamdam notitiam sui praebebat; atque id deterius sit necesse est, quam quod intelligentia sola capitur". We note here that Augustine is commenting on *creatura* as found in Rom. 8, 39 and not in Rom. 8, 19-23. If Augustine thought also of this conception of *creatura* in Rom. 8, 20 in his later reference to it in *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 13, 23, then this would serve to bolster our arguments.

For in connection with this (*sc. question*) the Apostle says: "All creation has been subjected to vanity not by its own will" (Rom. 8, 20), because all (*sc. creation*) is also in man. Certainly there is in man both the invisible which conforms to his soul and the visible which conforms to his body. But every creature is partly visible and partly invisible. Nevertheless not all is present in a beast which has not intellectual mind⁴³).

We see in the text that Augustine is working with a reading of Rom. 8, 20 with *omnis creatura* instead of *creatura*. This is the first occurrence of this reading. The second is to be found in *Epistula* 55, 11. 20⁴⁴). By using the reading with *omnis creatura* instead of *creatura* — which he already knew, as we can see in his earlier works — Augustine seems to suggest to us that he assumes the identity of the two words and what they stand for. Thus both *omnis creatura* and *creatura* stand for human beings alone. In this work Augustine does not give the different categories of human being, while he does do so in his other works. This is so because he is working with Rom. 8, 20; and consequently it would be superfluous to mention these categories because all human beings have been subjected to vanity. Another reason is that he is showing the correspondence between creation as a whole and the human being as a particular creation. This demonstration is similar to the previous ones in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67. 5 and *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53), 4. And the final reason is that the context of the whole discussion is the justice and mercy of God for the first human being who sinned voluntarily. There is no mention of a syndrome including the consequence of man's voluntary sinning and its effect on other creatures.

From 406 on, Augustine is no longer concerned with investigating the compass of *omnis creatura* and *creatura*. Neither does he distinguish these two terms. His shift from one to the other manifests this. We notice this in *En. in Ps.* 125, 2, written in 406.

He said that every creature (*omnem creaturam*) is also in human

⁴³) "Hinc enim ait apostolus: *omnis creatura vanitati subiecta est non sponte*, quia et in homine omnis est. Inest quippe homini et invisibile quid secundum animum et visibile secundum corpus; omnis autem creatura partim est visibilis, partim invisibilis, nec tamen omnis in pecore, cui mens intellectualis non inest". *Contra Secundinum Manichaeum* 8, CSEL 25 (2), 916.

⁴⁴) *Epistula* 55, 11. 20, CSEL 34 (2), 191.

beings who do not believe but nevertheless will believe; creation (*creatura*) groans in struggle. Is creation only in those who do not believe yet? But does it not groan or travail (*non gemit, nec parturit*) in those who have believed? He said: "However, not only (*creation*) but also we ourselves who have the firstfruits of the spirit", that is to say, we who have already served God in spirit, we who have already believed God in mind and in faith itself, have given certain firstfruits in order that we follow our firstfruits. Therefore, "we groan inwardly, hoping for adoption, the redemption of our body" (Rom. 8, 23)⁴⁵).

In this text it is clear that Augustine not only identifies *omnis creatura* with *creatura*, and both of them with human beings as a whole, but also applies *omnis creatura* or *creatura* even to those who have already believed: *Numquidnam in his tantum, qui nondum crediderunt? Iam vero in his qui crediderunt non gemit, nec parturit creatura?* This interpretation clearly differs from that in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53) 13, 14, 18, where he makes a distinction between *creatura* and *filii dei*. The former is either a nonbeliever in general or one on the way to faith. The latter is a believer.

In this homily on the Psalms Augustine sees the cause of the groaning of creation from a different perspective. A human being groans because he is in captivity. He desires to be liberated and to dwell in a new world, the eternal Jerusalem. Augustine likewise points out that a human being is able to groan by virtue of the Holy Spirit's presence in him. Paul himself is a typical example of this groaning creation.

However, let us ask the Apostle Paul how human being came into captivity. He himself particularly groans in this captivity, sighing for the eternal Jerusalem. And he taught us to groan because of the Holy Spirit because he too was filled with it and groaned. For he says this: "All creation groans and suffers until now" (Rom. 8, 22). And he likewise says: "For creation was subjected to vanity, not of its own will but by the will of Him who subjected it in hope" (Rom. 8, 20)⁴⁶).

⁴⁵) "Omnem creaturam dixit in hominibus etiam non credentibus, sed tamen credituris, ingemiscere creaturam in laboribus. Numquidnam in his tantum, qui nondum crediderunt? iam vero in his qui crediderunt non gemit, nec parturit creatura? *Non solum autem, inquit, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes*, id est, qui iam spiritu Deo servimus, qui iam mente credidimus, et in ipsa fide primitias quasdam dedimus ut primitias nostras sequamur; ergo *et nos ipsi in nobismetipsis ingemiscimus, adoptionem expectantes, redemptionem corporis nostri*". En. in Ps. 125, 2, CCL 40, 1845.

⁴⁶) "Quomodo autem homo venerat in captivitate, Paulum apostolum interrogemus. Etenim ipse praecipue gemit in ista captivitate, suspirans aeternae Jerusalem; et

The assurance of liberation that is sighed for is guaranteed because it has been demonstrated by Jesus' resurrection. Jesus Christ's resurrection is the *exemplum*. The resurrection of body is the final redemption of the just.

Which redemption do they hope for? It is the redemption of their body which precedes in the Lord, who rose from the dead and ascended into heaven. Before this comes upon us it is necessary that we, who are not only believers and hoping, groan⁴⁷).

Later we shall go deeper into this theme of *Christus exemplum*. Meanwhile let us give here Augustine's general formulation of the dynamics of hope.

Look at the reason why we groan and how we groan. It is because the thing which we are hoping for is precisely the same thing which we are waiting for; but we do not possess it yet. But we sigh for it now until we possess it because we desire the thing which we do not possess yet. Why? Because "in hope we were saved" (Rom. 8, 24)⁴⁸).

In hope, as Augustine is saying here, there is the aspect both of the *already* and the *not yet*. This is precisely the reason why a human being continuously groans.

C. *In his later years does Augustine admit that other creatures are included in the compass of groaning creation?*

In Consultatio Orosii ad Augustinum de Errore Priscillianistarum et

docuit nos gemere ex ipso Spiritu quo et ille impletus gemebat. Hoc enim ait: *Omnis creatura congemiscit et dolet usque nunc*, ait, *non sponte*, sed propter eum qui subiecit in spe". *En. in Ps.* 125, 2, CCL 40, 1845.

⁴⁷) "Quam redemptionem exspectant? Corporis sui, quae praecessit in Domino, qui resurrexit a mortuis, et adscendit in caelum. Hoc nobis antequam reddatur, necesse est gemamus, etiam fideles, etiam sperantes". *En. in Ps.* 125, 2, CCL 40, 1845.

⁴⁸) "Ecce quare gemimus, et quomodo gemimus; quia quod speramus, iam quidem exspectamus, sed nondum tenemus, et donec teneamus, in tempore suspiramus, quia desideramus, quod nondum tenemus. Quare? Quia *spe salvi facti sumus*". *En. in Ps.* 165, 2, CCL 40, 1845. Augustine in speaking here particularly of those who are in close union with Christ: "Ideo sequitur ibi, et dicit; cum diceret: *Et ipsi in nobismetipsis ingemiscimus, adoptionem exspectantes, redemptionem corporis nostri*; quasi diceretur ei: Quid tibi ergo profuit Christus, si adhuc gemis; et quomodo Salvator salvum te fecit? qui gemit, adhuc aegrotat; subiunxit et ait: *Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videremus speramus, per patientiam exspectamus*". *En. in Ps.* 125, 2, CCL 40, 1845.

Origenistarum Orosius consults Augustine on a certain interpretation of the Origenists concerning Rom. 8, 19-23. This school believes that the sun, the moon, and the stars, are included in the compass of *creatura* that is subject to corruption.

They said that creation which has no will must be understood to be also subjected to corruption, namely, the sun, the moon, and the stars. And these are not elementary shining bodies but powers with reason. However, they show a subjection to corruption by the will of Him who subjected it in hope (Rom. 8, 20)⁴⁹).

Origen thinks that there was a preexistence of rational spirits. Sin caused their union with material bodies. In *De Civitate Dei* 11, 23, Augustine states that Origen sets out this notion in *περὶ ἀρχῶν*.

... but they said that souls are indeed not parts of God, but were made by God. They sinned by withdrawing from the Creator. In proportion to the diversity of their sins, in various stages they were sent from heaven to earth to dwell in different bodies as in chains. And the reason why this world exists and why this world was created was not in order that good might be established but in order that evil be restrained. Origen is justly reproached for this. For in the books which he calls *περὶ ἀρχῶν*, that is, concerning principles, he thought and wrote this⁵⁰).

In *Commentaria in Epistolam S. Pauli ad Romanos* 7, 4 Origen explains how these spirits share in the lot of the *creatura*. They animate the sun, the moon, and the stars. These bodies act upon the other creatures that are at the service of human beings. Accordingly angels are included since they also were sent to minister to human beings.

If it is apparent from these examples, proceed also to consider the superior bodies and see the services of the sun itself, of the moon, and of the stars of heaven, and of the whole world, how they have

⁴⁹) "Creaturam quoque subjectam corruptioni, non volentem, intelligendam esse dicebant, solem et lunam et stellas; et haec non elementarios esse fulgores, sed rationales potestates: praebere autem servitium corruptioni, propter eum qui subiecit in spe (Rom. 8, 20)". *Consultatio Orosii ad Augustinum de Errore Priscillianistarum et Origenistarum* 3, PL 42, 668-669.

⁵⁰) ". sed animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditoris recedendo et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a caelis usque ad terras diverse corpora quasi vincula meruisse, et hunc esse mundum eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim, quod appellat *περὶ ἀρχῶν*, id est de principiis, hoc sensit, hoc scripsit". *De Civitate Dei* 11, 23, CSEL 40 (1), 544-545.

been subjected to vanity and serve corruption. They indeed nourish the field for the use of human beings; they produce the fruits of trees and the plants of the fields. They turn the cycles of the year. For they recover what pass away and they allow to pass away again what has been recovered. Understand that angels themselves administer something and are also subjected to this corruption, if you consider the statement of Paul which runs as follows: because "they all are ministering spirits sent forth to serve for the sake of those who obtain the inheritance of salvation" (Heb. 1, 14). I believe that these did not will it but by the will of Him who subjected them in hope (Rom. 8, 20). "For who resists His will?" (Rom. 9, 19)⁵¹).

Origen believes that angels and archangels groan and suffer out of love and affection for human beings even when they themselves did not commit sin. They therefore are encompassed by the term *creatura*: *Creatura enim, licet non volens subjecta sit, tamen quoniam voluntati cedit ejus qui subjecit, etiam affectum quemdam et charitatem circa eos exhibit, pro quibus videtur esse subjecta, et pro doloribus eorum dolet, et pro gemitibus gemit*⁵²). However, Origen does not believe that all creatures groan:

"For we know that every creature groans and suffers" (Rom. 8, 20) can be understood in this way: because not every creature is indeed that which groans and suffers, that is to say, that which is subject to the necessity of the perishable body. However, every creature is that which suffers with those who suffer and that which groans with those who groan⁵³).

⁵¹) "Sed ab his, si videtur, exemplis etiam ad superiora conscende, et vide ipsius solis, et lunae, ac stellarum coeli, et totius mundi ministeria quomodo subjecta sunt vanitati, corruptionique deserviunt. Ad usus namque hominum alunt segetes, arborum fructus producant, herbamque camporum: atque eosdem in se revertentes anni circulos volvunt. Reparant enim quae praetereunt, et praeterire rursum quae reparata sunt, sinunt. Ipsos quoque angelos, si ad sententiam Pauli respicias quae dicit, quia *omnes ministeriales sunt spiritus ad ministerium nisi propter eos qui haereditatem capiunt salutis* (Heb. 1, 14), intelliges tale aliquid gerere, et huic corruptioni esse subjectos: credo etiam ipsos non volentes, sed propter eum qui subjecit eos in spe. *Voluntati enim illius quis resistit* (Rom. 9, 19)". *Commentaria in Epistolam S. Pauli ad Romanos* 7, 4, PG 14, 1111. This work exists only in a Latin version which is claimed by some to be unreliable.

⁵²) *Commentaria in Epistolam S. Pauli ad Romanos* 7, 4, PG 14, 112.

⁵³) "*Scimus enim quoniam omnis creatura congemiscit, et condolet* (Rom. 8, 22): potest sic intelligi, quia non omnis quidem creatura est quae ingemiscit et dolet, hoc est quae necessitati corporis corruptibilis subjacet: omnis autem creatura est quae dolentibus condolet, et quae gementibus congemiscit". *Commentaria in Epistolam S. Pauli ad Romanos* 7, 4, PG 14, 1113. Origen believes that higher forms of living creatures share in our joys and sorrows: "Omnis autem creatura superior agones et certamina nostra spectat, et dolet cum vincimur, cum vero vincimus gaudet; et multo plus quam nobis, illis inest gaudere cum gaudentibus et dolere cum dolentibus". *Commentaria in Epistolam S. Pauli ad Romanos* 7, 4, PG 14, 1113.

In this text Origen clearly differs from Augustine in interpreting the meaning or compass of *omnis creatura*. We have already shown how Augustine rejects the theory that angels are included in the compass of groaning creation. Later in a response to Orosius given in *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, written in 415, he does not take this up again. He considers instead an Origenist theory that the heavenly bodies are within the range of the term *creatura*. Unlike Origen Augustine consistently maintains that only human beings groan. *Omnis creatura* is to be understood as the presence in *genus* of all the other creatures in a human being: *quoniam in unoquoque homine est omnis creatura ... generatim quodam modo*⁵⁴). The bishop gives a detailed explanation of this in the above-mentioned work. However, to a certain extent, he seems to concede that other creatures are possibly included in the compass of groaning creation.

We see further that the sun and moon and other planets are heavenly bodies. We do not see that they have souls. But we believe that (*this account*) may be read outside the Holy Scriptures. However, the testimony from the Epistle of Paul that you put forward as being habitually said by them can also (*etiam potest*) be taken for human beings alone. The reason for this is that every creature is in each human being, not in a universal manner as the heaven and earth and everything that exist in them, but in a certain generic way⁵⁵).

Augustine goes on to explain what he means by *generatim quodam modo*. His explanation is no more than that of the correspondence of the universe, on the one hand, as the macrocosm and human being, on the other hand, as a microcosm. Here in this later work he likewise analyzes how each constituent of the universe is present in a human being.

Despite Augustine's consistency and insistence we feel that the bishop partly concedes that other creatures are possibly included. We note the words *etiam potest* in the text cited above. These words and this manner of expressing his idea are not present in his earlier writings where

⁵⁴) The reader is referred to note 55.

⁵⁵) "Porro de sole et luna caeterisque sideribus, quod coelestia sint corpora videmus; quod animata sint non videmus. De divinis hoc Libris legatur, et credimus. Nam testimonium ex Apostoli Epistola quod ab eis dici solere posuisti, etiam de solis hominibus intelligi potest; quoniam in unoquoque homine est omnis creatura, non universaliter sicut est coelum et terra omnia quae in eis sunt, sed generatim quodam modo". *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* 8, 11, PL 42, 675.

he is more categorical. In *De Diversis Quaestionibus* 83, 67. 5 he is saying: *Omnis creatura in homine numeratur ... omnis creatura in homine est*. He writes similarly in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53): *omnis autem est etiam in homine*. There is therefore a shift from *est* or *est etiam* to *etiam potest*.

We can present another reason for our position. Later in the same work he admits a possibility of a better interpretation of the same passage, namely, Romans 8, 22-23. However, he insists that he does not believe that from these very same words one can deduce that heavenly bodies groan.

And if the same passage of the apostolic letters can be better understood in another way, nevertheless it does not follow that we believe that the sun, and the moon, and the planets groan until they are freed from the bondage of corruption at the end of the world⁵⁶).

Here again Augustine is using the expression *potest intelligi*. This shows that in later years he does not completely rule out the position of some Fathers.

D. Other Fathers on the compass of creatura

In *The Eschatological Transformation of the Material World According to Saint Augustine*, T. E. Clarke gives the names and notions of the different Fathers who maintain that other creatures are included in the compass of the groaning creation⁵⁷). Apollinaris of Laodicea takes

⁵⁶ "Et si quo alio modo melius potest idem locus apostolicarum Litterarum intelligi: non tamen ex eisdem verbis consequens est ut solem et lunam et sidera congemiscere credamus, donec in saeculi fine a corruptionis servitute liberentur". *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* 8, 11, PL 42, 675.

⁵⁷ Clarke gives the following references for the different authors: Apollinaris of Laodicea: K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Neutestamentliche Abhandlungen 15, Münster, 1933, p. 65 f; Irenaeus of Lyons: *Adversus haereses* 5, 32, 1; 5, 36, 3 (PG 7, 1210, 1224; ed. Harvey 2, 413 f., 429); Methodius of Olympus: *De resurrectione* 8 (PG 18, 273-276; GCS 27, 298 f.); John Chrysostom: *In epistolam ad Romanos* 14, 4-6 (PG 60, 529-531) and *Ad populum Antiochenum* 10, 5 (PG 49, 117-118); Ambrosiaster: *Commentaria in XII epistolas B. Pauli*, PL 17, 130-132; B. LEEMING, "The Mysterious Ambrosiaster", in *Downside Review* 73 (1955) 263-276; C. MARTINI, *Ambrosiaster: de auctore, operibus, theologia*, Rome, 1944; Diodorus of Tarsus: K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, p. 93-95; Theodore of Mopsuestia: K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, p. 137-139; PG 66, 823-828; H. B. SWETE, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*, Cambridge, 1880, vol. I, p. lxxix-lxxxv, 128-131, 143 f., 267-272; Origen: *Commentaria in Epistolam S. Pauli*

ktisis (*creatura*) in Rom. 8, 20 to be the material world exclusive of man. Human beings, however, since they are the adopted sons of God, exercise hegemony over the material universe. In his *Adversus Haereses* Irenaeus of Lyons in two passages makes an allusion to Rom. 8, 19-23 and maintains that in this pericope Paul is speaking of the material world alone. However, the justice of God demands that the just be rewarded in the material world when it is restored to its pristine state and freed from the bondage of decay. Methodius of Olympus maintains that the material world is subject to corruption. It groans for the sake of human beings and works for their deliverance from corruption. The material world will be restored to a better state too and will rejoice over the liberated children of God. John Chrysostom believes that there is a strict parallelism between the material world and the human race. The sin of human-kind which caused its corruption also brought about the corruption of the material world. At the glorification of human beings in the resurrection the material world will be transformed to a better state. *Ktisis*, which refers to the material world, is a personification. Ambrosiaster identifies *creatura* with the material world. Its elements labor in their cosmic function until human-kind is completely redeemed. Other Fathers reject the notion that *creatura* stands for the material world. Diodorus of Tarsus maintains that the material world does not have a soul. *Creatura* stands for powers placed by God over creation. Thus for him *creatura* applies to angels. Theodore of Mopsuestia holds the same theory as Diodorus of Tarsus, but adds, however, that there is a unity of the cosmos that is centered in man. His conception of man as a microcosmos is not as exclusive of man as Augustine thinks. The rest of creation is ordered to man. Origen belongs to this latter school, as we have already shown. Others who belong to the same school are Clement of Alexandria and Gregory of Nyssa. Even Pelagius himself subscribes to this notion. Only Ambrose comes close to Augustine. For him, in his first two letters, namely, *Epistolae* 34 and 35, the term *omnis creatura*

ad Romanos 7, 4 (PG 14, 1111 and 1113; Clement of Alexandria: *Quis dives salvetur* 29, PG 9, 636; GCS 17, 179; Gregory of Nyssa: *Contra Eunomium* 4, 3 (PG 45, 636); Pelagius: A. SOUTER, *Pelagius' Exposition of Thirteen Epistles of St. Paul*, Texts and Studies 9, Cambridge, 1926, vol. II, p. 65 f.; Ambrose: *Epistola* 34 (PL 16, 1119-1123); *Epistola* 35 (PL 16, 1123-1127). We would like to mention that Clarke seems mistaken in saying that Methodius of Olympus maintains that only the "visible world exclusive of man" is subject to corruption. We have checked the work mentioned above and found that Methodius includes man. The visible world participates in the suffering of humanity.

congemiscit stands primarily for the human soul. It groans because it is confined in the human body. However, Ambrose applies the phrase also to the sun, moon, and stars, and even to angels. Augustine differs from these Fathers because he believes that angels do not die and the material world has not been subjected to punishment. But his position stands close to the position of an anonymous author⁵⁸), who makes a commentary of the old Latin Pauline text sometime between 396 and 405 in the district of Aquileia. For this author *creatura* in Rom. 8, 19 stands for *rationabilis creatura* and not for *irrationabilis vel insensibilis creatura*. *Creatura* stands more specifically for Adam and Eve who still wait to receive adoption from God⁵⁹). The compass of *omnis creatura* includes too the just before Christ who hoped to receive the reward promised by God⁶⁰). This author argues for his interpretation on the basis of Rom. 8, 23: *Non solum, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes*. According to him these words show that Paul is speaking of human beings in Rom. 8, 19-23 since only human beings share a life in the Holy Spirit. This is true with the disciples of Moses and particularly with the just and with the disciples of Christ⁶¹). We suspect that if Augustine knew this commentary it is possible that his interpretation was influenced by it. Or if Augustine had written his commentaries ahead of this author, it is also

⁵⁸) A. SOUTER identifies this author as a Pelagian interpolator known as pseudo-Jerome. See *Pelagius' Exposition of Thirteen Epistles of St. Paul*, 3, 16.

⁵⁹) "Item: Dicens: *Si tamen conpatimur, ut et conglorificemur*, et inferens: *Expectatio creaturae*, de rationabili 'creatura' sermonem facit et non, sicut quidam aestimant, de irrationabili vel insensibili, quae ad servitutem hominum creata est et post haec peritura, quando *sol obscurabitur et luna dabit lumen suum, et stellae caeli cadent super terram* (Mt. 24, 29), 'et tunc' (cf. Mt. 24, 30) erit 'novum caelum et nova terra' (Ap. 21, 1). 'Creatura' autem Adam est et Eva, quae adhuc 'expectat' se a 'deo' 'recipere adoptionem'". H. J. FREDE, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, Band II: Die Texte der *Vetus Latina*, Freiburg, 1974, p. 58.

⁶⁰) "Hic 'omnem creaturam' iustos homines significat qui post Adam usque ad adventum Christi fuerunt cum Adam et Eva pariter 'dolentes', donec 'filiorum dei' promissam recipiant 'adoptionem'". H. J. FREDE, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, p. 59.

⁶¹) "Item: Dicens: *Non solum, sed et nos ipsi primitias spiritus habentes*, manifeste edocuit quia non de irrationabili vel insensibili creatura sermonem fecerit, quia non participatur 'spiritum' sanctum, sed de sanctis dicit qui 'deo placuerunt' naturali lege, similiter et Moysi discipuli. Discipuli autem Christi 'primitias' dicuntur 'habere', prima et praeclara charismata, per quae ditaverunt omnem terram; non enim tanta fuit gratia ante legem et in lege Moysi. Et quia ampliores sint discipulis Christi, Hebraeis scribens docet: *Sed et hi omnes, testimonio fidei probati, non acceperunt repromissionem, deo pro nobis melius aliquid providente, et ne sine nobis consummarentur* (Heb. 11, 39-40)". H. J. FREDE, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, p. 59.

possible that this author's position was influenced by that of Augustine. It was also between 395 and 396 that Augustine gave his detailed treatment of Rom. 8, 19-23⁶²).

IV. ROM. 8, 20: "FOR CREATION WAS SUBJECTED TO VANITY, NOT OF ITS OWN WILL BUT BY THE WILL OF HIM WHO SUBJECTED IT IN HOPE"

Here we wish to present Augustine's different conceptions of vanity and his understanding of how man is subject to vanity. Accordingly, this section is a study of Rom. 8, 20 and its different parallels, which Augustine himself gives⁶³). More attention is given to Ecclesiastes 1, 2-3: "Vanity of the vain, Ecclesiastes said, vanity of the vain, and all is vanity. What does a human being gain in all his toil, at the toil he does under the sun?". Augustine frequently makes this text as the basis of his interpretation of Rom. 8, 20⁶⁴). It is to be noted that Augustine works with this reading of Ecclesiastes 1, 2-3 in his early works. The reading is "vanity of the vain" (*vanitas vanitantium*). Later he found out that the Greek reading and the best Latin codices have "vanity of vanities" (*vanitas vanitatum*). However, he insists that his interpretations of that reading, even when it is faulty, are self-evident⁶⁵).

A. *Vanitas is the oposite of veritas*

Vanitas is synonymous with *fallacia* or *mendacium*. We find this

⁶²) We are arguing here only for Augustine's detailed treatment of Rom. 8, 19-23, which is found in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67 and in *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53). These works were written, as we have indicated, around 395/396. We have, however, shown that even in earlier works Augustine gives the identity of *creatura* as human beings.

⁶³) In *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, PL 40, 67, Augustine gives as parallel texts of Rom. 8, 20 the following: Ecclesiastes 1, 2-3 and Gen. 3, 17: "In toil you shall eat your bread". In *Expositio Quarundam Propositionum ex Epistola ad Romanos* 45 (53) he gives the following: Ecclesiastes 1, 2-3, Ps. 4, 3: "Why do you love vanity and seek lie?", Ps. 43, 4: "Man was made similar to vanity. His days pass away like a shadow". He adds to these texts Gen. 2, 17: "You shall die".

⁶⁴) "*Vanitati enim, inquit, creatura subjecta est. Hoc est illud: Vanitas vanitantium, et omnia vanitas. Quae abundantia est homini in omni labore suo, quem ipse laborat sub sole (Eccl. 1, 2-3)?*".

⁶⁵) "Item quod posui de libro Salomonis: *vanitas vanitantium, dixit Ecclesiastes, in multis quidem codicibus legi, sed hoc graecus non habet; habet autem: vanitas vanitatum, quod postea vidi, et inveni eos latinos esse veriores, qui habent vanitatum, non vanitantium. Ex occasione tamen huius mendocitatis quaecumque disserui, vera esse ipsis rebus apparet*". *Retractationes* 1, 6 (7), 4, CSEL 36, 30-31.

conception of *vanitas* in Augustine's early works. In *De Quantitate Animae* 33, 76, written in 388, he teaches that one will come to realize that the material creation is deceptive when one is in close union with God.

I dare now to tell you this plainly. If we embrace firmly the way that the Lord commands us and accept it as it must be embraced, we shall pass through the Power and Wisdom of God to the ultimate cause or the ultimate author or the ultimate principle of all things, or in whatever other manner such a great thing can be more fittingly named. Once this is understood we shall truly see how everything under the sun is a vanity of the vain (Ecclesiastes 1, 2). For vanity stands for what is deceitful; the vain however are understood as the deceived or those deceiving, or both⁶⁶).

What Augustine is saying here is that fidelity to God's command makes one closer to Him and enables one to see that God is to be preferred above material creation. God is the ultimate whom one can hold on to definitely, whereas material creation can easily deceive one, for material creation passes away. This is the reason why Augustine maintains that true happiness does not consist in the possession of material things. They slip easily. They deceive as a lie (*mendacium*) and what deceives cannot make people truly happy. This conception is clearly expressed in *En. in Ps.* 4, 3, written in 392. This time Augustine is commenting on the word "vanity" as used in *Ps.* 4, 3 in the light of Ecclesiastes 1, 2-3.

"Why do you love vanity and seek for a lie" (*Ps.* 4, 3)? Why do you wish to be happy with the basest things? Only truth, from which everything is true, makes human beings happy. Because vanity is of the vain, and all is vanity. What does a human being gain in all his toil at which he toils under the sun"? (Ecclesiastes 1, 2-3). Why are you held back by love of material things? Why do you seek after the last as the first, because it is a vanity and a lie? For you wish everything that pass away like a shadow to abide with you⁶⁷).

⁶⁶) "Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, nos si cursum quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, peruenturos per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest: quo intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas vanitatum. Vanitas enim est fallacia, vanitantes autem vel falsi, vel fallentes, vel utrique intelliguntur". *De Quantitate Animae* 33, 76, PL 32, 1076-1077.

⁶⁷) "Utquid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium? Utquid vultis beati esse de infimis? Sola veritas facit beatos, ex qua vera sunt omnia. Nam vanitas est vanitatum, et omnia vanitas. Quae abundantia homini in omni labore suo, quo ipse laborat sub sole? Utquid ergo temporalium rerum amore detinemini? Cupitis enim permanere vobiscum, quae omnia transeunt tamquam umbra". *En. in Ps.* 4, 3, CCL 38, 15.

It is made clear by this text that vanity is the opposite of *veritas*. For clinging to what is considered vain does not make one happy; whereas clinging to what is considered true does make one happy. Truth in this particular case stands for God⁶⁸): *veritas facit bonos, ex qua vera sunt omnia*. To seek for what deceives and to be deceived by it is to be vain. It is to be subject to vanity. In terms of ability to make people happy *vanitas* is therefore opposed to *veritas*.

B. *Vanitas is synonymous with mutabilitas*

If material creation deteriorates it is because of its ability to change. In *De Vera Religione* 18, 35, written in 389/391, Augustine attributes this changeability to its manner of existence. It is not the highest degree of being: *quia non summe sunt*. It is the opposite of the manner of existence of its creator: *qui summe est*⁶⁹). In *Contra Secundinum Manichaeum* 8, written in 399, Augustine traces this mutability of the material creation to its origin from nothing: *ex nihilo*.

Therefore when I ask you, from what was the whole creature created, although of its own kind it is good, it is nevertheless lower than its creator, while He is permanently unchangeable it is itself changeable, — you will not find an answer, except to confess that it was created from nothing⁷⁰).

Being created *ex nihilo* the material creation tends to deteriorate. Man, however, should have enjoyed an exemption from this tendency had he not sinned. In his pristine condition he was given the possibility not to die: *posse non mori*. However, he did not retain that privilege because he

⁶⁸) See also the following works: *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 13, 23, PL 32, 1321, *En. in Ps.* 143, 11, CCL 40, 2081, *De Vita Beata* 4, 24, CCL 29, 84. Truth is identified with Christ in *En. in Ps.* 118, *Sermo* 12, 1, CCL 40, 1700. Christ himself is the opposite of vanity.

⁶⁹) "Sed dicis mihi: Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo, a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus incommutabilis trinitas, quoniam et per summam sapientiam ea fecit et summa benignitate conservat. Cur ea fecit? Ut essent. Ipsum enim quantumcumque esse bonum est, quia summum bonum est summe esse". *De Vera Religione* 18, 35, CCL 32, 208-209.

⁷⁰) "Quapropter cum abs te quaero, unde facta sit universa creatura quamvis in suo genere bona, creatore tamen inferior atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis, non invenies quid respondeas, nisi de nihilo factam esse fatearis". *Contra Secundinum* 8, CSEL 25 (2), 916.

sinned⁷¹). Augustine calls this act of sinning an act of choosing vanity instead of maintaining union with truth. As a consequence it acquired a tendency to deteriorate: *vergere ad nihilum*.

And therefore when that creature — or at least its part which can sin — sins, it can verge toward nothingness not such that it is reduced to nothing but such that it becomes less capable and weaker. But to be less capable and weaker, if you take this consciously to its conclusion (*means that*) nothing remains⁷²).

In this text Augustine seems to show as well the close union between the material world and human beings. He seems to say that by man's sinning the material world is also implicated in its consequence. The tendency to deteriorate came as a punishment not only upon human beings but also upon the rest of creation: *et ideo potest vergere ad nihilum, quando peccat illa creatura, et portio, quae potest peccare*. The *illa creatura* apparently refers to the *universa creatura* in the earlier statement⁷³) which Augustine is speaking of as having been created from nothing (*ex nihilo*). *Portio* clearly refers to human beings. *Potest vergere ad nihilum* seems to refer to a characteristic both of the material world and human beings, which primarily arises from their nature, since they were created *ex nihilo*, but became a punishment for rational creatures. Augustine, however, does not elaborate on this notion. Instead he shifts to consider human being as a microcosm that corresponds to the universal creature as a macrocosm. We suspect that he makes this shift because he does not like to appear to have given credit to the position of Secundinus, who, being a Manichean, holds that all creatures have something evil in them.

The first human being could have chosen to maintain union with truth. But he did not. Instead he separated from it. Augustine describes this separation as a willful self-subjection to vanity: *diligit ergo sponte vanitatem*. And he equates "vanity" here with uncertainty (*opinabilia*)

⁷¹) "Aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus homo creatus est immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori". *De Genesi ad Litteram* 6, 25, CSEL 28 (1), 197.

⁷²) "Et ideo potest vergere ad nihilum, quando peccat illa creatura, et portio, quae potest peccare, non ut nihil sit, sed ut minus vigeat minusque firma sit. Nam minus vigere et minus valere, si animo perducas ad ultimum, remanet nihil". *Contra Secundinum* 8, CSEL 25 (2), 916. The edition of Maurini has the reading *si omnino perducas* instead of *si animo perducas*.

⁷³) The reader is referred to note 70.

and changeability (*mutabilia*). This deliberate abandoning of truth for a love for the changeable brought about changeability that rebounded onto human beings.

It therefore deliberately loves vanity when after breaking solidarity with truth it follows the uncertain, that is, the changeable. However, when it expiates the punishment it deserved from that (*break*), it is subjected to vanity, not of its own will as happens in a human being who sins. For this reason the apostle says: "All creation was subjected to vanity not of its own will" (Rom. 8, 20) because it is also all in a human being⁷⁴).

In *De Genesi ad Litteram* 6, 25, written around 401, Augustine describes this subjection of human beings to vanity as the transition of the human condition from *posse non mori* to *posse mori*. This way to death, however, can be overcome. How? In *Contra Secundinum* 8 Augustine maintains that God because of His goodness subjected human-kind to vanity "in hope".

He (*sc. Paul*) says that it (*sc. omnis creatura*) has been subjected to hope by the mercy of (*God*) who liberates through remission of sins and adoption by grace.⁷⁵).

While being subjected to vanity in hope human beings are actually subjected to changeability. There is a dialectical tension in them between the force of mortality and the tendency to immortality. This characterizes the human condition that is subject to vanity in hope. Thus vanity is synonymous with mutability. This notion is expressed clearly in *En. in Ps.* 143, 11, written in 412. This time Augustine is commenting on Ps. 143, 4: "Man was made similar to vanity. His days pass away like a shadow". By sinning human beings became like time, and like shadow and smoke that vanish.

⁷⁴) "Diligit ergo sponte vanitatem, cum deserta soliditate veritatis opinabilia sequitur, it est mutabilia. Cum autem inde meritas poenas luit, subicitur non sponte vanitati, sicut subiecta est in homine peccante. Hinc enim ait apostolus: *omnis creatura vanitati subiecta est non sponte*, quia et in homine omnis est". *Contra Secundinum* 8, CSEL 25 (2), 916.

⁷⁵) "In spem sane subiecta esse dicit propter misericordiam liberantis per remissionem peccatorum et adoptionem gratiae". *Contra Secundinum* 8, CSEL 25 (2), 916. The same idea is expressed in *De Diversis Quaestionibus* 83, 67, 3, PL 40, 67: "Non ergo sponte creatura subiecta est vanitati: *sed propter eum qui subiecit eam in spe*; id est, propter ejus justitiam adque clementiam, qui neque impunitum reliquit peccatum, neque insanabilem voluit esse peccantem".

"Man was made similar to vanity" (Ps. 143 4). Which vanity? Time which passes by and flies away. For vanity is called this in comparison with truth that always stays and never deteriorates. But this creature has its own place. For as it has been written, "God filled the earth with His good things" (Sir. 16, 30). What is meant by "his"? Those which belong to Him. But all these earthly, fleeting, transitory things, if compared to that truth concerning which it has been said, "I am who am" (Ex. 3, 14), — the whole of this is called vanity. For it vanishes through time as smoke into the air. What shall I say further, other than what the Apostle James said when he wanted to humiliate proud men? He said: "For what is your life? It is a vapor that appears for a little time and then vanishes" (Jas. 4, 15). Therefore, "Man was made similar to vanity". By sinning "he was made similar to vanity". But when he was first created, he was made similar to truth. But because he sinned "he was made similar to vanity" because he received what he deserved⁷⁶).

Augustine's use of the word "similar" does not have the significance only of resemblance between the material creation on the one hand and the life of human beings on the other. It means the reduction of human life to vanity itself⁷⁷). In *Enchiridion* 24 Augustine adds other consequences of sin, namely, ignorance . concupiscence for what is harmful, error, and pain⁷⁸). He considers these consequences as the source of all

⁷⁶) "*Homo vanitati similis factus est. Cui vanitati? Temporibus praeterlabentibus et praeterfluentibus. Vanitas enim ista dicitur in comparatione semper manentis et numquam deficientis veritatis. Nam et ista creatura est loci sui. Implevit enim Deus terram, sicut scriptum est, bonis suis. Quid est: suis? Sibi congruentibus. Sed haec omnia terrena, volatica, transitoria, si comparentur illi veritati, ubi dictum est: Ego sum qui sum; totum hoc quod transit, vanitas dicitur. Evanescit enim per tempus, tamquam in auras fumus. Et quid dicam amplius, quam id quod apostolus Iacobus dixit, volens homines superbos ad humilitatem redigere? Quae est enim, inquit, vita vestra? Vapor est ad modicum apparens; deinceps exterminabitur. Ergo, homo vanitati similis factus est. Peccando vanitati similis factus est. Nam quando est primum conditus, veritati similis factus est; sed quia peccavit, quia recepit digna, vanitati similis factus est". En. in Ps. 143, 11, CCL 40, 2081. In *Opus Imperfectum contra Julianum* 6, 27, PL 45, 1272 Augustine associates Ps. 143, 4 with Wis. 9, 15: "For the flesh weighs down the soul".*

⁷⁷) Augustine gives in *De Civitate Dei* 20, 3 a good description of the vain and vanity by associating with Ecclesiastes 1, 2-3 other texts of the same biblical book, namely, Ecclesiastes 2, 13 f.: "Then I saw that wisdom excels folly as light excels darkness. The wise man has his eyes in his head, but the fool walks in darkness; and yet I perceived that one fate comes to all of them". Ecclesiastes 8, 14: "There is a vanity which takes place on earth, that there are righteous men to whom it happens according to the deeds of the righteous. I said that this also is vanity".

⁷⁸) "Hoc primum est creaturae rationalis malum, id est, prima privatio boni: deinde jam etiam nolentibus subintravit ignorantia rerum agendarum, et concupiscentia noxiarum; quibus comites subinferuntur error et dolor: quae duo mala quando imminetia sentiuntur, ea fugitantis animi motus vocatur metus. Porro animus cum adipiscitur

human misery: *ex his morborum, non ubertatis, sed indigentiae tanquam fontibus omnis miseria naturae rationalis emanat*. For this reason in *En. in Ps.* 38, 10, written in 412, he describes the life even of those who have set their hope in the Lord as vain. He supports this position with *Ps. 38, 6: universa vanitas omnis homo vivens*.

Look, I have already jumped over everything that is mortal, I have disdained the basest, I have crushed the earthly, I have risen to the delight of the law of the Lord, I am uncertain of the number of the days (*in dispensatione numerorum or nummorum or numerum*) given by the Lord, I have also desired that end which has no end, I have desired the number of my days that truly is because the number of these days now has no real being. Look, this is how I am. I have jumped over so much. Under these circumstances I long for things that abide. "Nevertheless" in the state in which I am, so long as I am here, so long as I am in this world, so long as I bear mortal flesh, so long as the life of man on earth is a temptation (*Job 7, 1*), so long as I breathe among causes of offense, so long as while I stand I fear lest I fall, so long as both my good and my ill are uncertain to me, "every living human being is altogether vanity" (*Ps. 38, 6*)⁷⁹.

Later in the same work and in the same context Augustine goes on to attribute this sort of life to live under the sun in the light of *Ecclesiastes* 1, 2 and 3. Human life itself and all the other created things are vanity because they all are under the sun, that is. they all are mutable and mortal. They all tend to change and to vanish. Unlike the theological virtues and other virtues such as kindness (*benignitas*) and holy fear (*timor castus*), which in themselves do not die out because they are not "under the sun", all the other things that pertain to man tend to change

concupita, quamvis pernicioosa vel inania, quoniam id errore non sentit, vel delectatione morbida vincitur, vel vana etiam laetitia ventilatur. Ex his morborum, non ubertatis, sed indigentiae tanquam fontibus omnis miseria naturae rationalis emanat". *Enchiridion ad Laurentium* 24, PL 40, 244.

⁷⁹) "Iam ecce transilivi mortalia omnia, et ima contemsi, calcavi terrena, adscendi ad delectationem legis Domini, fluctuavi in dispensatione numerorum dierum dominicorum, desideravi etiam finem illum, cuius non est finis; desideravi numerum dierum meorum qui est quia numerus dierum istorum non est; ecce iam talis sum, tanta transilivi, in ea quae stant sic inhio: *Verumtamen*, sic quomodo hic sum, quamdiu hic sum, quamdiu in hoc saeculo sum, quamdiu carnem mortalem porto, quamdiu tentatio vita humana est super terram, quamdiu inter scandala suspiro, quamdiu timeo ne cadam qui sto, quamdiu mihi incerta sunt et mala mea et bona mea, *universa vanitas omnis homo vivens*". *En. in Ps.* 38, 10, CCL 38, 411. Variations of *numerorum* are given by the editor in the note.

and to decay. These things embrace both the biological and psychological needs of human being.

I say "every", both clinging to and jumping over, and Idithun⁸⁰ himself belongs still to entire vanity (*universam vanitatem*) because all is vanity and vanity of the vain: what does a human being gain in all his toil, at which he toils under the sun (Eccl. 1, 2-3). Is Idithun too under the sun? He has something under the sun; he has other things beyond the sun. Under the sun he has the ability to keep awake, to sleep, to eat, to drink, to hunger, to thirst, to grow strong, to become tired, to grow to childhood, to youth, and to old age, to have uncertainty in what he wishes and fears. Idithun himself has all these under the sun, even when he jumps over them all. How then does he jump over them? From this desire: "Lord, let me know my end" (Ps. 38, 5). For this desire is beyond the sun; it is not under the sun. Everything visible is under the sun. Whatever is not visible is not under the sun. Faith is not visible. Neither is hope, nor charity, nor kindness. Lastly that holy fear which abides for eternity is not visible. Idithun has sweetness and consolation in all this and dwells beyond the sun because his commonwealth is in heaven. He groans from what he has still under the sun. He both despises this and suffers. He burns in that which he desires. He spoke about the former (*sc. despicable things*). Let him speak about the latter (*sc. desirable things*). You have heard about things that must be longed for. Listen to what must be despised. "Nevertheless, every living human being is altogether a vanity" (Ps. 38, 6)⁸¹.

The biological needs of human beings are expressed by the following

⁸⁰) Idithun is a personification of the virtuous, especially of those who put their trust in the Lord. For a description of the characteristics of Idithun, see the following works: *En. in Ps. 38*, 1-22, CCL 38, 401-422; *En. in Ps. 71*, 1-18, CCL 39, 772-787; *En. in Ps. 76*, 1-5, 20, CCL 39, 1052-1056, 1064; *En. in Ps. 80*, 2, CCL 39, 1122.

⁸¹) "*Omnis*, inquam, et haerens et transiliens, et ipse Idithun ad universam vanitatem adhuc pertinet; quia omnia vanitas, et vanitas vanitantium: quae abundantia homini in omni labore suo, quo ipse laborat sub sole? Numquid et Idithun sub sole adhuc est? Habet aliquid sub sole, habet aliquid ultra solem. Sub sole habet evigilare, dormire, manducare, bibere, esurire, sitire, vigere, fatigari, puerascere, iuvenescere, senescere, incerta habere quae optat et timet; haec omnia sub sole habet et ipse Idithun, etiam ipse transiliens eos. Unde ergo transiliens? Ex illo desiderio: *Notum fac mihi, Domine, finem meum*. Hoc enim desiderium ultra solem est, non est sub sole. Sub sole omnia visibilia; quidquid visibile non est, sub sole non est. Non est visibilis fides, non est visibilis spes, non est visibilis caritas, non est visibilis benignitas, non est visibilis postremo timor ille castus permanens in saeculum saeculi. In his omnibus dulcedinem habens consolationemque Idithun, et ultra solem conversans, quia conversatio eius in caelis est, ex his quae adhuc habet sub sole, gemit; et ista contemnit et dolet, in illa inardescit quae desiderat. Locutus est de illis, loquatur et de istis. Audistis concupiscenda, audite contemnenda. *Verumtamen Verumtamen universa vanitas omnis homo vivens*". *En. in Ps. 38*, 10, CCL 38, 411-412.

words: "to keep awake", "to sleep", and so on. The psychological needs are expressed by this: "to have uncertainty in what he wishes and fears". The life of man is "vanity" so long as he has these needs.

C. *The material world, although considered a vanity, is not evil*

Augustine holds consistently that the material world is good. The general reasons that he gives are the following: (i) the material world itself and everything that it contains were created by God⁸²); (ii) they are admirable and beautiful in themselves⁸³); (iii) no substance is evil⁸⁴); (iv) although inferior to its creator, nevertheless it is good of its own kind⁸⁵); (v) the material world and all it contains belong to God⁸⁶).

Why is the material world called vanity? Augustine gives two general reasons. Firstly, it is because the material world is transitory; when compared with God who is truth, the material world deceives human beings⁸⁷). Secondly, because it is inferior to man; man's choice to serve it instead of God reverses the order⁸⁸). Because of these reasons, it is apparent that the material world is not evil in itself but only in relation to man⁸⁹). In the work mentioned T.E. Clarke calls this the extrinsic denomination of vanity "because it is by man's vain will that material things are called vanity"⁹⁰). What is vanity in the proper sense of the word is that vain human being who has chosen to abandon unity with God and serve what is inferior to him. Augustine describes this as "conformation or configuration with the world" as opposed to "con-

⁸²) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 13, 23, PL 32, 1321. This was taught too by Plato, see *Timaeus* 30f.

⁸³) *De Quantitate Animae* 33, 76, PL 32, 1077.

⁸⁴) *De Vera Religione* 20, 38, CCL 32, 210.

⁸⁵) *Contra Secundinum* 8, CSEL 25 (2), 916.

⁸⁶) *En. in Ps.* 143, 11, CCL 40, 2081.

⁸⁷) *En. in Ps.* 143, 11, CCL 40, 2081.

⁸⁸) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 13, 23, PL 32, 1321.

⁸⁹) "Est autem vitium primum animae rationalis voluntas ea faciendi, quae vetat summa et intima veritas. Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsum est, id est ab aeternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma. Non ergo a bono substantiali ad malum substantiale, quia nulla substantia malum est, sed a bono aeterno ad bonum temporale, a bono spirituali ad bonum carnale, a bono intellegibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum. Est igitur quoddam bonum, quod si diligit anima rationalis peccat, quia infra illam ordinatum est. Quare ipsum peccatum malum est, non ea substantia, quae peccando diligitur". *De Vera Religione* 20, 38, CCL 38, 210. See also *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 21, 39, PL 32, 1328.

⁹⁰) T.E. CLARKE, *The Eschatological Transformation of the Material World According to Saint Augustine*, p. 26-27.

figuration with God"⁹¹). It is the subjection of the human being of himself to what has been made subject to him by divine law. In other words, it is the reversal of the natural order. Accordingly, vanity is a human being who is intrinsically vain when he chooses to enjoy the world instead of referring it to God by using it for the service of humanity in order to enjoy God⁹²). However, it seems that for Augustine the material world is not completely exempt from the classification "vain" because of its union with cursed humanity. Augustine believes that the material world began to bring forth "thorns and thistles" when man was cursed as a consequence of sin.

⁹¹) "Fit ergo per charitatem et conformemur Deo, et ex eo conformati atque configurati, et circumcisi ab hoc mundo, non confundamur cum iis quae nobis debent esse subjecta". *De Moribus Ecclesiae Catholica* 13, 23, PL 32, 1321.

⁹²) "Fruimur enim cognitis in quibus voluntas ipsis propter se ipsa delectata conquiescit; utimur vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est. Nec est alia vita hominum vitiosa atque culpabilis quam male utens et male fruens, de qua re non est nunc disserendi locus". *De Trinitate* 10, 10, 13, CCL 50, 327. Augustine elaborates on this theme is his distinction between *frui* and *uti*. For more relevant texts we refer the readers to the following works: *De Trinitate* 10, 11, 17, CCL 50, 330: "Uti est enim assumere aliquid in facultatem voluntatis; frui est autem uti cum gaudio non adhuc spei sed iam rei". On the love for neighbors, the following references are useful: *De Doctrina Christiana* 1, XXII. 22, 40, CSEL 80, 18: "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 diligendum sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo". *De Doctrina Christiana* 1, XXXV. 69, 85, CSEL 80, 30: "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 instrumentum, aut si quid congruentius dici potest, ut ea quibus ferimur propter illud ad quod ferimur diligamus". *De Doctrina Christiana* 1, XXXIII. 37, 79, CSEL 80, 28. Here Augustine analyzes Philemon 20: "Ita, frater, ego te fruar in domino". He warns against confusing *frui* with *uti* on the basis of this scriptural reference, although the two words are very close in meaning: "Quamquam etiam vicinissime dicitur frui cum dilectione uti". Augustine applies the distinction of the two words to human norm for relating with the external world. For this theme we find a text in *De Doctrina Christiana* 1, IV. 4, 8, CSEL 80, 10: "utendum est hoc mundo, non fruendum". With these texts we mentioned above we find a good support for J. Moltmann's statement: "In the realms of play where modern society provides release, there can therefore be a rebirth of experience of transcendence. Since wide areas of neighbourly love have been socialized, we can arrive at the rebirth of the love of God, free of any ulterior purpose. For a long time people needed 'God' in order to enjoy the world or at least to cope with it; But God will by no means disappear from a world where he is no longer 'needed'. On the contrary, we shall arrive at the Augustinian reversal that we 'need' the world in order to enjoy 'God'". *The Future of Creation*, London, 1979, p. 8.

D. "Thorns and thistles"

Before the fall our first parents enjoyed close affinity with nature. In his interpretation of Gen. 2, 15 in *De Genesi ad Litteram* 8, 8, Augustine says:

For what can be a greater and a more wonderful spectacle, or where can human reason speak in a more intimate manner with nature than when after he has sown the seeds, planted the shoots, transferred the shrubs, and grafted the slips, he appears to ask himself "what can the strength of the roots support and what can it not? In what kind of ground can it do it and in which ground can it not? What value has the interior and invisible potency of numbers in these things, and what is the value of the exterior care that is given to them? In this consideration see that it is "neither he who plants nor he who waters anything, but only God who gives the growth" (1 Cor. 3, 7). The work that is added exteriorly is given by man, whom God created, leads, and rules invisibly⁹³).

Earlier, in the same context, Augustine describes this work of our first parents as done voluntarily and with delight.

Therefore farming has everything delightful, especially then (*sc. before the fall*) when nothing harmful came upon it from either the earth or from the sky. For there was not the pain of labor but joy of a free action ...⁹⁴)

After the fall however, the relationship between our first parents and nature has been wounded.

Finally since man did not like anymore to remain subjected (*to God*) by protecting the likeness of Paradise in himself which he cultivated, he received a field similar to his cursed condition. God said: "(The field) shall bring forth to you thorns and thistles" (Gen. 3, 18)⁹⁵).

⁹³) "Quod enim maius mirabilisque spectaculum est ubi magis cum rerum natura humana ratio quodammodo loqui potest, quam cum positis seminibus, plantatis surculis, translatis arbusculis, insitis malleolis tamquam interrogatur quaeque vis radices et germinis quid possit quidve non possit, unde possit, unde non possit, quid in ea valeat numerorum invisibilis interiorque potentia, quid extrinsecus adhibita diligentia, inque ipsa consideratione perspicere, quia *neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat, deus*, quia et illud operis, quod accedit extrinsecus, per illum accedit, quem nihilominus creavit et quem regit atque ordinat invisibiliter deus?". *De Genesi ad Litteram* 8, 8, CSEL 28 (1), 243.

⁹⁴) "Quidquid ergo deliciarum habet agricultura, tunc utique longe amplius erat, quando nihil accidebat adversi vel terrae vel caelo. Non enim erat laboris adflictio, sed exhilaratio voluntatis ...". *De Genesi ad Litteram* 8, 8, CSEL 28 (1), 243.

⁹⁵) "Denique, quoniam similitudinem a se culti paradisi in se ipso custodire subditus

Later, in *Contra Julianum Opus Imperfectum* 6, 27, written in 429/430, Augustine discusses with the Pelagian Julian. The theme is the meaning of Gen. 3, 17-19: "Cursed is the field because of you; in toil you shall eat of it all the days of your life. Thorns and thistles it shall bring forth to you; and you shall eat the plants of the field. In the sweat of your face you shall eat bread till you return to the ground, for out of it you were taken; you are dust and to dust you shall return". Augustine uses a part of this reference, namely, "in toil you shall eat", to explain the meaning of Rom. 8, 20: "For creation was subjected to vanity".

Julian and Augustine maintain contradictory positions. Julian believes that the material world was not implicated by the sinning of the first human being.

It has not been said here, "I will multiply your thorns or your sweat". But they are said to have been created at that moment in the beginning⁹⁶).

And later he goes on as follows:

Therefore that unproductivity of the trees, that abundance of thistles, that increased difficulty of painful childbirth, are imputed to individual persons and not to the human race⁹⁷).

In the work mentioned above Augustine does not give his own position. He simply reduces Julian's interpretation *ad absurdum*.

It is as though God, when he said this, did not give him punishment for his sin but gave him a reward as well⁹⁸).

noluit, similem sibi agrum damnatus accepit. *Spinās, inquit, et tribulos pariet tibi*". *De Genesi ad Litteram* 8, 10, CSEL 28 (1), 246.

⁹⁶) "Hic non est dictum, Multiplicabo spinas tuas, aut sudores tuos: sed quasi tunc primum creata dicuntur". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6, 27, PL 45, 1568.

⁹⁷) "Illa ergo sterilitas arborum, illa veprium ubertas, illa aegri partus aucta calamitas, personis hominum sunt illata, non generi". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6, 27, PL 45, 1568.

⁹⁸) The whole statement of Augustine against Julian runs as follows: "Ut ergo non videatur grande peccatum, quo potuerit in deterius natura mutari, leve ac prope nullam supplicium esse contendis quod meruit. Hinc est quod maledictam terram in operibus praevaricatoris retorques ad tui dogmatis pravitatem: hinc est quod spinas et tribulos, et antequam homo peccaret, fuisse asseris institutos; cum Deus haec inter sua primitus instituta non nominet, sed in peccatoris supplicio comminetur: Hinc est quod sudorem laborantis, ut non satis ad aerumnam pertinere videretur, etiam naturale adjumentum esse dixisti, ut scilicet operantium artus sudore recreentur; tamquam Deus ista dicens non irrogaret supplicium pro peccato, sed daret insuper praemium". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6, 27, PL 45, 1569.

But in *Contra Julianum* 6, 20. 65 in a similar discussion with Julian, while reducing his adversary's argument *ad absurdum*, Augustine mentions at the same time that God's curse on the human race implicated the material world as a punishment for man.

You could say that farmers resist God and disturb his order by ridding the fields of thorns and thistles which he (*sc. God*) commanded to bring forth to sinners as a punishment⁹⁹).

We believe that this text does not give us a clear basis for our interpretation of Augustine's later thought on the implication of the material world. However, the very fact that we cannot find a later text which speaks clearly on this subject seems to be no accident¹⁰⁰). Augustine apparently evades this question. We suspect that he does not want to appear to Julian as still having some traces of Manicheism in him. For otherwise it would have appeared that the world for him would also be evil. This is a Manichean doctrine.

MAMERTO ALFECHÉ, O.S.A.

⁹⁹) "Posses dicere, Deo resistere agricolae, ejusque ordinem perturbare, purgando agros a spinis et tribulis, quae ille peccatoribus nasci jussit in poenam (Gen. 3, 18)". *Contra Julianum Pelagium* 6, 20. 65, PL 44, 863.

¹⁰⁰) Other references on the theme "thorns and thistles" are the following *En. in Ps.* 102, 17, CCL 40, 1467: "thorns and thistles" stand for scourge and corruption in the mortal condition. *En. in Ps.* 102, 17, CCL 40, 1468: they stand for toil and struggle. *En. in Ps.* 137, 3, CCL 40, 1987: they stand for all human suffering as a consequence of sin. In his last reference Augustine juxtaposes Gen. 3, 17 with Rom. 7, 25 and Rom. 8, 23. *Opus Imperfectum contra Julianum* 6, 21, PL 45, 1549: no one is exempted from the pain of work after the curse.

What was God doing before He created the Heavens and the Earth?*)

I

Throughout his long life as a Christian thinker and teacher, Augustine often returned to the opening verses of Genesis, more often, and with greater sophistication than any writer before him¹). Some of the passion with which he expounded Genesis surely came from his first recorded encounters with Scripture, when under Manichaean direction the problems of the two genealogies of Christ, the Genesis account of creation, anthropomorphism, and the sinful lives of the patriarchs had diverted him from his search for wisdom and his initial identification of wisdom with the name of Jesus²). The account of his conversion to *philosophia* and his first turning to Scripture in *Confessions* III. 4-5,

*) Earlier versions of this study were very kindly read by my colleagues Ann Matter, James J. O'Donnell, Judah Goldin, and Alan Charles Kors. I am very grateful for their suggestions and assistance. The paper was read at the Patristic-Medieval-Renaissance Conference of Villanova University in September, 1983. I am also grateful to Thomas Losoncy for having given me the opportunity to participate.

¹) There is a careful account in Aimé SOLIGNAC, "Exégèse et Métaphysique. Genèse 1. 1-3 chez saint Augustin", in *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Centre d'Etudes des religions du livre (Paris, 1973), 153-171. On Augustine's concern with these verses, see Jacques DE BLIC, "Le processus de création d'après saint Augustin", in *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera* (Toulouse, 1948), 171-189; William A. CHRISTIAN, "Augustine on the Creation of the World", *Harvard Theological Review* 46 (1953), 1-25; Gilles PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse* (Toulouse-Montréal, 1972); Joseph MOREAU, "Le temps et la création selon S. Augustin", in MOREAU, *Stoïcisme, Épicurisme, Tradition Hellénique* (Paris, 1979), 167-181; E. P. MEIJERING, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse* (Leiden, 1979).

²) These initial stumbling-blocks in Scripture are recorded in *Sermo* 51. iv. 5; *De Gen. contra Man.* I. ii. 3ff, and I. 17. 27-8; *Conf.* III. 5-7. See the Introduction of A. SOLIGNAC to *Confessions, Livres I-VII*, Bibliothèque Augustinienne, Vol. 13 (Paris, 1962), 128-9. On Augustine's developing knowledge of Scripture, see G. L. BONNER in *The Cambridge History of the Bible*, ed., P. R. ACKROYD and C. F. EVANS (Cambridge, 1970), Vol. I, *From the Beginnings to Jerome*, 541-562, and, on Scripture generally, Peter BROWN, *Augustine of Hippo* (Berkeley and Los Angeles, 1969), 162-3, 180-1, 262-9. On Ambrose, from whom Augustine seems to have received his appreciation of Scripture which had been aborted by the Manichaeans in 373, see Jean PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Paris, 1964). Eugene TESELLE, *Augustine the Theologian* (New York, 1970), 197-223, ranks Augustine's Genesis theology with that of Philo and Origen.

introduces, not only his discovery of wisdom, but his immature attempts to probe the veiled mysteries of Scripture first on his own initiative, and then at the instigation of the vain and empty words of the Manichaeans³). The history of Augustine's first experience with Scripture, particularly the ease with which he was misled by the Manichaeans, may help to explain his continual return to the text, and particularly his concern over the proper interpretation of the creation story, his sense that these verses were, as they had been for Philo, the key to wisdom⁴). Having rejected them once, Augustine kept returning to them, lest others fall into the errors that had once entrapped him.

Thus, not merely proper exegesis, but improper exegesis as well, characterized Augustine's approach to Scripture in general and Genesis in particular. Much of Book XI of the *Confessions*, the first of the three exegetical books on Genesis that conclude that great work, is framed, in fact, by an example of one of these improper exegetical questions. In XI. 10 Augustine cites the example of some people, *pleni vetustatis suae*, who ask

What was God doing before he created the heavens and the earth? If he was resting, they say, and was not making anything, why not continue to do nothing as he had done in the past?

Augustine repeats the question in XI. 12 at the beginning of the long meditation on eternity and time which occupies the rest of Book XI, repeating the question for the last time at XI. 30. The question, then,

³) St. Augustine's interest specifically in Manichaean interpretations of the opening verses of Genesis is not always noted. See H.-C. PUECH, *Le Manichéisme* (Paris, 1949), 69-72, and esp. 157, n. 281. See also Geo WIDENGREN, "La sagesse dans le Manichéisme", in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris, 1974), 501-515. Cf. *Conf.* XI. 13 and *De mor. eccl.* 18. 34; *De util. cred.* 1-2. BROWN, *Augustine*, 54. For the Manichaean myth, see François DECRET, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris, 1970), 185-252, and idem, *L'Afrique manichéenne (IV-V siècles). Étude historique et doctrinale*, 2 vols. (Paris, 1978), esp. I, 239-352; M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques* (Paris, 1974), 49f; John P. MAHER, "Saint Augustine and Manichean Cosmogony", *Augustinian Studies* 10 (1979), 91-104; idem, *Saint Augustine's Defense of the Hexameron against the Manichaeans* (Rome-St. Meinrad, Ind., 1946).

⁴) PHILO, *De opif. mundi*, 54; cf. Arnold EHRHARDT, *The Beginning: A Study of the Greek Philosophical Approaches to Creation from Anaximander to St. John* (Manchester, 1968), 202; E. R. GOODENOUGH, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven, 1935), 121-126, 326-7, 345-7; H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Vol. I (Cambridge, Mass., 1968), 180, 295-324; Pierre GEOLTRAIN, "Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse, de Quomran au Nouveau Testament", *In principio*, 47-60, at 51-55.

constitutes something of a leitmotif of Book XI, important in itself and also as an example of the wrong way to approach scripture, this one question standing as synecdoche for all wrong questions.

The answer that Augustine says that others sometimes give, but that he will not give — *alta scrutantibus gehennas parabat* — appealed to John Calvin and has delighted sceptics ever since. Martin Luther, in his characteristically explicit fashion, once cast the answer as: “God was sitting in a birch wood, making rods to beat people who ask impertinent questions”⁵).

Augustine offers two answers to the question: either, that *principium* refers to the *verbum*, Jesus, or that the question is improper because time itself was created and therefore is not predicable of the creator at all. This second answer was probably derived from Plotinus (*Enneads* III. 7), ultimately from Plato’s *Timaeus* (37d-38b) and Parmenides⁶). In its Augustinian-Christian form, the doctrine became the orthodox Christian distinction between eternity and time. It was used by Eriugena to argue against Gottschalk on the possibility of predestination and occupies a prominent place in the *Summa theologiae* of Aquinas (I.q. 14 art. 13) and was echoed by Dante (*Paradiso* xvii. 18). Its philosophical source,

⁵) CHRISTIAN, “Augustine on The Creation of the World”, 5-9, discusses *Conf.* XI. 10-13, citing the later interest of Calvin (*Institutes* I. 14.1; *Commentary on Genesis*) and Kant. See also Richard STAUFFER, “L’Exégèse de Genèse 1. 1-3 chez Luther et Calvin”, in *principio*, 245-256, and E. P. MEIJERING, *Calvin wider die Neugierde* (Nieuwkoop, 1980), esp. 52-56. There is a merry meditation on the question in J. M. ROSS, “Continuation” in CICERO, *On the Nature of the Gods*, trans. H. C. P. MCGREGOR (Harmondsworth, 1972), 246-7, a hypothetical continuation of Velleius’ line of Epicurean argument.

⁶) Augustine’s rejection of *tempus* in favor of an eternal *nunc* for God and his qualitative distinction between succession in infinite time and non-durational eternity were necessary correlates of his other views of creation, particularly those which ran counter to widely-held philosophical doctrines, such as the *deus* (or *demiurgos*) *artifex* (with its corollary of a superior model from which to create), the pre-existence of formless matter (cf. *De div. quaest.* 46. 2), the recurring cycles of creation and destruction, and the problem of an immaterial, immutable being creating a material, mutable cosmos. The relevant materials from classical philosophy are discussed below, n. 14. On *principium* and *Verbum*, see *De Gen. ad. litt.* I. 2. There are extensive discussions in J. GUITTON, *Le temps et l’éternité chez Plotin et saint Augustin* (Paris, 1959); Werner BEIERWALTES, *Plotin über Ewigkeit und Zeit* (Frankfurt, 1967); Ernst H. KANTOROWICZ, *The King’s Two Bodies* (Princeton, 1957), 275-280. The idea of non-durational eternity in earlier Greek thought has been treated by John WHITTAKER, *God Time Being: Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, Symbolae Osloenses Fasc. Supplet. XXIII (Oslo, 1971); PÉPIN, *Théologie cosmique*. Most recently, see G. J. P. O’DALY, “Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts”, in H. J. BLUMENTHAL and R. A. MARKUS, eds., *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honor of A. H. Armstrong* (London, 1981), 171-179.

although not its doctrine of creation, thus appears to have been Neo-Platonist, and Neo-Platonism marked much of Augustine's thought between his separation from Manicheism and his assumption of the bishopric of Hippo⁷). Neo-Platonist critical techniques seem, as others have noted and as I hope to show elsewhere in connection with Augustine's early uses of the term *curiositas*, to have been an important instrument in Augustine's savaging of the Manichaeans and a principal vehicle of his own intellectual and spiritual return to orthodox Christianity.

Book XI of the *Confessions* was not, however, Augustine's first citation of the "Manichaean" question. The reason that we know that the Manichaeans are those who pose the question in *Confessions* XI is given in a passage in the *De genesi contra Manichaeos* (I. 1. 3)⁸). But even if the Manichaeans used the question, as Augustine implies that they did, they did not invent it, nor were they the first to apply it to Genesis. The same question (and a similar objection to its impropriety) is cited by Irenaeus (*Adversus haereses* II. 28. 4), and its raisers are not Manichaeans, but Gnostics. The role of Manicheism as in some ways the heir of Gnostic approaches to Christianity and Judaism is, of course, generally accepted, and it is understandable that the question might appeal to the former in much the same ways as it had appealed to the latter⁹). Between Irenaeus and Augustine, the question appears once in

⁷) The various specific neo-Platonists, whether Plotinus or Porphyry, have been discussed and considered from THEILER and ALFARIC to HADOT and O'CONNELL; the bibliography is large. In addition, see A. SOLIGNAC, "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin", *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), 113-148; P. HENRY, *Plotin et l'Occident* (Louvain, 1934), 78-95, and, most recently, Robert RUSSELL, "The Role of Neoplatonism in St. Augustine's *De Civitate Dei*", in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, 160-170.

⁸) *De Genesi contra Manichaeos* I. 2. 3: *Primum ergo librum Veteris Testamenti qui inscribitur Genesis sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est, In Principio fecit Deus caelum et terram, quaerunt, in quo principio, et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus caelum et terram, quid agebat antequam feceret caelum et terram?* As will be seen immediately below, earlier citations of this question occur in Irenaeus and Origen. Was it still being asked, now by Manichaeans, in the late fourth century? Augustine certainly implies that it was. In this text (as in that of Irenaeus, cited below), the critics use the term *quid agebat*; in *Conf.* XI. 10 they ask *quid faciebat*. Thus, there might be a slight variation in meaning between "what was God doing" and "What was God making" between Irenaeus' Gnostics and Augustine's Manichaeans, although this possibility does not alter the significance or form of the question. If the question was in fact being asked by Manichaeans late in the fourth century, might it have been a question that the Manichaeans invited the young Augustine himself to ask about Genesis I. 1.?

⁹) On Manichaeans and Gnostics, see Kurt RUDOLPH, *Die Gnosis* (Göttingen, 1977), 349-365, with further references; W. H. C. Frend, "The Gnostic-Manichaean Tradition in

the writings of Origen, and it may be useful to consider these two earlier Christian usages before searching for the question's ultimate source.

II

Book I of Irenaeus' *Adversus haereses* consists of a series of descriptions of Gnostic beliefs. In Book II Irenaeus then refutes these doctrines one by one, criticizing Gnostic psychology and method as well as Gnostic error. In II. 24 he takes up the problem of Gnostic numerology. Perhaps exasperated by this time over Gnostic methods of explanation, Irenaeus then devotes four chapters (II. 25-28) to the problem of the proper and improper uses of the human intellect in terms of knowing God. Since man is infinitely inferior to God (II. 25, 3.) he therefore lacks the capacity to know all about God. Violating the proper order of human knowledge leads man to rise up against God Himself and fall into madness:

It is better and more useful that men of little or no learning exist and become through charity alone the friends of God than for men to assert that they know much, and much about God, and become blasphemers, makers of another God the Father. Wherefore Paul says (1 Cor. 8. 1) *Knowledge puffeth up, but charity edifies* ... because he knew that some people, lifted up by their supposed knowledge, fell away from the love of God ... there is no greater puffing up than to think that one is better or more perfect than his Creator who shaped him and gave the breath of life and granted him the power To Be itself ... It is better, as I said, to know nothing at all, not even one cause of why any of the things that have been made have been

Roman North Africa", *Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953), 13-26; Peter BROWN, "The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire", in BROWN, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (New York, 1972), 94-118. A good recent survey of early Gnosticism is that of Edwin M. YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (Grand Rapids, Mich., 1973), and RUDOLPH, *Die Gnosis*, 291-311. On the Christian encounter with these problems, see the sources cited above, n. 1, and J. C. M. VAN WINDEN, "In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretations of Genesis 1. 1", *Vigiliae Christianae* 19 (1963), 105-121; idem, "The Early Exegesis of 'Heaven and Earth' in Genesis 1. 1", in *Romanitas und Christianitas. Studio Iano Henrico Waszink* (Amsterdam-London, 1973), 371-382; idem, "Terra autem stupida quadam erat admiratione: Reflexions on a Remarkable Translation of Genesis 1. 2a", in R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN, eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religious Presented to Gilles Quispel* (Leiden, 1981), 458-467; Pierre NAUTIN, "Genèse 1. 1-2, de Justin à Origène", in *In principio*, 61-94. The best introduction to the general subject is Gregory T. ARMSTRONG, *Die Genesis in der alten Kirche. Die drei Kirchenväter* (Tübingen, 1962), which considers Justin, Irenaeus, and Tertullian.

made, and rather simply to believe God and to persevere in the love of Him, than to be puffed up by knowledge and to fall from His love, which gives man life. It is better to learn nothing except that Jesus Christ is the Son of God who was crucified for us, rather than by subtle questions and quibbling minutiae to fall into impiety.

Irenaeus then goes on to deal with the proper method of interpreting parables, emphasizing that since God has placed some things squarely within the power of humans to understand (II. 27. 1), it behooves humans to interpret parables rather in accordance with the rest of their knowledge than toward ambiguity. Moreover, ambiguity leads to diversity of opinion, and the example of the pagan philosophers' disagreements ought to caution Christians from their experience. Such a method would lead Christians to a state of always inquiring but never finding (Matt. 7. 7, a key text in early heresiology), and seeking in a manner contrary to the message of creation and revelation — that the two are in harmony (II. 27. 2). Since God has revealed enough of the truth to lead us to salvation (II. 28. 1), it is suitable that we should use the powers He gave us to increase love, rather than divide in disaffection.

We should leave difficult matters to God and dwell instead upon those things that lie "before our feet": Irenaeus here cites a number of examples of earthly mysteries, beginning with the rising of the Nile (II. 28. 2), on which agreement has not yet been reached¹⁰). Some things are to be learned later, in a state of perfection, "so that God should forever teach and man should forever learn".

At this point (II. 28. 4) Irenaeus brings up the question under discussion:

If, for instance, anyone asks, "What was God doing before He made the world?" we reply that the answer to such a question lies with God Himself. For that this world was formed perfect by God, receiving a beginning in time, the Scriptures teach us; but no Scripture reveals to us what God was employed about before this event. The answer, therefore, to that question remains with God, and it is not proper for us to aim at bringing forth foolish, rash, and blasphemous suppositions ...¹¹).

¹⁰) Irenaeus' use here of a philosophical handbook for his list of examples has been discussed by GRANT and SCHOEDEL. The problem is considered extensively in VAN UNNIK, "Theological Speculation and Its Limits" (see next note).

¹¹) *Adv. haer.* II. 28. 4: *Ut puta, si quis interrogat, Antequam mundum faceret Deus, quid agebat? dicimus quoniam ista responsio subiacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelesmaticus a Deo, temporale initium accipiens, Scripturae nos docent: quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla Scriptura manifestat. Subiacet ergo haec responsio Deo.* Arthur

The remainder of II. 28 continues this theme, without, however, bringing up either of the answers that Augustine later offered to the same question.

Origen uses the text in a considerably different manner. Book III Chapter 5 of the *Peri archōn* treats the subject of the beginning of the world in time. III. 5. 1 and 2 deal with the scriptural citations of the world's beginning and end, and III. 5. 3 cites the question:

But they are accustomed to meet us with this objection: "If the world had a beginning in time, what was God doing before the world began?" For it is alike impious and absurd to say that God's nature is to be at ease and never to move, or to suppose that there was a time when goodness did not do good and omnipotence did not exercise its power. They raise this objection when we say that the world began at a definite time and when in accordance with our belief in scripture we also calculate how many years old it is¹²).

Darby NOCK sees in Irenaeus' handling of the question an example of the saint's "robust common sense". See "Gnosticism", in NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Zeph STEWART, Vol. II (Cambridge, Mass., 1972), 947-8. 959. William R. SCHOEDEL, "Philosophy and Rhetoric in the *Adversus haereses* of Irenaeus", *Vigiliae Christianae* 13 (1959), 22-32 at 32 suggests that Irenaeus' refusal to answer the question indicates his lack of interest in, and active hostility to, philosophy. W. C. VAN UNNIK, "Theological Speculation and Its Limits", in William R. SCHOEDEL and Robert L. WILKIN, eds., *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition in Honorem Robert L. Grant* (Paris, 1979), 33-44, properly cites this passage as an example of Irenaeus' distinction between things knowable by men and things knowable only to God, who created them. Only things set forth in scripture and things plainly observable in the world of experience deserve consideration. God has reserved the rest to Himself. On this aspect of Irenaeus' thought, see also F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Paris, 1947), 278-282; A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* (Paris, 1960); Norbert BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenaeus von Lyon* (Salzburg-Munich, 1966), 196-199; A. ORBE, *Parabolas evangelicas en San Ireneo*, Vol. I (Madrid, 1972), 34-74, à propos Matt. 7. 7; ARMSTRONG, *Die Genesis*, 52-72.

¹²) ORIGÈNE, *Traité des principes (Peri archōn)*, trad. Marguerite HARL, Gilles DORVAL, Alain LE BOULLUEC (Paris, 1976), 198-9; A. LE BOULLUEC, "La place de la polémique antignostique dans le *Peri archōn*", in *Origeniana* (Bari, 1975), 47-61. Since the work of Irenaeus was known very early in Egypt, the question may have been borrowed by Origen from Irenaeus rather than from the actual polemical questions of contemporary third-century Alexandrian Gnostics. LE BOULLUEC makes a strong case for Origen's reading Irenaeus in a later study, "Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le *Peri archōn* d'Origène?" in Martin KRAUSE, ed., *Gnosis and Gnosticism*, Papers read at the Seventh International Conference of Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th, 1975) (Leiden, 1977), 138-147. He does not mention Origen's use of *Adv. Haer.* II. 24. 2, which strengthens his case, but does not solve the problem of the source of Origen's use of the question. See also Marguerite HARL, "Pointes antignostiques d'Origène: le questionnement impie des Écritures", in VAN DEN BROEK and VERMASEREN, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel*, 205-217, who makes a case that Origen is

Unlike Irenaeus, however, Origen undertakes an answer: there were other worlds before this one existed, just as after the destruction of this world there will yet be others. Clearly, although not undertaking the philosophical approaches of Gregory of Nyssa and Augustine, Origen is willing (here as elsewhere) to go much further than Irenaeus, for example, would have permitted¹³).

Both Irenaeus and Origen, then, seem to treat a question that Gnostics did in fact ask. Whether Origen took the question from Irenaeus is not clear, although the text in *Peri Archōn* III. 5. 3. could be a criticism that Origen had himself heard from critics.

Besides the problem of the transmission of the question, there is also the question of its source. Assuming that Irenaeus and Augustine, if not Origen, accurately reported contemporary Gnostic and Manichaean polemical criticism of Genesis, one may ask whether or not the Gnostics originated the question. Gnosticism certainly drew upon a wide variety of ancient thought, and in the case of cosmogony, at least, it drew upon elements that reached far back in Greek and Latin philosophical polemic.

responding to earlier polemical arguments from the second half of the second century. In his striking answer to the *quid antequam* question, Origen may have had haggadic traditions in mind. See the work of VAJDA, cited below, n. 32. On the age of the world, see Karl-Heinz SCHWARTE, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre* (Bonn, 1966), 65-70, 260-290. The problem of transmission from Irenaeus to Augustine is not clarified by Altaner's important studies of earlier patristic influences on Augustine, particularly those of Philo, Origen, Irenaeus, Eusebius, Gregory of Nyssa, and Basil. See B. ALTANER, *Kleine patristische Schriften* (Berlin, 1967), 181-334.

¹³) Further discussions of this and similar problems in the thought of the Greek Fathers may be found in Monique ALEXANDRE, "L'Exégèse de Gen. 1. 1-2a dans l'*In Hexaemeron* de Grégoire de Nysse; Deux approches du problème de la matière", in Heinrich DÖRRIE, et al., eds., *Gregor von Nyssa und die Philosophie* (Leiden, 1976), 159-182. In the same volume, see also David BALAS, "Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*", 128-155, esp. 143, for a discussion of Eunomius' charge that "God begins to be *Demiurgos* from the time of creation". On 147 Balas argues for Gregory's priority over Augustine as the first Christian thinker to adopt the idea of eternity in its non-durational sense. The continuity of this line of thought in the context of the divine names is noted in Stephen GERSH, *From Iamblichus to Eriugena* (Leiden, 1978), 156-7, and in terms of divine wisdom on 264-282. On the Syrian Fathers, see Abraham LEVENE, *The Early Syrian Fathers on Genesis* (London, 1941); T. HANSMA, "Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis", in B. GEMSER, et al., eds. *Studies in the Book of Genesis* (Oudtestamentische Studien, Deel XII (Leiden, 1958), 69-181, esp. 91-95; Antoine GUILLAUMONT, "Genèse 1. 1-2 selon les commentateurs syriaques", *In principio*, 115-132.

III

Any search for a *terminus post quem* must take into account such problems as the nature of the gods, time, eternity, creation and providence in early Greek thought¹⁴). The roots of such concepts lie in Anaximander's doctrine of the *apeirōn* and his and Melissus of Samos' use of the term *archē*, Xenophanes' de-anthropomorphizing of the gods, and his and Parmenides' idea of the one, with Parmenides' idea of durationless eternity. But these elements were uncombined in dogma and not even systematic in the age of Plato and Aristotle. Greek thinkers, moreover, were never reluctant to criticize their predecessors' and contemporaries' opinions on such subjects, often in the spirit of raillery that would appall all but the most pugnacious modern philosophers. Xenophanes' *silloi* and Heraclitus' cryptic insults are but two examples of early stages of the process. The plays of Epicharmus and Aristophanes often deal very roughly indeed with contemporary philosophical and theological ideas. Yet nowhere in this early polemical literature does there seem to be an example of the question considered here.

Some aspects of early Greek theological polemic do seem to anticipate the question. Xenophanes criticized Hesiod for believing that the gods could have come into existence, and Epicharmus attacks the notion that Chaos should at one time not have existed¹⁵). Diogenes of Apollonia's idea of a purposeful creator, eternal and all-wise, and the general transition from *apeirōn* to *nous* which Jaeger traces through the Hellenistic period all point in a similar direction¹⁶). The appeal of such approaches to Jews and Christians is obvious, and some aspects of Jewish and Christian cosmogonies also seem to have appealed to Greeks. "Longinus", in his discussion of terms that are fitting to be attributed to the gods, praises "the lawgiver of the Jews, no ordinary person, having

¹⁴) The following remarks depend heavily upon EHRHARDT, *The Beginning*, and Werner JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1946: rpt. Westport, CT, 1980). There is a convenient summary of pagan philosophical thought on some of these points in Jaap MANSFELD, "Bad World and Demiurge: A Gnostic Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo", in VAN DEN BROEK and VERMASEREN, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel*, 261-314. Some of these questions, of course, need not have originated in theological discussion. SEXTUS EMPIRICUS, *Pros Logikous* I. 68 f discusses ideas of existence and non-existence, eternal versus created things in a purely logical context: I am grateful to Alan KORS for suggesting that I look at Sextus.

¹⁵) JAEGER, *Theology*, 67-8.

¹⁶) Ibid, 204-6, the long note on *tō Theion*.

formed a high conception of the power of the Divine Being, and gave expression to it when at the very beginning of his laws he wrote: 'God said' — what? 'Let there be light, and there was light; let there be land, and there was land'"¹⁷).

Yet the development of Greek theology, the cosmogonic myths of Plato and their criticism in Aristotle's *De caelo* do not seem in their turn to have generated the question. Objections to various theologies continued, of course, to be made, often loudly and vociferously. From Philo to Augustine thinkers who posited the Judaeo-Christian creation narrative had to deal with objections that had become virtually endemic in Greek thought, some dating from the pre-Socratics and some from contemporary Middle-Platonists like Celsus. To the successors of Xenophanes' de-anthropomorphizing of the gods, the story sounded all too bluntly like another tale of Hesiod, a cosmogony achieving only the introduction of one more deity flourishing a *technē* which used the crassest of materials for the most ignoble of purposes, the binding of immaterial spirits into a material universe. To those who had spent nearly as long removing the divine from the space and the purview of man, it revived echoes of the *deus curiosus*, for which the Epicureans had long scolded the Stoics. To the Stoics it imposed a linear story of creation and final judgement by a transcendent deity in place of the organic, cyclical recurrence of life and cosmos alike. To the interlocutors of Minucius Felix' *Octavius*, it offered the paradox of a creating deity at once so interfering and transcendent that it combined the *deus curiosus* of the Stoics with the *deus solitarius et destitutus* of the Jews¹⁸).

Of all theological polemic in the ancient world, the one school which seems most likely to have concerned itself with these problems is that which contended most vigorously with theological *dogmata* of all kinds, that of the Epicureans. Epicurus' dramatic rejection, not merely of divine providence, but of the very possibility of divine creation of the cosmos, is

¹⁷) T. S. DORSCH, trans., *Classical Literary Criticism* (Baltimore, 1965), 110 (LONGINUS, *De Sublimitate*, ix). GALEN once noted that the Jewish conception of a divine creator was more attractive than Epicurus' doctrine of creation by chance in his *On the Parts of the Human Body* 11. 14, but he found it incompatible with the Platonic and Aristotelian Demiurge, who "brings to reality only what reason evinces as being possible, and from all possibilities he always chooses the best one". ALBRECHT DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (California, 1982), 1f; R. WALZER, *Galen on Jews and Christians* (Oxford, 1949).

¹⁸) *Octavius* X. 5; cf. *De nat. deorum* I. 154.

firm and categorical¹⁹). Epicurean physics rejected the possibility of divine creation since nothing can come into existence from non-existence and since all concepts (including that of a cosmos) derive from evidence of the senses and the mind, and then only when the senses and the mind (here also considered as a sense) are applied to existent objects, an argument similar to Plato's insistence upon patterns of a higher order needed to bring into existence things of a lower order (*Timaeus* 29a). Hence, "if nothing existed, no concept of a world would be found in the minds of the gods"²⁰). In any case, as Lucretius maliciously remarks, if the world had been made by gods it would not have so many things wrong with it — *tanta stat praedita culpa* (*De rer. nat.* V: 199; cf. II; 177-181). Thus, Epicurean physics and theology, both deny not only divine creation, but providence, teleology, and divine retribution. The gods have nothing to do with earth, nor (against Plato, the early Aristotle, and the astral religion of Stoicism and others) with the stars. Happy and untroubled in the *intermundia*, the gods seek for neither more happiness nor trouble in the *cosmos*, and they certainly did not make it.

As unique and idiosyncratic as Epicurus' position was, on the matter of divine creation his position was consistent with what Joseph Moreau has called "la tradition la plus constante de la philosophie grecque, représentée notamment par Aristote, qui professe l'éternité du monde. La doctrine de la création, l'idée d'un commencement du monde, entendue superficiellement, heurte la raison philosophique et suscite des railleries des esprits forts"²¹).

Epicurus and his followers could, of course, and often did adapt existing cosmological arguments whenever they agreed with some position of their own or attacked a position they themselves wished to

¹⁹) The classic study is that of A. J. FESTUGIÈRE, *Epicurus and His Gods*, trans. C. W. CHILTON (Cambridge, Mass., 1956). See also Knut KLEVE, *Gnosis Theou. Die Lehre der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie*, Symbolae Osloenses, Fasc. Supplet. XIX (Oslo, 1963), and, more recently, Dietrich LEMKE, *Die Theologie Epikurs* (Munich, 1973). For the context of Epicurean thought generally, see J. M. RIST, *Epicurus: An Introduction* (Cambridge, 1973). A number of important Epicurean texts on the topic are conveniently gathered in C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy*, Vol. III, 2nd ed. (Leiden, 1964), 23-25. See also PÉPIN, *Théologie cosmique*, 103-124, 173-216. On similar questions in Stoicism, which do not come into this paper, see DE VOGEL, III, 64-85, and Myrto DRAGONA-MONACHOU, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods* (Athens, 1976), on arguments from design, 88-96.

²⁰) RIST, *Epicurus*, 148. Cf. MACROBIUS, *Sat.* 7. 16. I am grateful to James J. O'DONNELL for this reference.

²¹) MOREAU, "Le temps et la création", 168.

attack, as they did with Aristotle's criticism of Plato's *Timaeus* (*De caelo* 281b 25 ff). But Epicurus was an articulate and ready polemicist, and the evidence for his original criticism of his predecessors and contemporaries is abundant and persuasive. It may be an accident of reference- and text-transmission as well as a testimony to the religious character of contemporary Greek philosophy that makes Epicurus appear often as the first philosopher to express his doctrines chiefly in polemic and invective, but his successors sustained and kept up to date the master's polemical assaults on other dogmata. Metrodorus, Hermarchus, and the *meretricula* Leontium continued the master's tradition and style, and Colotes preserved the somewhat older literary tradition of satire and polemic that went back to Xenophanes and Epicharmus. Recent studies have shown that new theories were readily taken into account in this post-Epicurean polemic. In spite of some scholarly opinion to the contrary, even Lucretius occupies a prominent place in this, as in other Epicurean traditions²²).

In the first century B.C. the most prominent targets of Epicurean polemic seem to have been Middle Platonic cosmology and the cosmogonical theory of Stoicism, which postulated creation, providence, and recurrence as fundamental cosmological principles. Stoic creation and providence doctrines seemed as wrong-headed to Epicureans as did Aristotle's doctrine of the eternity of the universe. Festugière long ago pointed out how, to Epicurean piety, the new astral religion seemed if anything more dangerous than the older cosmogonies and theogonies²³). It is in this light that we must seek the earliest time our question was likely to have been formulated and the earliest shape it was likely to take.

In Book V of the *De natura rerum*, Lucretius takes up his attack on the doctrines of the eternity and divinity of the material universe. The gods do not live in any part of the cosmos (Epicurus posited the *intermundia* as the home of the gods, a description of which Lucretius promises in V. 155, but does not in fact give), nor do they nor have they ever done anything for the benefit of man: *quidve novi potuit tanto post ante quietos / inlicere ut cuperent vitam mutare priorem*? Indeed, newness is impossible for the gods. Lucretius goes on to ask:

²²) The best recent account of the literature is that of Knut KLEVE, "The Philosophical Polemics in Lucretius. A Study of the History of Epicurean Criticism", in *Lucrece*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique, XXIV (Geneva, 1977), 39-76.

²³) FESTUGIÈRE, *Epicurus and His Gods*, 73 f.

exemplum porro gignundis rebus et ipsa
 notities divis hominum unde est insita primum,
 quid vellent facere ut scirent animoque viderent,
 quove modost umquam vis cognita principiorum
 quidque inter sese permutato ordine possent,
 si non ipsa dedit specimen natura creandi?

(V. 181-186)

From whence did the example, pattern, and *notities* (concept, *prolēpsis*) occur to the gods so that they suddenly had the idea of creating, and where did they get the pattern of what it was they were going to create? "Creation" is simply the result of collisions of random atoms in their eternal fall. These lines, which echo other parts of the poem (e.g., II, 167 f; I, 1024-1028), are Lucretius' prime expression of his rejection of the doctrine of creation, as V. 310 f express his rejection of the world's eternity. If we accept the idea that except for the Jews no thinkers before the Stoics held such views in a way that required polemical dismantling by Epicurean critics, we can perhaps locate in these verses of Lucretius the approach that produced the question whose origins we have been seeking. Kleve suggests strongly that "Lucretius' attack on the view that the world is created for the sake of men ... cannot be found in any extant writings from Epicurus and his time"²⁴). They are found, however, in Philodemus and Cicero, and although it is possible that they attack views similar to those held by Plato (Cic. *De natura Deorum* 1. 8) and therefore once attacked by Epicurus, no such text of Epicurus survives, and the topic is not taken up between Epicurus and Lucretius. Kleve further suggests that the whole Epicurean attack upon doctrines of eternity and creation was assembled in parts from Epicurus to Lucretius and his contemporaries, but in any case, "not fully assembled' until Lucretius and Philodemus"²⁵).

Lucretius' attack on creation and eternity theories is, on the whole, somewhat more restrained than those of other Epicureans, and far less restrained than some charges of Philodemus. In his discussion of the gods, Philodemus asks whether they have furniture or use the lavatory. If a case has been made in our search for a *terminus post quem*, it is unlikely that our question will have been asked (or, possibly, could have been asked) much before the time of Lucretius. It remains to link Lucretius

²⁴) KLEVE, "The Philosophical Polemics", 66.

²⁵) Ibid. 69. Some of these survived into Neoplatonic works. For PLOTINUS, see *Enn.* II. 9. 8-9.

and Augustine, or, rather, Lucretius and Irenaeus and the Gnostics whom Irenaeus accuses of having asked the question.

One possible connection is, of course, Book I of Cicero's *De natura Deorum*, in which Velleius the Epicurean offers both Epicurean doctrine and Epicurean polemic in generous measure. In Book I, 21 f of *De nat. deorum* Velleius raises the question: why did the makers of the world wake up suddenly after having slept for so many centuries²⁶)? Succeeding sections of the first book deal, in the customary manner of Epicurean polemic, with the opinions of others, from Thales to Diogenes of Babylon, raising such questions as: what is the way of life of the gods and how do they spend their time? These questions, sharing with *De rerum natura* V, 110 ff the general character of Epicurean polemic, are sharper and more dramatic, since they are raised as part of a lively dialogue and thus lack the restraint that Lucretius' somber discourse gives to his own treatment of the question.

Epicurean polemic, then, focuses upon certain aspects of creation and the nature of the divinity that had long been criticized in several major streams of Greek apophatic theology which, in Gnostic, Jewish, and Christian theology took the form of emphasis upon the unknowability, unnameability, and incomprehensibility of the divinity, developed largely as negative theology. Any criticism of anthropomorphism would have appealed to such thinkers without entailing their acceptance of the rest of Epicurus' theology. The syncretistic character of late antique thought in the first and second centuries opened the latter to Platonic influences. Earlier anthropomorphism had to be argued away by Jewish and Christian thinkers alike, allegorized and made suitable to the apophatic approach taken by most serious religious thinkers of the period.

In our consideration of Epicureanism thus far, we have noted that the *cur ante non* form of the argument is indeed Epicurean, and the *quid antequam* form may be, although it is not in Lucretius, other Epicurean polemic, or the *De natura deorum*²⁷). Perhaps the most likely Epicurean

²⁶) For other uses of the image of the sleeping gods, see ORIGEN, *Contra Celsum* VI. 78 (ed. H. CHADWICK, p. 391); EHRHARDT, *The Beginning*, 163, nn. 1-3. The Ciceronian text is annotated in A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum* (Cambridge, Mass., 1955), ad I. 21 (pp. 187-191).

²⁷) MEIJERING, in his extensive annotations to Book XI of the *Confessions* (*Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*, 40-45, 105-108) argues unequivocally that "diese Frage ist ursprünglich von den Epikureern aufgeworfen worden, für die sie eine wichtige Rolle in der Polemik gegen die Stoiker spielt ...", citing the *De natura deorum*, *De rerum natura*, and

source for it would be Philodemus, particularly when we consider the tone and character of some of Philodemus' other questions in a similar vein. But Cicero was familiar with the work of Philodemus and would probably have had no hesitation about using the *quid antequam* form if he had found it *apud* Philodemus. Thus, Philodemus himself remains an unlikely source.

Epicurean polemic seems to have been satisfied with its notion of sleeping gods, or, in the polemic of Philodemus and Colotes, of gods using furniture and lavatories. There is really no reason why an Epicurean polemicist would have thought to ask what the gods were doing before they created heaven and earth because Epicureans were perfectly satisfied with the random events that the descent of the stream of atoms produced. Epicureanism approached creation from the point of view of providence and retribution, not cosmogony. The *quid antequam* question, however, seems to indicate not simply another approach to polemic, but a serious interest precisely in the nature of creation itself.

IV

Although Epicurean polemic was certainly known to the Gnostics who asked Irenaeus the *quid antequam* question, there is no certainty that the *quid antequam* form was Epicurean. In order to turn the one into the other (and there is much to suggest that Epicurean polemic shaped the original form of the question, even if it did not transform it), there must have been a scenario of pre-creation activity in whose interest it was to do so. There were, in fact, two scenarios. The first of these was Jewish, the second Gnostic.

The Jewish source was not Philo, since Philo's extensive discussion of Genesis and related topics do not include the *quid antequam* form of

AETIUS, *Placita* in support. However, as we argue here, the Epicurean *cur ante non* form of the question never, in Epicurean polemic becomes the *quid antequam* form. The case for an Epicurean origin of the *type* of question is much more solid. MEIJERING does not note Irenaeus' or Origen's citation of the question. The origin of the *quid antequam* form in gnostic circles seems clear. The question then becomes why did Gnostics modify the Epicurean polemical question? The following pages suggest one possible answer. There are, of course, other aspects of early Genesis-questions that this paper does not discuss. For Augustine and Epicurus, see H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin Classics*, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, XX (Göteborg, 1967), with significant additions in JAMES J. O'DONNELL, "Augustine's Classical Readings", *Recherches Augustiniennes* 15 (1980), 144-175, at 161-2.

the question²⁸). But Midrashic testimonies do in fact discuss a pre-creation scenario, not to be sure, a Gnostic type, but one which invited consideration from anyone interested in the creation story. The Midrashic account of creation, based upon Genesis 1. 1, rather prolongs the story, separating the creation of the first seven things — Torah, the divine throne, Paradise, Hell, the name of the Messiah, the celestial sanctuary, and the Voice that cries aloud, “Return, ye children of men” — from the creation of the heavens and the earth two thousand years later. Within this two thousand year period, God took counsel with Torah (identified with the divine Wisdom, although Tertullian, *Adversus Praxean* 16, indicates a Jewish tradition of God’s consulting with angels in order to avoid Trinitarian implications), created several worlds before the present one, was petitioned by the letters of the alphabet to permit each one to be the agent of creation, and tempered justice with mercy in order to permit the world to survive²⁹). In one sense, then, Midrash does offer an account of “what God was doing before He created the heavens and the earth—.” but it is not an account that violates Genesis, rather prolonging and expanding the act of creation itself.

Assuming as seems likely, that the *cur ante non* form of the question was one basis for the *quid antequam* form, and that Midrashic commentary offered a much more prolonged scenario for creation than did

²⁸) Besides the studies listed above, n. 4, see Arnold EHRHARDT, “Creatio ex nihilo”, *Studia Theologica* 4 (1950), 13f, rpt. in EHRHARDT, *The Framework of New Testament Studies* (Manchester, 1964), 200-233; idem, *The Beginning*, 162-171; Gerhard MAY, *Schöpfung aus dem Nichts* (Berlin-New York, 1978); WOLFSON, Philo, I, 204 ff, 303; David WINSTON, “Philo’s Theory of Cosmogony”, in Birger A. PEARSON, ed., *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren* (Missoula, Mon., 1975), 157-172. As WINSTON points out (p. 162), PHILO does remark that “time there was not before there was a world”, in *De opif.* 26, 67; *Leg. all.* I. 2; *Sacr.* 65. but Philo is speaking of time, not the deity. See also below nn. 31-32.

²⁹) Louis GINZBERG, *The Legends of the Jews*, Vol. 1 (Philadelphia, 1913), 3-8, and Vol. V (Philadelphia, 1925), 3-5. I am grateful to Judah GOLDIN for this reference. On the background, see John BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture* (Cambridge, 1969), 95-109, and Geza VERMES, “Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis”, in VERMES, *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden, 1975), 59-91. For Christian adaptation of some of these Midrashic accounts, see Louis GINZBERG, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur* (Berlin, 1900), 2-14. On the continuity of these problems in Judaism, see E. E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2 vols. (Jerusalem, 19), Ch. 9, 161-189. I am grateful to Michael PANITZ for this reference. See also Saul LIBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York, 1962). I am grateful to Michael Kaplowitz for this reference. See also below, n. 32.

Genesis itself, it becomes possible to ask how, and by whom, did the *cur ante non* form of Lucretius, Velleius, and Philodemus become the *quid antequam* form of Irenaeus' Gnostic and Augustine's Manichaean opponents? How did the Epicurean *deus dormiens* become the *deus* (or *demiurgos curiosus* of the Gnostics)? How would Gnostics look at Genesis 1. 1 in the light of both Epicurean *cur ante non* anti-creation polemic and the Midrashic doctrine of the pre-existence of the seven things³⁰)?

Both Gnostics and Manichaeans knew very well what the divinity and its enemies were doing before the creation. The Gnostic myth of material creation as a final stage in the falling-away of the Archons as described in the *Apocryphon of John* or the untitled tract in the Nag Hammadi collection commonly called "On the Origin of the World" both provided ample scenarios of divine and semi-divine activity which attacked the principle of creation as found in Genesis³¹). To ask the question "What was God doing before He created the heavens and the earth", was to indict Genesis for failing to account, first, for the true nature of God in the "Age Before" and, second, of failing to recognize

³⁰) The best study of Gnostic polemic is now Klaus KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Leiden, 1978). Koschorke does not, unfortunately, note the question discussed here. The differences between Epicureanism and Gnosticism are outlined by A. H. ARMSTRONG, "Gnosis and Greek Philosophy", in B. ALAND, ed., *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen, 1978), 91-2. There is some discussion of Gnostic use of Epicurean polemic in MEIJERING, *God Being History*, 31-8. IRENAEUS, much concerned with the philosophical origins of heresy (*Adv. haer.* II. 14. 2-6) did not link our question to Epicurus (or to Anaximander, whom he seems to have mistaken for Epicurus); see R. M. GRANT, "Early Christianity and Pre-Socratic Philosophy", *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalem, 1965), 1, 357-384, at 366. For some Gnostic questions, *ap.* CLEMENT OF ALEXANDRIA, see *Ex. Theodoto* 78. 2. One of the staunchest Christian opponents of Epicureanism seems to have been Dionysius of Alexandria, *ap.* EUSEBIUS, *Praeparatio Evangelica* XIV. 23. Besides such writers as Arnobius and Lactantius, Eusebius seems to have been one of the chief sources for the fourth-century fathers' information concerning ancient philosophy. For cosmological inquiry, see *Pr. Ev.* I. 7-8; XIV. 16-27. On Christian ideas of creation, see VII, ii- XI. 31.

³¹) On Gnostics' finding the Demiurge in Old Testament texts, see Orval WINTERMUTE, "A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament", in James M. EFIRD, ed., *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring* (Durham, N. C., 1972), 241-70, citing particularly the untitled "On the Origin of the World", Codex II. 5 of the Nag Hammadi library. On the cosmogonic importance of the same text, see Michel TARDIEU, *Trois mythes gnostiques* (Paris, 1974), 49 ff. See also A. E. SEGAL, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden, 1977) Nils A. DAHL, "The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt", in Bentley LAYTON, ed., *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vols. (Leiden, 1981), II, 689-712; Ithamar GRUENWALD, "Aspects of the Jewish-Gnostic Controversy", *ibid.* 713-723.

creation as a flaw rather than as a significant and benevolent act. In short, to both Gnostics and Manichaeans Genesis provided an erroneous and misleading account of a history, the accurate understanding of which was crucial to true Gnosis.

The long debate on the relation between Jewish thought and early Gnosticism is not over, nor is there a general consensus on the question of the influence of Gnostic polemic on rabbinic literature in the first three centuries of the common era³²). The variety of rabbinic opinion on such matters as creation *ex nihilo*, the emanation of light, pre-existent matter, Torah, and the angels shows traces both of Gnostic influence and anti-Gnostic polemic. In the light of the history of discussions of gods and creation, Gnostic approaches to the opening verses of Genesis seem, in fact, to be the most likely occasion for the transformation of the Epicurean *cur ante non* polemical question to the later *quid antequam* form. That the question was in fact a Gnostic adaptation of the Epicurean form may be further indicated by the absence of the *quid antequam* question from later Midrashic literature; that is, it was probably not a question that originated within Jewish thought.

Gnostic cosmogonies are well-enough known to scholars so that they do not have to be recounted here. From Marcion on, Gnostic denial that the creator god of the Old Testament was the high god forced Christian thinkers to evaluate and re-evaluate the place of the Old

³²) The argument here is separate from the most vexing question of the Jewish origins of Gnosticism. For the latter, see YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism*, 143-162, with references; the most recent case has been made by Birger A. PEARSON, "Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition", in E. P. SANDERS, ed., *Jewish and Christian Self-Definition* (Philadelphia, 1980), 151-160, with further references. Arthur Darby NOCK has linked Gnostic speculation with particular scriptural texts which Jewish thinkers prohibited to those with immature minds, for example, Ezekiel's vision of the chariot and the Genesis account of creation: "Gnosticism" (above, n. 11), 947-8. The Ezekiel text, of course, also got PETER ABELARD into some difficulties many centuries later. In addition to the studies cited here and in note 28, there are important observations in A. ALTMANN, "Gnostic Themes in Rabbinic Cosmology", in I. EPSTEIN, et al., eds., *Essays in Honor of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz* (London, 1942), 19-32; idem, "A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation", *Journal of Jewish Studies* 7 (1956), 195-206, rpt. in Alexander ALTMANN, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, N. Y., 1969), 128-138. Georges VAJDA, "Notice Sommaire sur l'interprétation de Genèse 1. 1-3 dans le judaïsme post-biblique", *In principio*, 23-35, at 32, has pointed out the function of anterior worlds in the Haggadic anti-gnostic polemic. See also David WINSTON, "The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony", *History of Religions* 11 (1971), 185-202, with further citations from rabbinic discussions of *creatio ex nihilo*, and WINSTON, ed., *The Wisdom of Solomon*, The Anchor Bible (New York, 1979), 38-42.

Testament in relation to the New, indeed, to create the New. The texts linked in Genesis 1. 1, Proverbs 8. 22-31, Ps. 110. 3, and Isaiah 53 offered plenty of room for this debate. Marcion and the development of his anti-creationist doctrine became the fundamental targets of later ecclesiastical thinkers analyzing heresy. Such arguments, especially when focused upon the nature of Christ, became the foundation for later Christological heresy as well, and contributed to the *zetēma-quaestio* genre in literature³³).

³³) Some, but not all of these polemical questions seem to have become part of the *zetēma-quaestio* genre in fourth-century Christian literature begun by Eusebius and Acacius of Caesarea and earlier, by Philo, in Jewish exegesis. See G. BARDY, "La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Écriture sainte", *Revue biblique* 41 (1932), 210-236, 341-369, 515-537; 42 (1933), 14-30, 211-229, 328-352; cf. esp. Vol. 41, p. 347, citing the *quaestiones* of AMBROSIAS: *Quid opus erat per Moysen, et non antea, exordium mundi et ordinem naturae exponere?* cf. p. 555; for AUGUSTINE's *Quaestiones*, pp. 514-537. In the work of JEROME, the *Quaestiones hebraicae in Genesim*, rabbinic questions enter the genre, and for Augustine's comments on these, see pp. 356-69, 520-1. On the later treatment and conception of these and similar questions, see Bardy's citation of the *Quaestiones* of the fifth-century THEODORET OF CYRRHUS, Vol. 42, p. 220: "Above all, we must realize that not all writers have the same purpose in undertaking their inquiries. Some pose their questions with impiety and seek to argue with Scripture, sometimes by arguing that Scripture does not teach the truth, sometimes insisting that Scripture contains contradictions. Other writers inquire out of love for knowledge and the desire to find what it is they seek. With the grace of God we will shut up the blaspheming mouths of the first, and we will demonstrate the harmony of Holy Scripture and the truth of its teaching. To the second, we will bring, as far as we are able, the solution to their difficulties" (PG 80: 76). The two problems with Bardy's work are his neglect of pagan and heretical polemic on the one hand, and the tradition of rabbinic *quaestiones* on the other. The problem of the relations between earlier polemic, whether pagan, Jewish, or Christian, and the emergence of *zetēmata, quaestiones disputatae*, is complex, involving the *Testimonies* of early Christian literature as well as pagan and Jewish polemic. On the evidence of the *Testimonies* for some of the questions considered here, see, for example, James Rendel HARRIS, *Testimonies*, Vol I (Cambridge, 1916), 71-74, à propos IRENAEUS, *Apostolical Preaching*, c. 43 (ed. Joseph P. SMITH [Westminster, Md., 1952]). See also Jaroslav PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600), Vol I of his *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago, 1971), 78-81, 175-195, and Leo SCHEFFCZYK, *Creation and Providence*, trans. Richard STACHEN (New York-London, 1970), esp. 97-104. Pierre COURCELLE, "Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin", *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), 148-186; idem, "Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster", *Vigiliae Christianae* 13 (1959), 135-169; idem, "Anti-Christian Arguments and Christian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose", in A. MOMIGLIANO, ed., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1963), 151-192, all with extensive notes and references. In the second of these studies, Courcelle cites a criticism taken up by AMBROSIAS about the date of Moses' writing: (p. 139) *Quaestio* III ... *Quid opus erat per Moysen, et non ante, exordium mundi et ordinem creaturae exponere?* Cf. the parallel question cited in the first study (p. 159 n. 54): *Quare non ante venit Christus?* The *non ante* objection seems related to the *antequam*

For Gnostics, the Old Testament recounted the creating activities of an inept and evil demiurge, a lower form of being than the highest deity, who was transcendent, passive, in fact rather Epicurean. To such a school of thought, such ideas as benevolent creation *ex nihilo*, the pre-existent Logos, and the dignity of material creation itself were anathema.

Thus, unlikely though it may have been for an Epicurean polemicist to ask the *quid antequam* form of the question, there is reason to expect that a Gnostic — probably not Marcion, but possibly Valentinus or Ptolemaeus or one of their followers — would have found that by turning the *cur ante non* Epicurean question into a *quid antequam* form he could indict the Old Testament creation story and the Christian doctrine of Christ as Logos and at the same time imply a secret knowledge of exactly what it was that “God” was doing before he created the heavens and the earth. It would be nice to find such a text in Gnostic literature rather than in Irenaeus, particularly since historians casually designate the question as “hoary” and a “stock” question, but no such text has so far been found. But Irenaeus’ testimony is weighty, and if he cites the question in a Gnostic context, he had perhaps better be believed. And we may only suggest that that was where it originated in the *quid antequam* form.

V

It is readily understandable how the question in such a form might appeal to Manichaeans as readily as it evidently had to Gnostics. The heresiologists of the early church had their complex work cut out for them, and they employed doctrine, piety, rhetoric, and the same tone of satirical invective which they had encountered in their opponents. They also found a quick-witted response to the question. For although Augustine himself did not give the answer, “God was making hell for those who presumptuously scrutinize his secrets”, and if he himself did not invent it, others had, and Augustine could at least remind his readers of that answer. Common sense is one of the least noted, but not one of the least important and appealing qualities of the early Latin fathers.

question dealt with here. Cf. “The Anti-Christian Arguments” p. 172, no. 57; “Ambrosiaster”, p. 136 n. 17; p. 139 n. 31. See also Robert L. WILKEN, “Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith”, in William R. SCHOEDEL and Robert L. WILKEN, eds., *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant* (Paris, 1979), 177-132.

Against these scenarios, Augustine later turned the very talents that had once led him astray. Criticizing the Manichaeian term "The Father of the Happy Enlightenment", Augustine disingenuously asked: *Quibus ergo erat ille pater aut cuius erat pater, quem modo patrem nominavit? Si enim nihil genuerat, pater esse non poterat* (*C. Fel.* I. 18. 82). The answers of Felix and Faustus did not stand up to such questioning, which was, in fact, Augustine's skillful turning of a Manichaeian rhetorical and polemical technique against the Manichaeians themselves. Those who depend upon metaphor must be prepared to defend metaphorical language more skillfully than did Augustine's Manichaeian opponents and teachers. In fact, the technique works far better as polemic than as dogmatic assertion, as Augustine realized with increasing certainty and success, when he finally articulated his disillusionment with the once-enchancing myth of Manicheism: *fabula illa est longa et vana*. (*C. Faustum* XIII. 6)³⁴).

The answer which Augustine says that he will not give, although others do — *alta scrutantibus gehennas parabat* — deserves a concluding comment. In Augustine's vocabulary, *altus* generally means either an attribute of God or the improper object of human attention³⁵). In *Confessions* X. 8 (a passage later made famous by Francesco Petrarca) Augustine notes that men look at high mountains (*alta montium*) and forget what is in themselves. In *C. Faustum* XXI. 3, he notes:

Occultum est, altum est; inaccessabili secreto ab humana cogitatione seclusum est, quemadmodum Deus et damnet impium, et justificet impium.

³⁴) Here and elsewhere, Augustine charged the Manichaeians with understanding neither the function of language nor the nature of reality. Thus, his citation of this question as a leitmotif of Book XI is part of what Marcia COLISH has called Augustine's "redemption" of language. COLISH, *The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge* (New Haven, 1968), 24-82. I am grateful to Ann MATTER for this reference. On Christian polemic, see now Ilona OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin* (Heidelberg, 1980).

³⁵) David LENFANT, *Concordantiae Augustinianae* (Paris, 1666; rpt. Brussels, 1963), sv. *altus*. Several exceptions to this generalization have kindly been pointed out to me by James J. O'DONNELL: *Conf.* VI. 7; IX. 1; IX. 4, but these do not affect the generalization itself.

³⁶) For PETRARCH, the *locus* is *Rerum familiarum* IV. 1. See B. Martinelli, "L'ascensione al Monte Ventoux", *Studi in onore di Alberto Chiari* (Brescia, 1973), 369-377. and John E. WRIGLEY, "Petrarch, Saint Augustine, and the Augustinians", *Augustinian Studies* 8 (1977), 71-90. Interestingly, the Petrarchan text makes it clear that Petrarch opened his copy of the *Confessions* to X. 8. 15 "by chance", another Augustinian touch.

Scrutare (or, perhaps more commonly, *perscrutare*) *alta* was, of course, a classical and hellenistic commonplace, condemning all human intellectual seeking after the unattainable, echoed in Scripture and in patristic literature. It appeared familiarly in Ecclus. 3. 22: *altiora te ne quaesieris*, and Romans 11. 20: *noli altum sapere*. The phrase became attached to the late antique condemnation of one kind of intellectual curiosity and therefore plays a long and interesting role in later intellectual history³⁷).

In Augustine, however, the commonplace had perhaps a second meaning, a more literal one. The Manichees had attracted him in the first place with their claims of explaining *alta*, and, like their Gnostic predecessors, claimed to be higher than other beings themselves, higher indeed than the demiurge of the Old Testament. Augustine here is not criticizing just anyone who scrutinizes the heavens or asks questions about the meaning of Genesis, but specifically those who scrutinize *alta*, those realms from which the eye of the flesh is excluded. For Augustine had discovered the trap into which such delusions might lead, and he knew the dangers they entailed. As he said elsewhere (*Ep.* 89. 9. 2): *Expediit ab imo surgere, quam ex alto cadere*.

EDWARD PETERS

³⁷) There is a large literature on the subject. In the context of *curiositas* alone, see Hans BLUMENBERG, *Der Prozess der theoretischen Neugierde* (Berlin, 1973); Heiko Augustinus OBERMAN, *Contra vanam curiositatem* (Zurich, 1973); Carlo GINZBURG, "High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Past and Present* 73 (1976), 28-41, and the work of MEIJERING, *Calvin wider die Neugierde* (Nieuwkoop, 1980). Richard NEWHAUSER and I are presently at work on a more thorough study of the ideas of curiosity and forbidden knowledge; cf. Richard NEWHAUSER, "Towards a History of Human Curiosity: A Prolegomenon to its Medieval Phase", *Deutsche Vierteljahrschrift* 56.4 (1982), 559-575; Edward PETERS, "*Libertas inquirendi* and the *vitium curiositatis* in medieval Thought", in George Makdisi, ed., *La notion de la liberté au moyen âge. Islam, Byzance, Occident* (Paris: forthcoming) and idem, "*Aenigma Solomonis*: Manichaean anti-Genesis Polemic and the *Vitium Curiositatis* in *Confessions*, III. 6.", *Augustiniana*: forthcoming. For later medieval interest in some of the questions raised here, see Richard C. DALES, "Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century", *Speculum* 57 (1982), 495-508; M.-D. CHENU, "The Platonisms of the Twelfth Century", in L. K. LITTLE and Jerome TAYLOR, trans., *Nature, Man and Society in the Twelfth Century* (Chicago, 1968), with some additional comments in Stephen GERSH, "Platonism — Neo-platonism — Aristotelianism: A Twelfth Century Metaphysical System and Its Sources", in R. L. BENSON and Giles CONSTABLE, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1982), 512-536. The larger role of creation in twelfth century thought is discussed in G. R. EVANS, *Old Arts and New Theology* (Oxford, 1980), 167-192. Our question is echoed in BEDE's Augustinian commentary on Genesis (*In pentateuchum commentarii* 1: PL 91; 189-190); and Bede may have the final word: *Utique non in principio temporis, Deus enim facit tempora. Et ideo antequam Deus faceret tempora, non erant tempora Non ergo possumus dicere quomodo Deus nondum aliquid fecerat*.

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

XX. « *La charité ne cherche pas ses propres intérêts* »

SOMMAIRE

- A. Introduction.
- B. Textes parallèles ayant un intérêt monastique.
- C. Le Christ modèle de la recherche du « royaume ».
- D. Les expériences de saint Paul.
- E. Bons et mauvais Chrétiens.
- F. Les deux Cités.
- G. Chercher « les choses siennes » : le péché, le mensonge, les choses passagères.
- H. La priorité de la charité et le « privilège paulin ».
- I. Bons et mauvais pasteurs.
- J. Les brebis du mauvais pasteur.
- K. Un pasteur a-t-il le droit de fuir les persécuteurs ?
- L. Égoïsmes et divisions ecclésiales.
- M. Faut-il éviter toute louange ?
- N. Textes parallèles ayant un intérêt particulièrement personnel.
- O. Epilogue.

A. Le cinquième chapitre de la Règle de saint Augustin est celui qui, de toute la pièce, est le plus monastique au sens « technique » du terme. C'est dans ce chapitre que l'auteur parle le plus de la vie quotidienne du monastère, des différents services communautaires dont il fallait s'occuper : le lessivage des vêtements et leur garde, la distribution des chaussures, les tâches du cellérier et de l'infirmier, et plusieurs autres choses encore. Mais au beau milieu de ces détails concrets, l'auteur prend un envol inattendu et formule une pensée d'une portée universelle. En la

*) 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 (1973), 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). — Ajouter Augustiniana XXXII (1982), p. 88-136; p. 255-262; p. 262-265; p. 286-281; XXXIII (1983), p. 86-111.

qualifiant d'«universelle», je ne pense pas uniquement à la vie dans cette communauté monastique, mais à la vie dans toute son étendue. Saint Augustin précise à cet endroit avec quelle mentalité fondamentale et profonde il fallait, d'après lui, mettre en pratique les prescriptions un peu terre à terre de ce chapitre. Il écrit en effet : Bref, que nul d'entre vous ne fasse quoi que ce soit pour son profit personnel, mais que tous vos travaux soient accomplis pour l'utilité commune ; et cela avec un zèle plus grand et un élan plus assidu que si chacun de vous s'occupait de ses propres affaires, et dans son intérêt propre. On dit, en effet, de la charité : «Elle ne recherche pas ses propres intérêts» (1 Cor 13, 5). Cela veut dire qu'elle fait passer les intérêts communs avant les intérêts personnels, et non pas les intérêts personnels avant les intérêts communs. Et pour cette raison, vous aurez la certitude d'avoir fait d'autant plus de progrès que vous aurez apporté plus de soin au bien commun qu'à vos intérêts personnels. Qu'ainsi l'usage indispensable de tous les biens passagers soit dominé par la charité qui demeure toute l'éternité¹⁾. L'auteur ne pouvait pas être plus clair : le plus banal élément de la vie de tous les jours a une valeur d'éternité si c'est la charité qui l'anime, cette charité qui dans le plan divin doit dominer la vie dans l'histoire passagère et qui, elle, «ne passe jamais». Saint Paul le dit lui-même dans la Première Lettre aux Corinthiens, en 13, 8. Saint Augustin ne cite pas ces dernières paroles dans la Règle, mais l'allusion qu'il y fait dans le passage cité ci-dessus est nette. Saint Paul parlait ainsi dans la fameuse «hymne à la charité» — *laudes caritatis* ou *laus caritatis*²⁾ — qui dans la même Lettre aux Corinthiens s'étend de 13, 4 à 13, 8 (ou si l'on veut à 13, 13). Ce que saint Augustin cite textuellement est une autre partie de ce passage célèbre. Il s'agit de 13, 5 : «La charité ne recherche pas ses propres intérêts». Or cette idée a dû être chère à saint Paul. Nous la retrouvons en effet, formulée de diverses façons, à plusieurs endroits de ses Lettres. Quant à saint Augustin, il connaît tous ces textes et aime les combiner les uns avec

¹⁾ *Praeceptum*, lignes 153-160 : Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant, maiore studio et frequentiori alacritate, quam si uobis singuli 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 uestra curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis ; ut in omnibus quibus utitur transitura necessitas, superemineat, quae permanet, caritas.

²⁾ Ces termes sont de saint Augustin : s. 78, 6 — PL 38, c. 492 ; s. 350, 3 — PL 39, c. 1534-1535 ; bapt. IV, 10 (15) — PL 43, c. 163 ; CSEL 51, p. 239.

les autres. Et l'ensemble de ces textes a exercé une influence remarquable sur ses conceptions concernant la vie chrétienne en général et la vie cléricale et monastique en particulier.

A.2. «La charité ne recherche pas ses propres intérêts» de la Première aux Corinthiens 13, 5 se trouve chez saint Augustin souvent mis en rapport avec la Lettre aux Philippiens 2, 21: «Tous recherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ». Mais la Première aux Corinthiens a fourni à saint Augustin encore deux autres passages qui vont dans le même sens. Je pense d'abord à 10, 24: «Que personne ne cherche son propre intérêt, mais celui d'autrui». Je pense aussi à 10, 33: «(Efforcez-vous de plaire à tous en tout), tout comme moi-même je m'efforce de plaire à tous en tout, ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés». La Deuxième aux Corinthiens souligne en 5, 15 l'exemple donné à ce propos par Jésus Christ lui-même: «Et il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux». L'exemple du Christ est également mis en valeur dans la Lettre aux Romains 15, 3: «Car le Christ n'a pas recherché ce qui lui plaisait». Parfois saint Augustin cite dans le même contexte quelques mots de l'Ancien Testament, se trouvant dans le Psaume 21 (22), verset 30: «Et mon âme vivra pour lui». Ce verset est précisément mis dans la bouche de Jésus Christ dans la première *Enarratio* que saint Augustin a consacrée à ce Psaume³⁾.

Voilà les sept textes bibliques qui, dans les pages suivantes, vont guider nos pas à travers les œuvres de saint Augustin.

A.3. Nous allons rencontrer tous les passages où il utilise l'une ou l'autre, ou plusieurs, de ces paroles scripturaires. Je rappelle que l'objectif que nous poursuivons dans ces recherches est de mieux connaître saint Augustin comme maître du comportement chrétien. Il ne suffisait donc pas de citer en marge de la Règle d'Augustin, en guise de commentaire, un ou deux textes parallèles, particulièrement intéressants, du même auteur, mais il fallait lui donner l'occasion de s'exprimer intégralement. C'est ainsi qu'on verra mieux quelles pensées sont chez lui essentielles et quelles autres restent plutôt marginales. Et nous constaterons que saint Augustin, de cent façons différentes, dit autour de ces paroles bibliques et surtout pauliniennes, toujours les mêmes choses profondes, et centrales dans sa conception de la vie.

³⁾ Voir notes 29-31.

A.4. Je précise que, des versets en question, nous retiendrons uniquement les éléments que nous venons de citer. Je m'explique. Dans son *De Gestis Pelagii* 4 (12) Augustin cite la Première aux Corinthiens 13, 5, mais nous n'en tiendrons pas compte étant donné que les paroles qu'il cite ne sont pas: «... la charité ne recherche pas ses propres intérêts», mais: «... elle ne tient pas compte du mal». Dans son *De Gratia Christi* I, 21 (22) Augustin cite également I Corinthiens 13, 5, mais il s'agit maintenant de: «... la charité ne fait rien d'inconvenant et ne tient pas compte du mal». Pour cette raison, ni le *De Gestis Pelagii*, ni le *De Gratia Christi*, ne seront cités dans cette enquête.

Dans la Deuxième aux Corinthiens 5, 15 l'élément qui nous intéresse ici est: «... que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux», mais dans son *De Peccatorum meritis et remissione* I, 27 (44) Augustin réfléchit sur le début de ce verset: «Jésus Christ est mort pour tous ...», et notamment sur l'étendue de ce «tous». Dans le *De Correptione et gratia* 14 (44) il se pose également des problèmes sur le sens de «tous», maintenant à propos de la Première aux Corinthiens 10, 33: «... je m'efforce de plaire à tous». Ces réflexions, intéressantes en soi, ne nous concernent pas dans le cadre de cette enquête sur la recherche des intérêts privés et la recherche de la cause de Jésus Christ chez saint Augustin.

Ailleurs Augustin cite l'un ou l'autre des textes bibliques mentionnés plus haut, mais ils y figurent au beau milieu de citations plus étendues, si bien que l'intérêt d'Augustin n'est pas centré sur eux. C'est le cas du *De Moribus Manichaeorum* II, 14 (32) et 14 (34), le *Contra Adimantum* 14, 3, le *De Gratia et libero arbitrio* 17 (34) et le *Speculum* 31 (p. 219-220). C'est tout ce que nous dirons de ces passages.

A.5. C'est le cas aussi du Sermon 350 où «la charité ne recherche pas ses propres intérêts» se trouve cité à travers l'ensemble de l'«hymne à la charité» dans I Corinthiens 13, 1-8. Mais le contexte y est personnel et mérite pour cette raison qu'on s'y arrête un instant. Ce Sermon 350 s'étend d'abord sur la nouveauté du commandement concernant l'amour de Dieu et des hommes, et sur le fait que toute la doctrine de l'Écriture se résume dans ce commandement. Puis il paraphrase l'«hymne à la charité», le cite intégralement et continue à la paraphraser. Et Augustin termine son Sermon en disant: Appliquez-vous donc à la charité, qu'elle soit l'objet de vos saintes pensées et produisez ainsi des fruits de justice. Qu'on voie paraître dans votre comportement tout ce que dans cet

«hymne» vous aurez trouvé dit avec plus d'abondance que dans les propos que j'ai pu prononcer. Car le discours d'un vieillard doit être non pas seulement grave et élevé, mais aussi court⁴).

*

* *

B. Etant donné que cette recherche prend son point de départ dans un passage de la Règle monastique de saint Augustin, nous commençons notre enquête par quelques textes parallèles qui ont un intérêt d'ordre monastique.

B.1. Le premier de ces textes parallèles se trouve dans le *De Opere monachorum* d'Augustin. Dans un monastère tous les frères ont à travailler de leurs mains, sauf ceux qui en sont empêchés pour des raisons valables, par exemple s'ils sont engagés effectivement dans des charges sacerdotales. Pour les anciens riches parmi les moines (qui, étant donné les habitudes de la société classique, n'avaient jamais accompli de travaux «serviles»), le régime monastique représentait donc un changement radical, très bénéfique pour leur vie chrétienne. Mais que penser, à ce propos, des anciens pauvres? Le dur travail manuel avait été leur pain quotidien et, arrivés au monastère, ils n'avaient donc nullement à révolutionner leurs habitudes. Y avait-il alors une différence véritable entre leur ancienne existence dans le «siècle» (la société civile) et leur vie actuelle au monastère? Oui, répond Augustin, cette différence existe et est même grande. Elle réside dans les motivations. Si quelqu'un vient au monastère en sortant d'un état de pauvreté, qu'il regarde son travail manuel d'un autre œil qu'auparavant. Car du désir d'«augmenter» par son travail son bien matériel, si mince fût-il, il est passé à la charité dans la vie commune, *ne cherchant pas ses propres intérêts, mais ceux de Jésus Christ*, désireux de vivre désormais dans la société de ceux qui n'ont qu'une seule âme et un seul cœur tendus vers Dieu, au point que personne ne dise posséder quoi que ce soit en propre, mais que toutes choses leur soient communes ... Au monastère il aura en commun avec son «frère» le fruit de ses propres labeurs manuels ...⁵). Ce passage est, par rapport à

⁴) S. 350, 3: Ergo sectamini caritatem, et eam sancte cogitantes afferte fructus iustitiae. Et quidquid uberius, quam ego dicere potui, uos inueneritis in eius laudibus, appareat in uestris moribus. Oportet enim ut senilis sermo non solum sit grauis, sed etiam breuis. — PL 39, c. 1535.

⁵) Op. mon. 25 (32): Si autem ad hanc uitam ex paupertate conuertitur, non putet id se agere quod agebat, si ab amore uel augendae quantulaecumque rei priuatae iam non

la Règle, plus encore qu'un texte parallèle : il est comme un commentaire d'auteur.

B.2. L'explication du Psaume 99, 12 concerne les paroles suivantes de ce Psaume : « Acclamez le Seigneur, toute la terre » et souligne, contre les Donatistes, l'universalité, même géographique, du salut et donc de l'Église. Mais cela ne veut pas dire que, dans le monde entier, l'on ne verrait jamais des scandales dans l'Église. Dans l'histoire de ce bas monde, l'Église n'est pas une société de parfaits. Certains ne voient pas cela, certains autres ne voient que cela. Il y a des gens candides qui ne se rendent pas compte du mal qui se fait dans l'Église, dans les rangs du clergé aussi, et dans les monastères. Mais il y a aussi des censeurs qui ne sont pas capables d'apercevoir autour d'eux autre chose que des scélérats de toutes sortes. Le réalisme chrétien sait voir, ét le bien, ét le mal, dans l'attente du bien définitif et immuable.

Les louangeurs inconditionnels du clergé y voient de bons ministres de Dieu, de fidèles dispensateurs, des hommes qui savent supporter tous leurs semblables, qui se mettent en quatre pour ceux dont ils désirent les progrès, qui *ne cherchent pas leurs propres intérêts, mais ceux de Jésus Christ*. Mais ces louangeurs oublient que les clercs en comptent de mauvais dans leurs rangs⁶). D'autre part, il y a les dénigreur, aussi inconditionnels que les louangeurs précédents. Ils censurent l'avarice des clercs, les déloyautés des clercs, les querelles des clercs ; ils mettent au pilori ces gens « qui cherchent à s'emparer du bien d'autrui », ces « ivrognes », ces « goinfres »⁷). D'un côté il y a des dénigreur envieux, de l'autre des louangeurs irréfléchis. D'un côté on ne voit pas que des méchants se trouvent parmi les bons, de l'autre on ne voit pas qu'il y a aussi des bons⁸). Et il en est de même en ce qui concerne cette vie

quaerens quae sua sunt, sed quae Iesu Christi, ad communis uitae se transtulit caritatem in eorum societate uiicturus, quibus est anima una et cor unum in deum (deo *CPYVBAMN*), ita ut nemo dicat aliquid proprium, sed sint illis omnia communia ... ; ... illud ipsum quod propriis manibus elaborat, (habeat ?) in commune cum fratre ... — PL 40, c. 572 ; CSEL 41, p. 578-579.

⁶) En. Ps. 99, 12: Laudatores clericorum intendunt ibi bonos ministros, fideles dispensatores, omnium toleratores, uiscera sua impendentes his quos uolunt proficere, non quaerentes quae sua sunt, sed quae Iesu Christi. Laudant haec, obliuiscuntur quia mixti sunt malis. — PL 37, c. 1278 ; CCL 39, p. 1401.

⁷) Ibid.: Rursus qui reprehendunt auaritiā clericorum, improbitates clericorum, lites clericorum, appetentes res alienas, ebriosos, uoraces iactant.

⁸) Ibid.: Et tu inuide uituperas, et tu incaute laudas: tu qui laudas, dic mixtos malos; tu qui uituperas, uide ibi et bonos.

commune des frères qui se réalise dans un monastère. Qu'en disent les laudateurs qui n'ont pas de nuances dans leur jugement? Que dans le monastère il y a de grands hommes, des saints, vivant quotidiennement dans une ambiance de cantiques en l'honneur du Seigneur, de prières, de louanges adressées à Dieu; que c'est de cela qu'ils se nourrissent; ils s'adonnent à la lecture divine; ils travaillent de leurs mains — c'est leur moyen de subsister —; ils ne réclament rien dans le seul but de l'avoir; ils font modérément et sans égoïsme usage de tout ce qui leur est apporté par des frères pieux; personne ne s'accapare quelque chose au détriment d'un autre; ils s'aiment tous mutuellement; ils se supportent et se soutiennent mutuellement ... Et qu'en dit le dénigreur? Que dans le monastère «ils» sont envieux, querelleurs, intolérants envers tous, avares; un tel a fait ceci, et tel autre a fait cela⁹⁾.

Or, comme par hasard, le dénigreur auquel Augustin pense est précisément quelqu'un qui a vécu lui-même au monastère. O méchant homme, pourquoi passes-tu sous silence les bons? Tu montres du doigt ceux que tu n'as pas su supporter; tu passes sous silence ceux qui t'ont supporté, toi, le mauvais¹⁰⁾. Il a, dit-il, trouvé au monastère de mauvais frères — mais il serait impossible de constater qu'ils sont mauvais, si l'on ne les y avait pas admis; il faut bien commencer par les supporter afin de pouvoir éventuellement les corriger; il n'est guère possible de les exclure du monastère sans les avoir supportés auparavant —. Ne sachant voir que des mauvais dans la monastère, le dénigreur devient lui-même d'une intolérable intolérance: Qui m'a fait venir ici? Je pensais, moi, qu'il y a de la charité ici. Et irrité par le désagrément causé par quelques-uns, il ne persévère pas dans l'exécution de ses engagements, et ainsi il abandonne son saint projet et se fait coupable de rupture de promesse. Qui plus est, une fois qu'il a quitté le monastère, il devient un détracteur médisant. Il parle uniquement des choses que — affirme-t-il — il n'a pas pu accepter, et il arrive qu'il s'agit là de choses vraies. Mais les faits et gestes vrais des

⁹⁾ Ibid.: Sic et in illa uita communi fratrum, quae est in monasterio. Magni uiri, sancti, quotidie in hymnis, in orationibus, in laudibus dei, inde uiuunt, cum lectione illis res est; laborant manibus suis, inde se transigunt; non auare aliquid petunt, quidquid eis infertur a piis fratribus, cum sufficientia et cum caritate utuntur; nemo sibi usurpat aliquid quod alter non habeat; omnes se diligunt, omnes inuicem se sustinent ... Quales illi? Inuidi, litigatores, neminem sustinentes, auari; ille ibi illud fecit, et ille ibi illud fecit. — PL 37, c. 1278-1279; CCL 39, p. 1401.

¹⁰⁾ Ibid.: O male, quare taces bonos? Quos tolerare non potuisti, iactas: qui te malum tolerauerunt, taces. — PL 37, c. 1279; CCL 39, p. 1401.

mauvais sont à supporter si l'on veut vivre en compagnie des bons de la même société. L'Écriture dit à ce dénigreur : « Malheur à ceux qui ont perdu leur patience » (Qoh 2, 26). Et pour comble de malheur il se met à répandre les rots malodorants de son mécontentement. C'est ainsi qu'il veut décourager ceux qui auraient l'intention d'entrer au monastère, et cela parce qu'il n'a pas su lui-même y persister après y être entré¹¹).

B.3. La Lettre LXXVIII a été adressée par Augustin, lors d'une absence de sa ville épiscopale (entre 401 et 403), aux membres de l'Église d'Hippone. Dans le monastère des clercs qu'Augustin avait installé dans sa maison épiscopale — et qui n'est pas à confondre avec le premier monastère augustinien d'Hippone, fondé déjà en 391 —, le prêtre Bonifatius, et un aspirant-prêtre du nom de Spes, s'accusaient mutuellement d'un comportement dont Augustin laisse deviner la nature. Il n'y avait pas eu de témoins. Augustin se trouvait donc dans l'impossibilité d'établir la vérité, mais il avait plus de confiance en Bonifatius qu'en Spes. Quoi qu'il en fût, il devait bien admettre qu'il y avait de la zizanie dans sa maison-monastère. Mais il était réaliste : l'Église d'ici-bas est une Église de pécheurs. Il écrit : Quelque vigilante que soit la discipline de ma maison, je suis un homme et je vis parmi des hommes ; je n'ai pas l'arrogance d'oser affirmer que ma maison soit meilleure que l'arche de Noé où parmi les huit hommes qui s'y trouvaient un s'est montré de mauvais aloi ; ou meilleure que la maison d'Abraham où il fut dit : « Chasse l'esclave et son fils » ; ou meilleure que la maison d'Isaac à propos des deux jumeaux duquel il fut dit : « J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esaü » ; ou qu'elle soit meilleure que la maison de Jacob lui-même où un fils, Ruben, a souillé la couche de son père (avec Bilha) ; ou meilleure que la maison de David dont un fils, Amnon, a couché avec sa sœur Tamar, et dont un autre fils, Absalom, s'est révolté contre son père qui, lui, avait montré une sainte mansuétude ; ou meilleure que l'entourage de saint

¹¹) Ibid. : ... inuenit ibi fratres malos, qui mali inueniri non possent, nisi admitterentur (et necesse est ut primo tolerentur, ne forte corriganur; nec excludi facile possunt, nisi prius fuerint tolerati); et fit ipse intolerandae impatientiae: Quis me huc quaerebat? Ego putabam quia caritas est hic. Et paucorum hominum molestia irritatus, dum non perseuerauerit implere quod uouit, fit desertor tam sancti propositi, et reus uoti non redditi. Iam uero cum inde exierit, fit et ipse uituperator et maledicus; et dicit ea sola quae quasi se pati non potuisset asseuerat; et aliquando uera. Sed uera malorum toleranda sunt propter societatem bonorum. Dicit illi scriptura: Vae his qui perdiderunt sustententiam. Et quod est amplius, ructat indignationis malum odorem, unde absterreat intraturos; quia ipse cum intrasset, perdurare non potuit. — PL 37, c. 1279; CCL 39, p. 1401.

Paul qui, pourtant, s'il avait vécu exclusivement parmi des hommes bons, n'aurait pas dit à propos de la sainteté et de la fidélité de Timothée: «Je n'ai personne d'autre pour prendre vraiment soin de vous, car *tous cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*»; ou meilleure que l'entourage du Seigneur Christ lui-même dans lequel onze bons ont dû supporter Judas, traître et voleur; ou qu'elle soit meilleure, enfin, que le ciel d'où sont tombés des anges¹²).

Et un peu plus loin il fait la réflexion bien connue et bien terrible: Je vous avoue ceci en toute simplicité devant le Seigneur notre Dieu lequel, depuis que j'ai commencé à être son serviteur, j'ai pris à témoin sur mon âme (2 Cor 1, 23): comme je n'ai guère trouvé de meilleurs hommes que ceux qui se sont développés dans les monastères, ainsi je n'en ai trouvé de pires que ceux qui dans les monastères sont tombés. Mais si nous y trouvons des déchets qui nous attristent, nous y trouvons aussi de la consolation en raison de nombreuses perles¹³).

B.4. La Lettre LXXXIII, adressée à Alypius, demande également quelques mots de présentation. Un certain Honoratus, membre de la communauté qui vivait à Thagaste autour d'Alypius, avait été placé à Thiave pour y être «curé de campagne». Les fidèles de Thiave avaient été Donatistes et venaient de rallier l'Église catholique. Par la suite un nommé Honoratus a été évêque de Thiave et il est possible qu'il s'agisse là d'une seule et même personne¹⁴). Nous allons rencontrer l'évêque

¹²) Ep. LXXVIII, 8: Quantum libet enim uigilet disciplina domus meae, homo sum et inter homines uiuo nec mihi adrogare audeo, ut domus mea melior sit quam arca Noe, ubi tamen inter octo homines reprobos unus inuentus est; aut melior sit quam domus Abrahae, ubi dictum est: eice ancillam et filium eius; aut melior sit quam domus Isaac, cuius de duobus geminis dictum est: Iacob dilexi, Esau odio habui; aut melior sit quam domus ipsius Iacob, ubi lectum patris filius incestauit; aut melior sit quam domus Dauid, cuius filius cum sorore concubuit, cuius alter filius contra patris tam sanctam mansuetudinem rebellauit; aut melior sit quam cohabitatio apostoli Pauli, qui tamen si inter omnes bonos habitaret, non diceret ... cum de sanctitate et fide Timothei loqueretur: Neminem habeo, qui germane de uobis sollicitus sit; omnes sua quaerunt, non quae Iesu Christi; aut melior sit quam cohabitatio ipsius domini Christi, in qua undecim boni perfidum et furem Iudam tolerauerunt; aut melior sit postremo quam caelum, unde angeli ceciderunt. — PL 33, c. 271-272; CSEL 34. 2, p. 343-344.

¹³) Ep. LXXVIII, 9: Simpliciter fateor caritati uestrae coram domino deo nostro, qui testis est super animam meam, ex quo deo seruire coepi: quo modo difficile sum expertus meliores, quam qui in monasterio profecerunt, ita non sum expertus peiores, quam qui in monasteriis ceciderunt ...; ... etsi contristamur de aliquibus purgamentis, consolamur tamen etiam de pluribus ornamentis. — PL 33, c. 272; CSEL 34. 2, p. 344-345.

¹⁴) Dans la *Prosopographie chrétienne du Bas-empire, I. Afrique (303-533)*, Paris, 1982, notre Honoratus est signalé sous le n° 9, p. 567-568, tandis que l'évêque de Thiave est

Honoratus ailleurs dans cet article¹⁵). Le prêtre Honoratus appartenait à une communauté monastique, il n'avait pas de possessions personnelles. Mais les fidèles de Thiave ont voulu qu'il arrive chez eux avec «son argent». Il lui était impossible de fournir un document officiel affirmant sa pauvreté professionnelle. C'est pourquoi Augustin a estimé que les gens de Thiave étaient dans leur droit strict. Mais, chose très intéressante, cet incident fut l'occasion et l'amorce de l'officialisation du *propositum* de pauvreté monastique par des actes rédigés en bonne et due forme.

Voici ce qu'Augustin écrit à Alypius : Lorsque quelqu'un change de vie et se retire au monastère, s'il change de vie sincèrement, il ne pense pas à conserver ses biens, surtout après avoir été averti du mal que cela constituerait. Si, au contraire, il est trompeur et *recherche ses propres intérêts* au lieu de se mettre au service de *la cause de Jésus Christ*, il n'a pas *la charité* ... Mais, comme nous l'avons déjà dit dans l'entretien que nous avons eu, il est possible d'éviter à l'avenir ce genre d'ennui en s'entendant avec celui qui désire entrer au monastère ; il ne devrait pas être admis à la société des frères avant de s'être libéré de tous ces «bagages» ; tant qu'il est encore gêné par des affaires, il ne doit pas présenter sa demande ... Oui, le seul moyen d'éviter la «mort» de ces faibles et d'écarter les obstacles qui s'opposent à leur salut — nous nous donnons pour eux tant de peine afin de les gagner à la paix catholique — c'est de leur faire comprendre, avec toute ouverture, que nous n'agissons dans ce genre de choses nullement pour des motifs pécuniaires. Or ils n'admettront aucunement cela si nous ne leur laissons pas la disposition du bien qu'ils pensent avoir toujours appartenu au prêtre Honoratus. Car, quoique ce bien ne fût pas à lui, les gens de Thiave auraient dû savoir cela dès le début¹⁶).

le n° 16, signalé à la p. 570. Il s'agirait donc de deux personnes distinctes. Cela serait certain si le premier était mort avant la rédaction de la Lettre LXXXIII. Mais est-ce évident ?

¹⁵) Voir notes 122-124.

¹⁶) Ep. LXXXIII, 3 : Nam cum quisque ad monasterium conuertitur, si ueraci corde conuertitur, illud non cogitat maxime admonitus, quantum malum sit. Si autem fallax est et sua quaerit, non quae Iesu Christi, non habet utique caritatem ... ; ... illud, sicut iam conlocuti sumus, deinceps uitari potest et agi cum eo, qui conuertitur, si non potest admitti ad societatem fratrum, antequam se omnibus illis impedimentis exuerit et ex otio tendatur ... Haec autem mors infirmorum et tantum impedimentum salutis eorum, pro quibus tantopere laboramus, ut eos catholicae paci lucremur, aliter uitari non potest, nisi ut apertissime intellegant nullo modo nos de pecunia satagere in talibus causis, quod nullo modo intellecturi sunt, nisi illam rem, quam semper presbyteri esse putauerunt, eorum usibus relinquamus, quia, et si eius non erat, hoc ab initio scire debuerant. — PL 33, c. 292 ; CSEL 34. 2, p. 389-390.

La règle à suivre en pareille circonstance paraît à Augustin être la suivante: Tout ce qui est légalement en possession de quelqu'un qu'on ordonne clerc au service d'une localité doit appartenir à l'Église où on le place. Or d'après le droit, le bien dont il s'agit dans le cas présent est au prêtre Honoratus, à tel point qu'à sa mort, seuls ses héritiers légaux pourraient faire valoir là-dessus des droits, nonobstant son ordination à un endroit autre que Thagaste, et même s'il venait à mourir dans le monastère de Thagaste, tant que ce bien ne serait pas vendu, ou transféré dans la possession de quelqu'un par une donation publique. De cette manière Aemilianus, le frère (de sang sans doute) du frère (-moine) Privatus, est, après la mort de ce dernier, entré en possession de ces trente pièces d'or qui appartenaient légalement à Privatus. Il faut prévenir de pareils inconvénients. Sans cela, il faut appliquer les lois qui régissent la société civile¹⁷).

B.5. Le dernier texte que nous ayons à citer dans ce domaine n'est pas moins intéressant. Il s'agit d'une Lettre appartenant au lot de celles qui ont été récemment retrouvées dans la Bibliothèque Nationale de Paris et la Bibliothèque Municipale de Marseille. Ces Lettres viennent d'être éditées dans le Corpus de Vienne par J. Divjak. La Lettre vingtième de la nouvelle collection traite de l'affaire d'Antoninus, évêque de Fussala. Nous connaissions cette affaire déjà par la Lettre CCIX de saint Augustin, adressée au pontife romain Célestin (422-432). L'accord entre les deux Lettres est parfait, mais la Lettre XX*, adressée à une certaine Fabiola, apporte quelques détails qui pour l'histoire du monachisme augustinien ont leur intérêt. Voici d'abord ce que nous savions déjà sur cette affaire, grâce à la Lettre CCIX. Fussala appartenait au diocèse d'Hippone, mais jusqu'à une date récente toute la population avait été donastiste. Puis elle était devenue catholique et faisait désormais plus directement partie du troupeau d'Augustin. Malheureusement

¹⁷) Ep. LXXXIII, 4: Videtur ... mihi haec regula esse in rebus huiusce modi retinenda, ut, quicquid eo iure, quo talia possidentur, eius fuerit, qui alicubi clericus ordinatur, ad eam pertineat ecclesiam, in qua ordinatur. Usque adeo autem eodem iure presbyteri Honorati est illud, unde agitur, ut non solum alibi ordinatus sed adhuc in Tagastensi monasterio constitutus si re sua non uendita nec per manifestam donationem in quempiam translata moreretur, non nisi heredes eius in eam succederent, sicut frater Aemilianus in illos triginta solidos fratri Priuato successit. Haec ergo ante praecauenda sunt; si autem praecauta non fuerint, ea iura eis seruare oportet, quae talibus habendis uel non habendis secundum ciuilem societatem sunt instituta ... — PL 33, c. 293; CSEL 34.2, p. 390.

Fussala se trouvait à quarante milles d'Hippone, si bien qu'il était difficile pour l'évêque de s'occuper effectivement de cette partie de son diocèse. C'est pourquoi il avait décidé d'installer un évêque à Fussala. Les gens de cet endroit parlant la *Punica lingua*¹⁸), le choix d'Augustin était tombé sur un prêtre du monastère des clercs qui était un homme compétent et qui parlait cette langue. Augustin avait demandé au primat de Numidie de venir à Fussala afin de procéder à la consécration épiscopale de ce prêtre, dont nous ignorons le nom. Le primat s'était déplacé. Augustin était venu également. Mais l'heure de la consécration arrivée, le prêtre refusa absolument de prendre en charge l'Église de Fussala. Augustin aurait mieux fait de remettre à plus tard la solution de ce difficile problème, mais il ne voulait pas décevoir son primat. Augustin était accompagné d'un autre membre du *monasterium clericorum* d'Hippone, un jeune lecteur portant le nom d'Antoninus. Devant le refus du prêtre, Augustin a présenté cet Antoninus à la population de Fussala et, se fiant au jugement d'Augustin, ces malheureux l'ont accepté comme leur évêque. Antoninus a été consacré immédiatement. Mais par la suite il s'est manifesté comme un véritable tyran malhonnête, un extorqueur de la pire espèce¹⁹).

Tout cela se trouve également dans la Lettre Divjak XX. Augustin l'a envoyée à Fabiola parce qu'elle donnait l'hospitalité à Antoninus. Augustin voulait que Fabiola fût bien informée à propos de son hôte et de ses dispositions personnelles à son égard²⁰).

La Lettre nouvelle nous apprend qu'Antoninus, au moment de sa consécration épiscopale, n'avait guère plus de vingt ans. Il est vrai qu'il avait une qualité appréciable en l'occurrence : il parlait la «*Punica lingua*». Augustin le signale en toutes lettres. Mais il y avait plus que cela. A la veille d'une absence prolongée de sa ville épiscopale, Augustin avait chargé le prêtre Urbanus — dont on dira un mot dans un instant — de nommer un «curé de campagne» pour un endroit isolé du diocèse d'Hippone, et de s'adresser à un évêque voisin pour son ordination sacerdotale. Or Urbanus avait désigné Antoninus, si bien qu'Augustin

¹⁸) Concernant la *Punica lingua* voir en dernier lieu G. MADEC, *Oeuvres de s. Augustin*, vol. 6 (3^e éd.), Paris, 1976, p. 548-549.

¹⁹) Ep. CCIX. — PL 33, c. 953-957; CSEL 57, p. 347-353.

²⁰) Ep. XX*, 2. 1: *Filium dilectum et coepiscopum meum Antoninum quam benigna pietate suscepis comperi inopemque eius peregrinationem quam christiana fueris humanitate solata.* 2. *Accipe igitur quis Antonino sim et quis mihi sit Antoninus ...* — CSEL 88, p. 94.

pensait pouvoir lui accorder une certaine confiance. Urbanus, qui entre-temps était devenu évêque de Sicca, avait en effet été bien placé pour connaître Antoninus: il avait été le *praepositus* du monastère épiscopal d'Augustin. Voilà un premier renseignement inédit et intéressant! Augustin n'était donc pas en personne le chef de ce *monasterium clericorum*. A ma connaissance aucun autre texte d'Augustin ne nous fournit cette précision. L'ordination sacerdotale d'Antoninus, prévue par Urbanus, n'avait pas eu lieu, l'évêque voisin s'étant «excusé». Mais Augustin continuait néanmoins à croire Antoninus apte à une fonction pastorale, non pas que l'homme lui fût devenu suffisamment connu, mais en vertu du témoignage de son supérieur Urbanus²¹).

Le Lettre Divjak XX donne aussi quelques informations intéressantes sur les circonstances dans lesquelles Antoninus était arrivé à Hippone. Il y était venu encore petit, conduit par sa mère et son *uitricus*, son «beau-père», c'est-à-dire l'amant de sa mère, mais qui n'était pas le père de l'enfant. Ils étaient si pauvres qu'ils n'avaient même pas de quoi manger tous les jours. Dans leur misère ils s'étaient adressés au «secours catholique», à l'*ops ecclesiae*. C'est ainsi qu'Augustin apprit que le vrai père d'Antoninus était encore en vie, que sa mère s'était séparée de lui pour vivre avec le *uitricus*. L'évêque les avait persuadés tous deux de vivre dans la continence. Le père et l'enfant avaient été placés sous la garde d'Augustin dans le monastère épiscopal. Voilà un deuxième renseignement intéressant! Il y avait donc éventuellement dans le monastère-des-clercs des gens autres que ceux qui exerçaient une fonction cléricale: l'évêque, les prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs. L'homme a peut-être travaillé dans le jardin ou à la cuisine. (Je ne parle pas du petit; il a été agrégé au nombre des lecteurs, ce qui n'impliquait pas, comme pour les clercs «majeurs», une ordination). Quant à la mère, elle avait été placée par Augustin dans le centre d'hébergement pour les pauvres qui étaient assistés par l'Église. C'est ainsi que nous apprenons

²¹) Ep. XX*, 4. 1: Ingressi ergo tantae sarcinae adolescentem non multo amplius quam uiginti annos agentem ... 3. 3: ... linguam Punicam scire audieram ... 2. 5: ... talis apparere iam coeperat, ut frater Urbanus qui tunc apud nos presbyter et praepositus monasterii, nunc uero est ecclesiae Siccensis episcopus, in quodam fundo amplo et in nostra diocesi constituto eum presbyterum fieri me absente uoluerit, quia iniunxeram proficiscens, ut aliquem prouideret quem loco illo non expectato meo reditu uicinus episcopus ordinaret. 6: Quod fieri quidem isto refugiente non potuit. Verumtamen cum id postea comperissem, uelut necessarium coepi habere tali muneri, non quod mihi esset quantum oportebat cognitus, sed testimonio praepositi sui. — CSEL 88, p. 95-96.

qu'à Hippone il existait une *matricula* où l'Église pratiquait la miséricorde divine vis-à-vis des pauvres²²). Le *Thesaurus Linguae Latinae* connaît ce sens du vocable *matricula*, mais n'en a pu signaler aucun emploi augustinien. Cela n'est pas un argument contre l'authenticité augustinienne de la Lettre nouvelle. Sans le Sermon 356, 10, prononcé à l'occasion d'un événement totalement imprévisible, nous ne saurions pas en effet qu'il y avait un *xenodochium* à Hippone. Malheureusement nous ne savons rien à propos de l'organisation et de la direction de cette *matricula*.

La Lettre affirme ensuite que le *uitricus* était mort, que la mère avait vieilli et qu'Antoninus avait grandi. Il était devenu lecteur et avait fait si bonne impression que le prêtre Urbanus avait pensé à lui quand il cherchait un candidat pour une «paroisse» de campagne. C'est ce que nous avons déjà vu²³).

Devenu évêque de Fussala, Antoninus se mit à la recherche de collaborateurs. Tout d'abord il lui fallait un prêtre. Or dans le monastère épiscopal d'Hippone se trouvait un ancien sténographe qui, au regret d'Augustin, avait mal tourné. Il avait été vu, seul, à une heure inopportune, en conversation avec des religieuses, et le *praepositus* du monastère l'avait pour cette raison puni par des coups de bâton ou de fouet. — Entre parenthèses, cela pourrait expliquer le sens de la «plus sérieuse sanction» dont la Règle de saint Augustin parle à propos de quelqu'un qui recevrait en secret de la part d'une femme des lettres ou des cadeaux²⁴) —. Mais retournons au sténographe. Il avait disparu de son monastère pour se rendre dans les plus brefs délais chez l'évêque de Fussala et celui-ci l'a ordonné prêtre sans consulter Augustin. Un autre frère du monastère épiscopal d'Hippone lui avait été envoyé, d'une façon régulière, pour être son diacre, mais une fois ordonné, cet homme s'était révélé insupportable. Après ces mauvais débuts la situation était devenue

²²) Ep. XX*, 2. 3: ... paruulus cum matre et uitrico uenit Hipponem; ita pauperes erant, ut quotidiano uictu indigerent; denique cum ad opem ecclesiae confugissent et comperissem, quod adhuc pater uiueret Antonini atque illa se alteri a uiro suo separata iunxisset, ambobus continentiam persuasi; 4: atque ita ille cum puero in monasterio, illa in matricula pauperum quos sustentat ecclesia, ac per hoc omnes in dei misericordia sub cura nostra esse coeperunt. — CSEL 88, p. 94-95.

²³) Ep. XX*, 2. 5: Deinde tempore procedente — ne multis immorer — ille obiit, illa senuit, puer creuit; inter consortes suos lectoris fungebatur officio ... — CSEL 88, p. 95.

²⁴) *Praeceptum*, lignes 134-138: Quicumque autem in tantum progressus fuerit malum, ut occulte ab aliqua litteras uel quaelibet munuscula accipiat, si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro illo; si autem deprehenditur atque conuincitur, secundum arbitrium presbyteri uel praepositi grauius emendetur.

de plus en plus déplorable. Antoninus, ses clercs, se comportaient comme de véritables brigands, avec l'aide de quelques hommes de main²⁵). Le reste de la Lettre raconte les souffrances de ses pauvres diocésains, leurs plaintes, les efforts du primat de Numidie et des autres évêques pour rétablir le bon ordre. Il serait trop long d'en faire ici un récit détaillé.

Nous arrivons maintenant à la fin de la Lettre. Avant de recommander Antoninus encore une fois à sa correspondante pour qu'elle prenne soin de lui dans un esprit de vérité et ne le laisse pas se faire tort à lui-même, Augustin résume ainsi sa Lettre à propos de cet homme «devenu évêque après avoir été un moine très pauvre» — soulignons fortement, qu'Augustin donne ici le titre de *monachus*²⁶) à un membre de son monastère de clercs — : Ce que j'ai voulu déplorer auprès de vous, dont je connais l'intégrité, le voici : un jeune homme, entretenu et formé par nous dans le monastère, qui, quand nous l'accueillions, n'a pu abandonner aucune possession, n'a rien pu distribuer aux pauvres, n'a rien pu apporter au patrimoine commun de la communauté, se vante maintenant en parlant de «ses fermes» et de «sa maison». Et il n'entend pas seulement s'approprier ces choses matérielles, mais aussi le troupeau même du Christ, voulant faire partie de ceux dont l'apôtre dit : *Ils recherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*. Et combien profonde est la plaie que cela effectue dans mon cœur, cela n'échappe pas à celui que je prie de la guérir²⁷).

²⁵) Ep. XX*, 5. 1 : Quam personam ut impleret, congruos sibi homines inquisiuit. Erat in monasterio nostro ex notario meo quidam qui me gemente non bonus euaserat et a praeposito monasterii eo quod inuentus fuerit solus hora importuna cum quibusdam sanctimonialibus loquens plagis coercitus contemptibilis habebatur. 2 : Iste deserto monasterio ad episcopum de quo agimus mox ut se contulit, ab illo presbyter ordinatus est me inconsulto atque nesciente. 6 : ... alium quoque diaconum fecit recto quidem ordine de monasterio sibi datum, sed nisi iam diaconus non apparuit inquietus. 6. 1 : Per hos duos clericos, presbyterum et diaconum, et per (alios) ... quae mala castellum illud et circumquaque uicina pertulerint, potest utcumque cognoscere quem gesta legere non piguerit ... — CSEL 88, p. 96-97.

²⁶) Ep. XX*, 31. 3 : ... ex monacho pauperrimo episcopus ... — CSEL 88, p. 111.

²⁷) Ep. XX*, 32. 1 : ... illud ego apud tuam sinceritatem congemiscere uolui, quod iuuenis in monasterio nutritus a nobis, qui, quando eum suscepimus, nulla sua reliquit uel pauperibus distribuit uel in communem societatem contulit, nunc tamquam de uillis suis domoque gloriatur ; 2 : et non tantum ista uult facere sua sed ipsum etiam gregem Christi, dum uult esse de numero eorum, de quibus apostolus ait : Quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi ; et quantum hoc uulnus sit cordis mei uidet qui sanet. — CSEL 88, p. 111. — Je fais remarquer que le complément d'objet direct de *sanet* est *uulnus*, non pas Augustin. Cela fait mieux comprendre *Praeceptum*, lignes 115-118 : Si enim frater tuus *uulnus* haberet in corpore, quod uellet occultare, cum timet *sanari*, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer indicaretur ?

Ainsi prend fin la première partie de notre enquête. Tous les textes cités avaient un intérêt monastique. Cela ne veut pas dire que les passages scripturaires qui guident cette recherche étaient chaque fois appliqués directement à la vie monastique. Parfois en effet l'un ou l'autre de ces textes de saint Paul se trouvait tout simplement dans un contexte qui, lui, parlait de la vie monastique. Mais il est bien évident qu'aux yeux de saint Augustin, dans ce genre de vie aussi, l'égoïsme est un fléau, tandis que la recherche de ce qui favorise la cause de Jésus Christ met en valeur la raison essentielle de son existence dans l'Église.

*

* *

C. Si nous avons commencé cette enquête par les textes du dossier qui ont un certain intérêt pour l'histoire du monachisme augustinien, ou pour une meilleure connaissance des conceptions monastiques de saint Augustin, c'est que notre point de départ était un passage de sa Règle monastique. Nous poursuivons notre recherche en groupant les textes du dossier qui mettent ceci en lumière: le fait de ne pas chercher ses propres intérêts n'est finalement autre chose que l'«imitation» de Jésus Christ. Plusieurs de nos textes présentent en effet Jésus Christ précisément comme le Serviteur désintéressé.

C'est déjà le cas dans le plus ancien texte que je connaisse dans ce domaine, la première *Enarratio* sur le Psaume 21. Elle date des années du sacerdoce d'Augustin. Nous en parlerons dans un instant. Mais je voudrais tout d'abord attirer l'attention du lecteur sur une autre et plus tardive méditation sur ce même Psaume 21.

C.1. La Lettre CXL d'Augustin, autrement dit son *De Gratia Novi Testamenti*, est une longue réflexion sur ce Psaume. Je rappelle qu'il s'agit de l'émouvante plainte qui commence par: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?». Arrivé à la fin du texte qu'il médite, Augustin y lit: «C'est pour lui que mon âme vivra». «Pour lui» signifie «pour Dieu» bien entendu. Cette phrase ne manque pas de rappeler à Augustin l'une de celles de saint Paul auxquelles cette enquête est consacrée: «*Le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent pas pour eux-mêmes mais pour celui qui pour eux est mort et ressuscité*». Et ce rapprochement est une occasion pour Augustin de parler de Jésus Christ lui-même, dans le contexte de l'amour et de l'égoïsme orgueilleux qui est son contraire. Jésus Christ est devenu le Médiateur entre le Père et

les hommes, avec l'intention de nous réconcilier avec Dieu par son humilité, nous qui, par un orgueil peu filial, nous nous étions tant éloignés de lui. Il ne faut pas que quelqu'un vive pour soi-même; il faut qu'il vive pour le Christ, faisant la volonté du Christ, non sa volonté propre, en demeurant dans sa charité, exactement comme le Christ a fait la volonté du Père et demeure dans sa charité. C'était là, dans l'Évangile, le résumé, et de ses paroles, et de l'exemple qu'il a donné. Si donc le Christ, égal à son Père dans sa condition divine, a montré, dans sa condition de serviteur, qu'il faisait non sa volonté à lui, mais celle du Père, combien plus, en dépassant notre propre volonté privée, qui nous a jetés dans la ténèbres, devons-nous nous approcher de cette lumière commune qui éclaire tout homme venant dans ce monde, afin qu'elle rayonne sur nous, afin que nos visages ne reflètent pas de confusion, afin que notre âme vive pour lui²⁸).

C.2. «C'est pour lui que mon âme vivra». Ce même verset du Psaume 21 avait déjà retenu l'attention d'Augustin quand, encore jeune prêtre, il expliquait pour la première fois le Psaume 21, 31: Mon âme, c'est cette âme qui aux yeux des hommes a l'air de mourir dans son mépris pour la vie d'ici-bas²⁹). Ces paroles, quelque peu stoïciennes, du jeune Augustin pourraient en principe s'appliquer à n'importe qui. Mais le commentateur poursuit en citant, du même Psaume, «et ma semence le servira», ce qu'il explique ainsi: et mes œuvres, autrement dit ceux qui par moi croiront en Dieu, le serviront³⁰). Celui qui est supposé dire: «Mon âme vivra pour lui» est donc déjà plus nettement identifié: c'est Jésus Christ lui-même. Tout doute à cet égard est enlevé par le début de

²⁸) Ep. CXL, 28 (68): Per hoc enim mediator effectus est, ut nos reconciliet deo per humilitatem, a quo per impiam superbiam longe recesseramus ... Non ergo sibi uiuat quisque sed Christo faciens non suam sed ipsius uoluntatem et manens in eius caritate, sicut et ipse fecit uoluntatem Patris et manet in eius caritate. Haec quippe nos admonens et exemplo suo exhortans in euangelio suo locutus est. Si autem ipse, cum in forma dei aequalis est Patri, tamen per formam serui, quam propter nos accepit, non suam uoluntatem sed Patris se facere commendauit, quanto magis nos propria priuataque nostra uoluntate contempta, qua tenebrati sumus, ad illud commune lumen, ut inluminemur et uultus nostri non erubescant, debemus accedere, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum, ut anima nostra ipsi uiuat. — PL 33, c. 568; CSEL 44, p. 215-216.

²⁹) 1 En. Ps. 21, 31: ... anima mea quae in contemtu saeculi huius quasi mori uidetur hominibus, non sibi, sed ipsi uiuēt. — PL 36, c. 170; CCL 38, p. 121.

³⁰) Ibid.: Et semen meum seruiet illi. Et opera mea, uel per me credentes in eum, seruient illi.

cette *Enarratio*, encore un peu gauche, qui dit que c'est le Seigneur Jésus Christ lui-même qui parle dans ce Psaume³¹⁾.

C.3. Le comportement généreux et charitable du Christ est dépeint aussi dans le Traité 41 sur l'Évangile selon saint Jean: «Il est mort pour nous et ressuscité». Si nous vivons, si nous ne mourons pas vraiment, c'est en lui. Blessés, implorons le Médecin, laissons-nous porter à l'auberge pour être soignés. C'est lui qui promet la guérison, lui qui s'est apitoyé de l'homme laissé à demi mort par les brigands. Il a versé de l'huile et du vin dans ses plaies pour les soigner, il l'a chargé sur sa monture, il l'a conduit à l'auberge, il l'a recommandé à l'hôtelier. Quel est l'auberge où le Bon Samaritain divin a conduit le blessé? Saint Augustin le précise en disant: Dans le temps présent, où le blessé est soumis à des soins, c'est l'Église qui est l'auberge du voyageur³²⁾.

C.4. Un texte particulièrement intéressant dans ce même cadre se trouve dans le *De Sancta virginitate*. Les «vierges consacrées» ont toute raison d'être très humbles. Le fait d'être vierge, même si c'est pour des motifs religieux, ne garantit nullement que l'on serait apte au martyre. C'est pourtant au moment éventuel de cette suprême épreuve que se vérifie la qualité de l'amour. Telle femme mariée peut bien être déjà une «Crispine» (femme-martyre), tandis que telle vierge consacrée ne serait pas encore une «Thècle» (vierge-martyre)³³⁾. Pour faire apprendre l'humilité, Augustin ne va pas envoyer les vierges auprès des publicains et des pécheurs, bien qu'ils doivent précéder les orgueilleux au royaume des cieux. Non c'est au Roi du ciel lui-même qu'Augustin les envoie, à celui par qui les hommes ont été créés et qui a été créé pour les hommes, parmi

³¹⁾ 1 En. Ps. 21, 1: ... ipse dominus Iesus Christus loquitur. — PL 36, c. 167; CCL 38, p. 117.

³²⁾ Io. eu. tr. 41, 13: Iam uiuimus, iam non moriemur, in illo qui pro nobis mortuus est et resurrexit ... Precemur medicum saucii, portemur in stabulum curandí. Ille est enim qui promittit sanitatem, qui miseratus est in uia semiuiuum a latronibus derelictum: infudit oleum et uinum, curauit uulnera, leuauit in iumentum, perduxit in stabulum, stabulario commendauit ... Ergo, fratres, et ecclesia hoc tempore in qua saucius sanatur, stabulum est uiatoris ... — PL 35, c. 1699-1700; CCL 36, p. 365.

³³⁾ Virg. 44 (45): Occulta scilicet dona dei, quae nonnisi interrogatio temptationis etiam in semet ipso unicuique declarat. Ut enim cetera taceam, unde scit uirgo, quamuis sollicita quae sunt domini quomodo placeat domino, ne forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio, illa uero mulier, cui se praeferre gestiebat, iam possit bibere calicem dominicae humilitatis, quem prius bibendum discipulis amatoribus sublimitatis opposuit? Unde, inquam, scit, ne forte ipsa nondum sit Thecla, iam sit illa Crispina? — PL 40, c. 422; CSEL 41, p. 289-290.

les hommes; à celui qui — Verbe incarné! — l'emporte en beauté intérieure des enfants des hommes³⁴), à celui qui, maître des anges immortels, n'a pas dédaigné d'être le serviteur des mortels. Il est humble, lui, mais ce n'est assurément pas «son iniquité» qui l'a rendu humble, non c'est sa *charité*, cette charité — ici nettement la charité de Jésus Christ lui-même — qui n'est pas envieuse, qui ne se rengorge pas, *qui ne recherche pas ses propres intérêts. Car le Christ n'a pas recherché ce qui lui plaisait*, mais comme il est dit à son sujet: «Les insultes de tes insulteurs sont tombées sur moi» (Ps 68, 10). Viens donc à lui, mets-toi à son école, car il est doux et humble de cœur. Sans insister sur le publicain qui met humblement en cause ses fautes, je redoute pour toi le pharisien qui vante orgueilleusement ses mérites³⁵).

Jésus Christ a vécu pour son Père et, ce faisant, pour ses frères les hommes. Fils immortel du Père immortel, il est devenu «le Serviteur». Il a dit aux hommes d'en faire de même. C'est d'ailleurs uniquement en lui que les hommes sont capables de vivre ainsi.

*

* *

D. Jésus Christ est donc pour Augustin le Maître par excellence et le Modèle absolu. Mais lorsqu'il s'agissait de sainteté plus strictement humaine, Augustin pensait surtout à saint Paul. Celui-ci était lui-même «imitateur» du Christ; il a invité les Corinthiens à être à leur tour ses «imitateurs» à lui; il a apprécié ceux qui, comme lui, se dépensaient pour la cause du Christ; il a beaucoup souffert de l'égoïsme qu'il ne manquait pas de rencontrer dans son propre entourage. Voilà ce qu'Augustin souligne dans plusieurs textes de notre dossier.

³⁴) Voir mon article *Comme des amants de la beauté spirituelle: B. Dans Augustin évêque*, Augustiniana XXXII (1982), p. 88-136.

³⁵) Virg. 37 (38): Non ego te, anima pia, pudica ... non ego te, ut discas humilitatem, ad publicanos et peccatores mitto, qui tamen in regnum caelorum praecedunt superbos, non te ad hos mitto; ... ad regem caeli te mitto, ad eum, per quem creati sunt homines et qui creatus est inter homines propter homines; ad speciosum forma prae filiis hominum et contemptum a filiis hominum pro filiis hominum, ad eum, qui dominans angelis immortalibus non dedignatus est servire mortalibus. Eum certe humilem non iniquitas, sed caritas fecit, caritas quae non aemulatur, non inflatur, non quaerit quae sua sunt, quia et Christus non sibi placuit, sed sicut scriptum de illo est: Obprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me. Vade, ueni ad illum et discas, quoniam mitis est et humilis corde ... Non tibi propono imitandum publicanum humiliter accusantem delicta sua, sed timeo tibi pharisaeum superbe iactantem merita sua. — PL 40, c. 417-418; CSEL 41, p. 278-279.

D.1. Il le fait par exemple dans une Lettre que nous avons déjà rencontré dans le cadre des passages d'intérêt monastique. Cette Lettre fut adressée aux fidèles d'Hippone à propos de la pénible affaire de Bonifatius et Spes³⁶⁾ qui s'accusaient mutuellement d'un mauvais comportement ayant eu lieu en absence de témoins. Augustin a écrit à son Église qu'il n'avait pas la prétention d'avoir une maison meilleure que celle d'Abraham, ou que celle d'Isaac, ou que celle de Jacob, ou que celle de David, ou que l'entourage de saint Paul, ou de celui du Christ, qui a dû supporter Judas, ou que le ciel d'où sont tombés les mauvais anges. Quant à l'entourage de l'apôtre, il rappelle que celui-ci, à son arrivée en Macédoine, ne connut pas le moindre apaisement : « De tous côtés des tribulations : au dehors, des luttes ; au dedans, des craintes » (2 Cor 7,5). Puis, en parlant de la sainte fidélité de son disciple Timothée, le même apôtre dit qu'il ne disposait vraiment de personne qui saurait, comme Timothée, s'intéresser d'un cœur sincère aux Philippiens : « ... *tous recherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ* »³⁷⁾.

D.2. La Lettre LXXXVII a été adressée à Emeritus, évêque donatiste de Caesariée, l'un des leaders de l'Église dissidente. En tant que Donatiste, Emeritus estimait que l'Église, dès ici-bas, devait être une Église de purs. Augustin lui objecta que, d'après les prédictions de Jésus Christ lui-même, l'Église aurait dans son sein de bons et de mauvais Chrétiens, et cela jusqu'à la fin du monde. Bien sûr, les Chrétiens, et notamment les évêques, doivent faire tout ce qu'ils peuvent pour éliminer le mal et guérir les mauvais, mais il y a des situations où l'on doit assumer son impuissance. C'est dire qu'il faut beaucoup de patience dans l'Église du Christ. Il s'y fait du mal, et non pas seulement du mal qui se passe sans que l'on le sache. Saint Paul, lui, a été capable de supporter de très réels faux frères dont il connaissait fort bien l'existence et les agissements. Ne dit-il pas à leur propos : « *Tous cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ* » ? Le contexte rend évident qu'il les avait rencontrés dans son entourage même³⁸⁾.

³⁶⁾ Voir notes 12 et 13.

³⁷⁾ Ep. LXXXVIII, 8 : ... melior ... quam cohabitatio apostoli Pauli, qui tamen si inter omnes bonos habitaret non diceret ... : ... foris pugnae, intus timores, nec diceret, cum de sanctitate et fide Timothei loqueretur : Neminem habeo, qui germane de vobis sollicitus sit : omnes sua quaerunt, non quae Iesu Christi. — PL 33, c. 272 ; CSEL 34. 2, p. 344.

³⁸⁾ Ep. LXXXVII, 2 : ... maerent et gemunt peccata et iniquitates populi dei, quae fiunt in medio eorum ... Paulus apostolus falsos fratres tolerat ; non enim de incognitis ait : Omnes enim sua quaerunt, non quae Iesu Christi, quos tamen secum fuisse manifestat. — PL 33, c. 297-298 ; CSEL 34. 2, p. 399.

D.3. Une dame Felicia souffrait beaucoup des scandales qu'elle voyait se passer dans l'Église. Dans sa Lettre CCVIII Augustin lui demande de penser à l'exemple de saint Paul. Lui, lumière du monde, était lui-même éclairé par la lumière éternelle, le Seigneur Jésus Christ. Saint Paul était placé sur le chandelier parce qu'il mettait toute sa gloire dans la croix de son Maître. Et comme, dans son ministère, *il ne cherchait pas ses propres intérêts, mais ceux de Jésus Christ*, il invite ceux qu'il avait engendrés par l'Évangile à suivre son exemple, mais cela n'empêche pas qu'il reprend en même temps avec sévérité ceux qui se servaient des noms des apôtres pour établir des schismes et qu'il blâme ceux qui disaient : «Moi je suis à Paul». «Serait-ce Paul, disait-il, qui a été crucifié pour vous? Ou bien serait-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés?»³⁹). C'est ainsi qu'Augustin fit comprendre à Felicia que, dès le début, l'Église a dû vivre avec des scandales.

D.4. Dans son commentaire du Psaume 121 — Psaume de pèlerinage —, Augustin explique que c'est la charité qui oriente les hommes vers «Jérusalem», la cité céleste, but de notre pèlerinage terrestre. Mais en qui se rencontre-t-elle, cette charité? Réponse: dans celui qui, dans la vie d'ici-bas, *ne cherche pas ses propres intérêts*. L'apôtre, lui, avait cette charité de pèlerin. Ecoute-le: «*Plaisez à tous en tout, tout comme moi je m'efforce de plaire à tous en tout ..., ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés*»⁴⁰).

D.5. Nous poursuivons la série des textes «historiques» sur l'attitude personnelle de saint Paul par un passage qui appartient de nouveau à la polémique anti-donatiste. L'évêque dissident Pétilien était déjà mort depuis une dizaine d'années. Il avait laissé une Lettre critiquant Tyconius, Donatiste lui-aussi, mais dont l'exégèse biblique

³⁹) Ep. CCVIII, 5: Iste lumen (Paulus) erat inluminatum a lumine sempiterno, ipso domino Iesu Christo, et in candelabro positum erat, quia in eius cruce gloriabatur ... Et quia non sua quaerebat, sed quae Iesu Christi, quamvis ad imitationem suam, quos per euangelium genuerat hortatur, tamen grauitur corripit eos, qui per apostolorum nomina schismata fecerunt, et obiurgat illos, qui dicebant: «Ego sum Pauli». Numquid Paulus, inquit, crucifixus est pro uobis aut in nomine Pauli baptizati estis? — PL 33, c. 952; CSEL 57, p. 345.

⁴⁰) En. Ps. 121, 12: ... ipsa erit ... abundantia nostra. Sed unde? Per caritatem ... In quo autem est caritas fratres? Qui non sua quaerit in hac uita. Audi apostolum habentem caritatem; ait: Placete omnibus per omnia, sicut et ego omnibus per omnia placeo ... non quaerens quod mihi prodest, sed quod multis, ut salui fiant. — PL, 37 c. 1629; CCL 40, p. 1813.

était regardée comme hétérodoxe. Augustin a réfuté cette Lettre de Pétilien. Dans le passage qui nous intéresse ici, Augustin dit ce que nous avons déjà lu dans la Lettre à Emeritus: dans l'Église d'ici-bas il faut beaucoup de patience. Ce n'est que dans l'éternité que l'Église sera sans tache et sans ride. Quand saint Paul disait: «*tous cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*», il parlait bien entendu de ceux qui étaient avec lui quand il écrivait sa Lettre aux Philippiens. Il n'est pas vrai, évidemment, que tous les Chrétiens d'alors et de partout aient cherché leurs intérêts et non ceux de Jésus Christ. Augustin invite les Donatistes à suivre l'exemple de patience chrétienne donné par saint Paul: Si donc tu voulais imiter Paul, tu supporterais les faux frères au dedans, et tu n'irais pas au dehors (de l'Église donatiste) calomnier des innocents!⁴¹).

D.6. Le dernier texte de la présente catégorie se trouve dans l'opuscule d'Augustin sur le veuvage, son *De Bono viduitatis* 22 (27): Saint Paul a dit: «*Plaisez à tous en tout, comme moi-aussi je m'efforce de plaire à tous en tout, ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés*». L'apôtre a donc poursuivi un double objectif: il s'est attaché avec sagesse à une vie sainte, en pensant à son propre salut, mais quant à la bonne renommée, il la soignait avec beaucoup de charité, en vue d'autrui⁴²).

«Montrez-vous mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ». Saint Augustin a pris pour lui ces paroles de l'apôtre et a voulu être son «imitateur». Il a aimé ce que Paul a aimé, comme il a mené avec Paul le même combat contre toute attitude égoïste et intéressée.

*

* *

E. La charité généreuse et la cupidité égoïste distinguent les bons et les mauvais Chrétiens. Parfois il est impossible de déterminer si Augustin

⁴¹) C. litt. Pet. II, 76 (170): ... omnes enim sua quaerunt, non quae Iesu Christi. Utique de his loquebatur (Paulus), qui tunc quando illam scribebat epistulam cum illo erant: non enim omnes qui erant ubicumque christiani sua quaerebant, non quae Iesu Christi ... Si ergo uelles imitari Paulum, intus esses falsorum fratrum tolerator, non foris innocentium calumniator. — PL 43, c. 311; CSEL 52, p. 106.

⁴²) B. uid. 22 (27): Unde ... apostolus ...: Placete omnibus per omnia, sicut et ego omnibus per omnia placeo, non quaerens quod mihi utile est sed quod multis, ut salui fiant ...; ... illorum duorum, id est bonae uitae et bonae famae ... unum propter se ipsum sapientissime retinebat, alterum propter alios misericordissime prouidebat. — PL 40, c. 448-449; CSEL 41, p. 339-340.

pense ici à des laïques ou à des clercs. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne les passages que nous allons parcourir maintenant, nous supposons partout qu'il s'agit de «simples fidèles».

E.1. Nous commençons par la Lettre LV à Januarius, Lettre qui a un intérêt liturgique bien connu. Dans le passage que nous allons lire, Augustin parle de la Pâque, de la Pentecôte et des cinquante jours qui séparent les deux fêtes, aussi bien dans l'Ancienne que dans la Nouvelle Alliance: Quel accord fidèle entre les deux Testaments!: l'agneau pascal est immolé, la Pâque est célébrée et cinquante jours plus tard, la Loi est promulguée, écrite par le doigt de Dieu et donnée pour inspirer la crainte; le Christ est immolé après avoir été conduit comme un agneau à la boucherie, selon le témoignage du prophète Isaïe, la véritable Pâque est célébrée et cinquante jours plus tard l'Esprit Saint (qui est le doigt de Dieu) est donné pour inspirer la charité ..., l'Esprit Saint qui s'oppose aux hommes *qui cherchent leurs propres intérêts* et qui pour cette raison portent un joug pénible et un fardeau lourd et ne trouvent aucun repos pour leurs âmes, comme en fait trouver l'amour, qui n'est pas rempli de soi-même. Cela nous fait comprendre pourquoi l'animosité des hérétiques est continuellement agitée⁴³). Cette dernière remarque serait à retenir, comme d'ailleurs le rapport que ce texte établit entre l'amour qui ne cherche pas ses propres intérêts et l'action de l'Esprit Saint dans le cœur des hommes.

E.2. Nous avons déjà rencontré dans un autre contexte la Lettre CXL, adressée à un certain Honoratus, ami d'Augustin de longue date et comme lui adepte du manichéisme dans sa jeunesse. Cette Lettre est également connue sous le nom de «La grâce du Nouveau Testament». Comme nous l'avons vu, elle est une longue méditation sur le Psaume 21, la fameuse plainte qui commence par: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?»⁴⁴) Nous y lisons aussi: «Les pauvres mangeront et seront rassasiés; et ils vivront éternellement». Ces pauvres sont ceux qui

⁴³) Ep. LV, 16 (29): ... duo testamenta fideliter concordantia sacramenta concinunt ueritatem! Occiditur ovis, celebratur pascha et interpositis quinquaginta diebus datur lex ad timorem scripta digito dei: occiditur Christus, qui tamquam ovis ad immolandum ductus est, sicut Esaias propheta testatur, celebratur uerum pascha et interpositis quinquaginta diebus datur ad caritatem spiritus sanctus ... contrarius hominibus sua quaerentibus et ideo iugum asperum et sarcinam grauem portantibus nec inuenientibus requiem animabus suis, quia caritas non quaerit quae sua sunt. Ideo animositas haereticorum semper inquieta est. — PL 33, c. 218-219; CSEL 34. 2, p. 203.

⁴⁴) Voir note 28.

suivent l'humilité du Christ, s'attachent à lui et pratiquent la paix et l'amour du Christ. C'est par cette pauvreté que les apôtres ont brillé. Ils étaient de ceux qui cherchent Dieu, non de ceux *qui cherchent leurs propres intérêts, au lieu de se mettre au service de la cause de Jésus Christ*⁴⁵). L'orgueil au contraire se complait dans sa propre condition, appelée «privée»⁴⁶). C'est pourquoi *la charité*, qui a plutôt en vue le bien de tous que le bien privé, *ne recherche pas ses propres intérêts*, d'après l'Écriture. C'est de cette charité que les cœurs vivent dans l'éternité, pour ainsi dire rassasiés du pain céleste dont celui qui octroie cette satiété dit : «Si vous ne mangez pas ma chair et si vous ne buvez pas mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous» (Jean 6, 54). On dit donc avec raison que les cœurs de ceux qui sont rassasiés vivront éternellement. Car le Christ est la vie, le Christ qui, en attendant, habite en leur cœur par la foi⁴⁷).

Ensuite Augustin s'étend sur le rôle de la charité dans le pèlerinage présent, sur sa largeur (dans les «bonnes œuvres»), sur sa longueur (dans l'endurance des maux de cette vie), sa hauteur ou profondeur, (sa sublimité éternelle et son impénétrabilité aux recherches et à la connaissance des hommes)⁴⁸).

Voilà quelle est cette vie des cœurs par laquelle nous vivons, à partir du moment où la foi entre en nous, jusqu'à la claire vision. Il s'agit là d'un vivre ensemble dans une «république» divine et céleste. De cette «communion» sont rassasiés les pauvres, *ne recherchant pas leurs propres intérêts, mais «les choses» de Jésus Christ*, c'est-à-dire ne recherchant pas des commodités privées, mais occupés par ce bien commun dans lequel se situe le salut de tous. Car à propos du pain par lequel se rassasient les pauvres, l'apôtre dit quelque part : «Nous sommes, malgré notre grand nombre, un seul pain, un seul corps»⁴⁹). Et Augustin de parler de

⁴⁵) Ep. CXL, 24 (61): *Edent pauperes et saturabuntur ... qui ei cohaerentes et eius pacem dilectionemque seruantes imitantur eius humilitatem ... In hac paupertate ... praecipue apostoli claruerunt. Et laudabunt, inquit, dominum, qui requirunt eum ...* — PL 33, c. 563; CSEL 44, p. 206.

⁴⁶) Ep. CXL, 24 (61): *... in propria (uita) sua et quasi priuata, qua delectatur omnis superbia.* — PL 33, c. 564; CSEL 44, p. 207.

⁴⁷) Ep. CXL, 25 (62): *Unde caritas in commune magis quam in priuatum consulens dicitur non quaerere quae sua sunt. Hac uiuunt corda in saeculum saeculi tamquam saturata pane caelesti, de qua dicit ipse saturator: Nisi manducaueritis carnem meam et sanguinem biberitis, non habebitis uitam in uobis. Merito ergo istorum qui saturantur uiuent corda in saeculum saeculi. Vita enim Christus est, qui habitat in cordibus eorum interim per fidem ...* — PL 33, c. 564; CSEL 44, p. 207-208.

⁴⁸) Ep. CXL, 25 (62)-26 (63). — PL 33, c. 564-566; CSEL 44, p. 208-211.

⁴⁹) Ep. CXL, 26 (63): *Haec est uita cordium, qua uiuimus in saeculum saeculi ab initio fidei usque ad finem speciei ... Ista est communio cuiusdam diuinae caelestisque rei*

nouveau de la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur de la charité pendant le pèlerinage terrestre⁵⁰).

On peut bien dire qu'il est rassasié par la pauvreté du Christ celui qui, en vue de la «justice» (sainteté) du Christ, autrement dit pour avoir part au Verbe éternel — cela a commencé déjà par la foi — non seulement use avec modération et précaution des biens temporels, mais supporte aussi avec patience les maux de ce temps⁵¹).

Tels furent certains pécheurs et publicains, car Dieu a choisi ce qu'il y avait de vil en ce monde pour confondre les forts (1 Cor 1, 27). C'est d'eux qu'il est dit: «Les pauvres mangeront et seront rassasiés». Mais comme ils n'ont pas voulu garder cette «satiété» à la maison ils se sont mis à prêcher, *se mettent au service de la cause du Christ, non de leurs propres avantages*, car ils étaient embrasés par le feu de l'amour pour lui. Par leur prédication le monde a été ébranlé⁵²).

Après avoir ainsi longtemps réfléchi sur le verset 27 du Psaume — «les pauvres mangeront et seront rassasiés; et ils vivront éternellement» — Augustin rencontre le verset 30: «*Et mon âme vit pour lui*». Il y voit une pensée comparable à celles de saint Paul sur la recherche généreuse des «choses» de Jésus Christ et la recherche égoïste des intérêts privés. «Mon âme vit pour lui» veut dire: pour lui, et non pour elle-même, comme le font les âmes des orgueilleux qui mettent leur joie dans leur avoir privé et qui par un élan vaniteux se détournent avec vigueur du bien commun à tous, à savoir Dieu. Il faut absolument que nous évitions cela et que nous cherchions notre bonheur plutôt dans le commun et vrai bien de tous, que dans notre avoir privé, «afin que celui qui vit *ne vive plus pour soi-même, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux*» — comme dit saint Paul dans l'un des textes qui guident cette recherche —

publicae; hinc saturantur pauperes non sua quaerentes, sed quae Iesu Christi, id est non commoda priuata sectantes sed in commune, ubi salus omnium est, consulentes; nam de ipso pane, quo tales saturantur, quadam loco apostolus dicit: Unus panis, unum corpus multi sumus. — PL 33, c. 565; CSEL 44, p. 210.

⁵⁰) Ep. CXL, 26 (63-64). — PL 33, c. 565-566; CSEL 44, p. 210-212.

⁵¹) Ep. CXL, 27 (66): ... non inconuenienter saturatus dicitur paupertate Christi, qui pro iustitia eius, hoc est pro participatione Verbi aeterni, quae inchoauit interim fide, omnia temporalia non solum temperanter contemnit bona, uerum etiam patienter sustinet mala. — PL 33, c. 567; CSEL 44, p. 214.

⁵²) Ep. CXL, 27 (67): Tales fuerunt piscatores et publicani, quia abiecta huius mundi elegit, ut confunderet fortia. De his dictum est: Edent pauperes et saturabuntur. Sed quia istam saturitatem non apud se ipsos tenuerunt ... dominum ... praedicauerunt quaerentes eum, hoc est non sua quaerentes, sed in eum caritate flagrantes. Eorum praedicatione commotus est mundus. — PL 33, c. 567; CSEL 44, p. 214.

Car Jésus Christ est devenu notre Médiateur avec l'intention de nous réconcilier avec Dieu par son humilité, nous qui nous étions tant éloignés de lui par notre orgueil si peu filial. Que personne ne vive donc pour lui-même, mais pour le Christ, faisant ce que le Christ veut, non ce qu'il veut lui-même, demeurant dans la charité de celui qui, lui-aussi, a fait la volonté du Père et demeure dans sa charité. Dans l'Évangile il a parlé afin de nous apprendre cela et nous y exhorter par son exemple ... Que notre âme vive pour lui⁵³).

Après cette réflexion sur le Psaume 21 dans la Lettre CXL, nous enchaînons par quelques *Enarrationes in Psalmos*.

E.3. Le Psaume 55 dit, au verset 9: «Dieu, j'ai raconté ma vie pour toi». Augustin applique cela à saint Paul en disant: Il a raconté sa vie — entre autres en Galates 1-2 et dans la Première Lettre à Timothée —, non pour lui-même, mais pour Dieu, car il l'a racontée de manière à répandre la foi en Dieu, non pour son propre gain, mais pour «le gain de Dieu». Que dit en effet le même apôtre?: «Le Christ est mort et ressuscité, afin que l'homme qui vit *ne vive plus pour soi-même, mais pour lui qui est mort pour tous*». Si donc tu vis, homme, et si tu ne vis pas par toi-même — car que tu vives, c'est lui qui te l'a donné —, raconte ta vie, non pour toi, mais pour lui, *sans chercher tes propres avantages, sans vivre pour toi-même, mais pour lui qui est mort pour tous*. En effet, que dit le même apôtre à propos de certains hommes de mauvais aloi?: «*Ils cherchent tous leur intérêts, non ceux de Jésus Christ*». Si tu racontes ta vie pour que cela te soit profitable et sans chercher le profit d'autrui, tu la racontes pour toi-même, non pour Dieu; si au contraire tu racontes ta vie de manière à inviter aussi d'autres personnes à accueillir la vie que, toi aussi, tu as accueillie, tu racontes ta vie pour celui de qui tu l'as reçue, et tu obtiendras une récompense d'autant plus grande que tu n'auras pas été ingrat par rapport à ce que tu as reçu⁵⁴).

⁵³) Ep. CXL, 28 (68): Et anima, inquit, mea ipsi uiuit: ipsi utique, non sibi, sicut superborum priuato bono suo laetantium, et a communi omnium bono quod deus est, inani elatione resilientium. Hoc utique deitemus, et communi potius uero omnium bono perfrui, quam priuato nostro gaudere quaeramus ut qui uiuit, iam non sibi uiuat, sicut ait apostolus, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. Per hoc enim mediator effectus est, ut nos reconciliet deo per humilitatem, a quo per impiam superbiam longe recesseramus ... Non ergo sibi uiuat quisque, sed Christo; faciens non suam, sed ipsius uoluntatem, et manens in eius caritate; sicut et ipse fecit uoluntatem Patris, et manet in eius caritate. Haec quippe nos admonens, et exemplo suo exhortans, in euangelio suo locutus est ...; ... anima nostra ipsi uiuat. — PL 33, c. 567-568; CSEL 44, p. 215-216.

⁵⁴) En. Ps. 55, 14: Enuntiauit (Paulus) uitam suam, non sibi, sed illi; quia sic enuntiauit ut illi crederetur; non ad lucra sua, sed ad lucra illius. Quid enim ait ipse

Des raisonnements de ce genre, l'auteur des *Confessions* a dû se les tenir, quand il était en train de raconter sa vie comme un mélange de louanges et d'aveux, adressés à Dieu en présence des hommes d'alors et de plus tard, sans doute jusqu'à la fin de l'histoire. Une résonance autobiographique se trouve également un peu plus loin dans la même *Enarratio* où Augustin fait dire au même homme: j'ai cru, j'ai pleuré, j'ai été exaucé⁵⁵).

E.4. Le titre du Psaume 59 porte: *ipsi David*, «pour David lui-même», («David», c'est Jésus, le fils de David, bien entendu). Si nous voulons nous adapter à ce titre, nous devons mettre en pratique la parole de l'apôtre qui veut que ceux qui vivent, *ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux*. Si le Christ est venu mettre le feu au monde, c'est certainement pour le bien et le salut du monde; il n'est pas venu pour jeter le monde dans le feu, comme il le fera plus tard⁵⁶).

E.5. Le commentaire du Psaume 130 évoque l'expulsion des vendeurs du temple, ces vendeurs qui se rendaient au temple pour y faire des affaires, y chercher leurs intérêts. Cette histoire a une valeur symbolique. Le temple était le corps du Christ, le vrai temple. Le corps du Christ, l'Église, a dans son sein, mélangés avec les autres, des «affairistes», c'est-à-dire des gens *qui cherchent leurs propres intérêts, sans servir la cause de Jésus Christ*⁵⁷).

Paulus?: Ideo Christus mortuus est et resurrexit, ut qui uiuit iam non sibi uiuat, sed ei qui pro omnibus mortuus est. Si ergo uiuis, et non a te uiuis, quia ut uiueres ille praestitit, enuntia uitam tuam, non tibi, sed illi; non tua quaerens, non tibi uiuens, sed ei qui pro omnibus mortuus est. Etenim de quibusdam reprobis quid ait idem apostolus? Omnes enim sua quaerunt, non quae Iesu Christi. Si propterea enuntias uitam tuam ut tibi prosit, et aliis non prosit, tibi illam enuntias, non deo; si autem sic enuntias uitam tuam, ut alios etiam inuites ad accipiendam uitam quam et tu accepisti, enuntias uitam tuam illi a quo accepisti, et habebis mercedem ampliorem, quia et ex eo quod accepisti non ingratus exstitisti. — PL 36, c. 656; CCL 39, p. 687-688.

⁵⁵) Ibid.: ... credidi, fleui, exauditus sum. — PL 36, c. 656; CCL 39, p. 688.

⁵⁶) En. Ps. 59, 2: Ergo in eius doctrinam transeamus, si uolumus in conscriptionem tituli commutari, non nobis, sed ipsi David, ut qui uiuunt, iam non sibi uiuant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit ... Si ergo Christus uenit mittere in mundum ignem, utique salubriter atque utiliter; non quomodo missurus est mundum in ignem. — PL 36, c. 714-715; CCL 39, p. 755.

⁵⁷) En. Ps. 130, 2: Secundum figuram ... dominus exclusit homines de templo, illos qui sua quaerebant, id est, propter uendendum et emendum ibant in templum. Si autem figura erat illud templum, manifestum est quia et corpus Christi, quod est uerum templum cuius illa imago erat, habet permixtos ementes et uendentes, id est sua quaerentes, non quae Iesu Christi. — PL 37, c. 1704; CCL 40, p. 1899.

Après ces *Enarrationes in Psalmos*, nous allons lire quelques Sermons.

E.6. Le plus ancien semble être le Sermon 37, prêché à Carthage et cela peut-être en 397, si bien qu'il serait à peu près contemporain à la Règle de saint Augustin. Le thème du Sermon est la «femme forte» du livre des Proverbes. Elle symbolise l'Église. En tout temps cette femme fait le bien et non le mal, et cela non pour soi-même, mais pour son époux, afin que celui qui vit *ne vive plus pour soi-même, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour tous*. C'est donc pour son époux qu'elle fait le bien, c'est devant Dieu qu'elle fait le bien. Elle sert Dieu, elle se dévoue à lui, elle l'aime, elle s'efforce de lui plaire toujours. Elle ne se pare pas, ni pour s'admirer soi-même, ni pour se faire admirer par autrui. Elle n'est pas du nombre des gens qui se plaisent en eux-mêmes, elle n'est pas du nombre de ceux *qui cherchent leurs propres intérêts*. Car elle œuvre pour son époux. Ceux, au contraire, qui œuvrent pour eux-mêmes *cherchent tous leurs propres intérêts et ne se mettent pas au service de la cause de Jésus Christ*⁵⁸).

E.7. Le Sermon 149 (environ 400?, ou 412?) présente deux phrases de saint Paul qui à première vue semblent contradictoires: «Si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas le serviteur du Christ» (Gal 1, 10), et «Comme moi-aussi je plais à tous en toutes choses» (1 Cor 10, 33). Les deux phrases ne se contredisent pas car, Paul, qu'ajoute-t-il à la dernière?: «... *sans chercher ce qui m'est utile à moi, mais ce qui est utile au grand nombre, pour qu'ils soient sauvés*». Cela correspond à ce qu'il disait ailleurs: «Et ils glorifiaient Dieu à cause de moi» (Gal 1, 24). Cela correspond aussi à cette parole du Seigneur: «... afin qu'ils glorifient votre Père qui est aux cieux» (Mt 5, 16). En effet, les hommes assurent leur salut lorsque, concernant les bonnes œuvres des hommes dont ils sont témoins, ils glorifient celui de qui ces hommes ont reçu de pouvoir les accomplir⁵⁹).

⁵⁸) S. 37, 5: In omni tempore operatur bonum et non malum. Nec sibi, sed uiro, ut qui uiuit iam non sibi uiuat, sed ei qui pro omnibus mortuus est et resurrexit. Viro ergo operatur bonum, coram deo operatur bonum. Illi seruit, ille deuota est, illum diligit, illi placere semper studet. Non se ornat, nec propter oculos suos, nec propter oculos alienos. Non est de sibi placentibus, non est de sua quaerentibus. Operatur enim uiro suo. Qui autem sibi operantur, omnes sua quaerunt, non quae Iesu Christi. — PL 38, c. 224; CCL 41, p. 451-452.

⁵⁹) S. 149, 14: Sed quid adiungit? Non quaerens, inquit, quod mihi prodest, sed quod multis, ut salui fiant. Hoc est quod illo loco ait: Et in me magnificabant deum, quod etiam dominus dicit: Ut glorificent Patrem uestrum qui in caelis est. Tunc enim salui fiunt,

E.8. Au beau milieu d'un exposé sur les générations qui ont précédé la venue de Jésus Christ, exposé où des chiffres symboliques fourmillent, Augustin, parlant du péché, donne un sens très large au terme d'«avarice» employé dans la Première à Timothée 6, 10: «La racine de tous les maux est l'avarice». Saint Augustin comprend par ce mot un «esprit-de-non-pauvreté», ou «non-esprit-de-pauvreté», bref la cupidité égoïste et orgueilleuse. Le pécheur rapporte à soi-même sa transgression, car il veut y trouver une satisfaction personnelle, pour ainsi dire privée. C'est pour cette raison que l'apôtre fait des reproches à ceux *qui cherchent leurs propres intérêts et ne se mettent pas au service de Jésus Christ*, tandis qu'il dit dans son hymne à la charité *qu'elle ne cherche pas ses propres intérêts*⁶⁰).

E.9. Dans un autre Sermon, Augustin oppose, pédagogiquement, deux passages évangéliques: Matthieu 6, 1 où Jésus dit: «Gardez-vous d'afficher votre justice (votre sainteté) devant les hommes, pour vous faire remarquer d'eux» et Matthieu 5, 16 où il dit: «Votre lumière doit briller aux yeux des hommes pour que, voyant vos bonnes œuvres, ils en rendent gloire à votre Père qui est dans les cieux». A ce propos il faut examiner quelle direction suit l'intention de l'homme et le but vers lequel tend son cœur. Si en effet celui qui veut que ses bonnes œuvres soient vues par les hommes place devant leurs yeux sa performance glorieuse et ce qui lui serait personnellement profitable, et fait le bien devant eux avec cette idée dans la tête, il n'a accompli aucun des deux préceptes que le Seigneur a donnés dans ce domaine (et qui ont été cités plus haut). Car c'est sa propre gloire que cet homme a voulue et non celle de Dieu; *c'est son propre profit qu'il a cherché*, sans amour pour ce que Dieu veut. Tels étaient ceux dont l'apôtre dit: «*Ils cherchent tous leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*». Le Seigneur a voulu que l'homme, dont le bien qu'il fait est vu, ait dans sa conscience la volonté de faire du bien, avec la volonté d'être célébré uniquement dans des louanges adressées à Dieu, et cela pour le profit de ceux qui apprennent ainsi le bien qu'il a fait⁶¹).

cum in operibus quae fieri per homines uident, eum glorificant a quo haec homines acceperunt. — PL 38, c. 805.

⁶⁰) S. 51, 34: Quia ergo transgressionem, id est peccatum, ad se ipsum refert qui peccat, quia priuato quodam suo laetari uult, unde reprehenduntur etiam qui sua quaerunt, non quae Iesu Christi, et laudatur caritas non quaerens quae sua sunt ... — PL 38, c. 353.

⁶¹) S. 54, 3: Intentio ... cordis humani quo dirigatur et quo spectet intuendum est. Si enim qui uult uideri ab hominibus bona opera sua, gloriam et utilitatem suam ponit ante homines et hanc in conspectu hominum quaerit; nihil eorum, quae de hac re dominus praecepit impleuit ... Se quippe uoluit glorificari, non deum; et suam quaesiuit utilitatem,

E.10. Lisons maintenant le Sermon 194. Augustin y oppose la naissance du Christ au «Noël de l'été», c'est-à-dire la naissance de Jean-Baptiste. Jésus a envoyé devant lui l'homme Jean qui devait naître au moment où les jours commenceraient à devenir plus courts, tandis qu'il est né lui-même au moment où les jours commençaient à être plus longs. Cela devait d'avance exprimer symboliquement ce que dit le même Jean: «Il faut que lui grandisse et que moi, je décroisse» (Jean 3, 30). La vie de l'homme doit décroître en soi-même et progresser dans le Christ; ceux qui vivent ne doivent *plus vivre pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux*, et chacun de nous doit dire avec l'apôtre: «Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi» (Gal 2, 20)⁶².

Une autre catégorie de Sermons, les Traités sur l'Évangile selon saint Jean, renferme également des passages où Augustin utilise l'un ou l'autre des textes bibliques qui constituent les pivots de cette recherche.

E.11. Il y avait dans l'arche de Noë un corbeau, il y avait aussi une colombe. Et l'arche étant la figure de l'Église, on voit dès lors que dans le déluge de ce temps — «post-lapsaire» — l'Église doit nécessairement renfermer ces deux espèces, et le corbeau, et la colombe. Qui sont les corbeaux? Ceux *qui cherchent leurs propres avantages*. Qui sont les colombes? Ceux *qui se mettent au service de la cause de Jésus Christ*⁶³.

E.12. Simon, le fameux magicien, lui, ne fut pas dans l'Église une colombe mais un corbeau. Car *il cherchait ses propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*, et c'est pourquoi il avait plus apprécié dans les Chrétiens leur pouvoir miraculeux que leur justice (ou sainteté)⁶⁴.

non dilexit domini uoluntatem. De qualibus dicit apostolus: Omnes enim quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi ...; ... ut homo cum bene faciens uidetur ab hominibus, intentionem boni facti habeat in conscientia sua, intentionem uero innotescendi non habet nisi in laudibus dei, propter eorum quibus innotescit utilitatem. — PL 38, c. 373-374.

⁶²) S. 194, 1: Praemisit ... hominem Ioannem, qui tunc nasceretur, cum dies inciperent minui; et natus est ipse, cum dies inciperent crescere, ut ex hoc praefiguraretur, quod ait idem Ioannes: Illum oportet crescere, me autem minui. Debet enim uita humana in se deficere, in Christo proficere, ut qui uiuunt, iam non sibi uiuant, sed ei qui pro omnibus mortuus est et resurrexit, et dicat unusquisque nostrum quod dicit apostolus: Vivo autem iam non ego, uiuit uero in me Christus. — PL 38, c. 1016.

⁶³) Io. eu. tr. 6, 2: Habebat ibi coruum, habebat et columbam; utrumque hoc genus arca illa continebat; et si arca figurabat ecclesiam, uidetis utique quia necesse est ut in isto diluuio saeculi utrumque genus contineat ecclesia, et coruum et columbam. Qui sunt corui? Qui sua quaerunt. Qui columbae? Qui ea quae Christi sunt quaerunt. — PL 35, 1426; CCL 36, p. 54.

⁶⁴) Io. eu. tr. 6, 18: Simon ille, qui non erat in ecclesia columba, sed coruus, quia ea quae sua sunt quaerebat, non quae Iesu Christi, unde in christianis potentiam magis amauerat quam iustitiam, uidit per impositionem manuum apostolorum dari Spiritum sanctum ... — PL 35, c. 1434; CCL 36, p. 63.

E.13. L'épisode des vendeurs dans le temple se rapporte aux mêmes «corbeaux». Qui sont ceux qui vendent les bœufs ..., qui ceux qui vendent les brebis et les colombes? Ce sont ceux qui dans l'Église *cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*. Ils trafiquent de tout, tandis qu'ils refusent d'être rachetés; ils ne veulent pas être achetés; ils veulent vendre. Il leur serait avantageux en effet d'être rachetés par le sang du Christ afin de parvenir à la paix du Christ⁶⁵).

E.14. Le passage suivant risque de faire partie plutôt de ceux où Augustin pense aux mauvais pasteurs. Mais la chose n'étant pas évidente, nous l'avons placé ici. Jésus vient de parler du «mercenaire». Et Augustin demande: Qui est le mercenaire? qui voit venir le loup et s'enfuit?: *C'est celui qui cherche ses propres intérêts et non ceux de Jésus Christ*⁶⁶). Puis Augustin exprime une préoccupation qui paraît avoir tenu une place importante dans sa vie, déjà dès les réflexions philosophiques du «jeune Augustin». Il précise que le mercenaire dont il parle est quelqu'un qui n'ose pas reprendre librement un de ses semblables qui pêche. *Celui qui cherche ses propres intérêts et non ceux de Jésus Christ* garde le silence et ne fait aucun reproche, afin de ne pas perdre l'objet vrai de ses désirs, à savoir les avantages d'une amitié purement humaine et pour ne pas s'exposer aux inconvénients de brouilles avec des êtres humains⁶⁷).

E.15. La liberté n'est pas essentiellement ce que l'on appelle le libre arbitre, mais, dans ce libre arbitre, la capacité de faire le bien, sans entraves intérieures. Cette liberté, quand sera-t-elle dans sa plénitude et sa perfection? Quand il n'y aura plus d'inimitiés. Alors nous vivrons vraiment, nous ne mourrons plus, et cela en celui qui est mort et ressuscité pour nous, afin que ceux qui vivent *ne vivent plus pour eux-mêmes* — comme dit l'apôtre —, *mais pour celui qui est mort et ressuscité*

⁶⁵) Io. eu. tr. 10, 6: Qui sunt tamen qui uendunt boues? ... Qui sunt qui oues uendunt et columbas? Ipsi sunt qui sua quaerunt in ecclesia, non quae Iesu Christi. Venale habent totum, qui nolunt redimi; emi nolunt, et uendere uolunt. Bonum est enim eis ut redimantur sanguine Christi, ut perueniant ad pacem Christi. — PL 35, c. 1469; CCL 36, p. 103.

⁶⁶) Io. eu. tr. 46, 8: Quis est mercenarius? Qui uidet lupum uenientem, et fugit? Qui sua quaerit, non quae Iesu Christi ... — PL 35, c. 1732; CCL 36, p. 402.

⁶⁷) Ibid.: ... peccantem non libere audet arguere ... Iam ille qui sua quaerit, non quae Iesu Christi, ne perdat quod sectatur, humanae amicitiae commoditatem, et inimicitarum humanarum incurrat molestiam, tacet, non corripit. — PL 35, c. 1732; CCL 36, p. 402-403.

pour eux. Blessés, prions le médecin; qu'on nous porte à l'auberge pour y être soignés. Dans ce temps-ci, l'Église, où le blessé est soigné, est l'auberge du voyageur; mais la même Église trouvera là-haut l'héritage du maître de la maison⁶⁸).

E.16. Jésus a dit: «Si quelqu'un veut être mon serviteur, qu'il me suive» (Jean, 12, 26). Cela implique qu'il veut nous faire comprendre ceci: Si quelqu'un ne me suit pas, il n'est pas mon serviteur. Sont donc serviteurs de Jésus Christ ceux qui *ne cherchent pas leurs propres intérêts, mais se mettent au service de la cause de Jésus Christ*. «Qu'il me suive» signifie en effet «qu'il marche dans mes voies, non dans les siennes ...». S'il donne du pain à quelqu'un qui a faim, il doit donc faire cela par un sentiment de miséricorde, non de jactance, sans se proposer d'autre fin que de faire le bien, la main gauche ignorant ce que fait la main droite, c'est-à-dire qu'il doit écarter de cette action charitable toute intention d'égoïsme⁶⁹).

E.17. Augustin a peu apprécié l'état dans lequel se trouvait le compte rendu des observations qu'il avait faites jadis sur le livre de *Job*. Nous devons nous féliciter qu'il ne l'ait pas détruit quand même, car ce livre a au moins le mérite de nous avoir conservé le texte latin dans lequel Augustin lisait le livre biblique. Il reste que le bref passage du compte rendu où nous trouvons une allusion à la Lettre aux Philippiens 2, 21 n'excelle pas par sa clarté. Je le traduis comme je peux: «Mes chemins ont été effacés» pour que les chemins par lesquels les bons — *qui ne cherchent pas leurs intérêts, mais ceux du Christ* — ont l'habitude de marcher, n'apparussent pas⁷⁰).

⁶⁸) Io. eu. tr. 41, 13: ... quando plena et perfecta libertas erit? Quando nullae inimicitiae ... Iam uiuemus, iam non moriemur, in illo qui pro nobis mortuus est et resurrexit, ut qui uiuunt, inquit, iam non sibi uiuant, sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. Precemur medicum saucii, portemur in stabulum curandi ...; ecclesia hoc tempore in qua saucius sanatur, stabulum est uiatoris; sed ipsi ecclesiae sursum est hereditas possessoris. — PL 35, c. 1699-1700; CCL 36, p. 365.

⁶⁹) Io. eu. tr. 51, 12: Si quis me non sequitur, non mihi ministrat. Ministrant ergo Iesu Christo, qui non sua quaerunt, sed quae Iesu Christi. Hoc est enim «me sequatur»: uias ambulet meas, non suas ... Debet etiam, si porrigit esurienti panem, de misericordia facere, non de iactantia; non aliud ibi quaerere quam opus bonum, nesciente sinistra quid faciat dextera, id est, ut alienetur intentio cupiditatis ab opere caritatis. — PL 35, c. 1768; CCL 36, p. 444.

⁷⁰) Adn. Iob 30, 13: Contritae sunt semitae meae, ut non adparerent, per quas solent boni ambulare, non quaerentes sua, sed Christi. — PL 34, c. 858; CSEL 28. 2, p. 575.

E.18. Le dernier livre des *Confessions* présente un passage qui semble bien renfermer une allusion à la Deuxième aux Corinthiens 5, 15 ou au Psaume 21, 31. Dans ce texte Augustin affirme que le fait de se garder de l'amour des choses qui passent n'est finalement avantageux qu'à ceux qui sont déjà des «fidèles» : Que, ce faisant, *leur âme vive pour toi*, Dieu, cette âme qui était morte quand elle vivait dans les délices — mortelles délices, Seigneur (1 Tim 5, 6); car c'est toi les vitales délices du cœur pur⁷¹). Je suppose qu'Augustin veut dire : sans le baptême et sans la vie nouvelle qu'il donne, les bonnes actions de l'homme ne sont pas bien orientées et ne peuvent pas «franchir» les portes du ciel.

Nous terminons cette partie de nos lectures par deux passages du livre vingtième de la *Cité de Dieu*.

E.19. Il est bon pour tous, dit Augustin dans le premier, d'écouter la voix du Christ et de vivre en passant de la mort de l'iniquité à la vie des bonnes relations avec Dieu et les hommes ... Que ceux qui vivent grâce au pardon de leurs péchés *ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour lui qui est mort pour tous* à cause de nos péchés et *qui est ressuscité* en vue de notre justification, afin que, croyant en celui qui rend juste l'impie, rendus justes après avoir vécu dans l'impiété, rendus vivants pour ainsi dire, après avoir vécu dans la mort, nous puissions faire partie de la première résurrection, celle qui se réalise déjà dans l'histoire actuelle⁷²).

E.20. Quelques pages plus loin, Augustin décrit ceux qui déjà règnent avec le Christ — qui font partie de la première résurrection, pour parler avec le texte précédent — : il s'agit de ceux qui vivent dans son royaume de manière à être ce royaume eux-mêmes. Quelle est la différence entre ceux-là et les autres qui ne font que vivre dans le royaume ? Comment pourraient être le royaume ceux qui *cherchent* ici-bas *leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ* ? Mais il reste qu'ils vivent dans le royaume jusqu'à ce que, à la fin de l'histoire, tous les scandales soient ramassés comme de la paille⁷³).

⁷¹) Conf. XIII, 21 (29) : ... non prodest iam nisi fidelibus continere se ab amore huius saeculi, ut anima eorum tibi uiuat, quae mortua erat in deliciis uiuens, deliciis, domine, mortiferis; nam tu puri cordis uitales deliciae. — PL 32, c. 857; CCL 27, p. 258.

⁷²) Ciu. XX, 6, 1 : Omnibus ... bonum est audire uocem eius et uiuere ad uitam pietatis ex impietatis morte transeundo ...; ... ut, qui per remissionem peccatorum uiuunt, iam non sibi uiuant, sed ei, qui pro omnibus mortuus est propter peccata nostra et resurrexit propter iustificationem nostram, ut credentes in eum, qui iustificat impium, ex impietate iustificati, tamquam ex morte uiuificati, ad primam resurrectionem, quae nunc est, pertinere possimus. — PL 41, c. 665; CCL 48, p. 707.

⁷³) Ciu. XX, 9, 1 : Postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno eius, ut sint

Il y a plusieurs façons de lire ces textes de saint Augustin. Une lecture rapide y verrait une série de passages d'une monotonie écrasante. L'auteur n'y répète-t-il pas une vingtaine de fois strictement la même idée: il ne faut pas rechercher ses propres intérêts? Le lecteur risque même de penser qu'Augustin n'a jamais dit autre chose de toute sa vie. Mais Augustin est un auteur qui gagne beaucoup à être lu lentement, d'une façon attentive et méditative. Quand il parle de Dieu, il n'utilise pas un mot comme un autre, mais il parle de Celui, ou à Celui, dont il «a été épris trop tardivement». Pour lui, le fait de ne pas rechercher ses propres intérêts mais ceux de Jésus Christ, c'était se mettre dans la mouvance du Saint-Esprit, c'était vivre la Pentecôte. C'était prendre à cœur aussi bien la fraternité de tous les Chrétiens, que la tâche missionnaire qui est dévolue à l'Église et qui a été exécutée par les apôtres dans un esprit de disponibilité de «pauvres». Ils ont œuvré pour l'Époux de l'Église et donné un grand exemple de générosité. Malheureusement, déjà de leur temps, l'Église comptait dans ses rangs des égoïstes qui ne s'inquiétaient que de leurs avantages privés, des orgueilleux qui ne pensaient qu'à leur propre importance, et cela sera son lot jusqu'à la fin de l'histoire. Il y en a tant qui, ressuscités dans le baptême, vivent «dans l'Église», qui lui appartiennent, mais qui ne lui appartiennent pas vraiment, c'est-à-dire de tout leur cœur, avec cet amour de Dieu qui va durer toute l'éternité. Car le bien commun de l'humanité n'est pas un bien-être matériel, ni un bien-être d'un plus haut niveau, mais néanmoins terrestre; non, ce bien commun est Dieu lui-même. A l'opposé de l'amour du Dieu universel se trouve cet anti-amour auquel on peut donner le nom d'«avarice»: les hommes-pêcheurs sont des «avares» qui ne savent pas donner et surtout pas se donner; ce sont des corbeaux. Pour eux le «temple» est surtout un endroit où l'on fait des affaires avantageuses. Mais non! le «temple», comprenons l'Église, est l'auberge où le Bon Samaritain, le guérisseur des âmes, conduit les pauvres pêcheurs que nous sommes, pour qu'elle nous soigne. La médecine du Bon Samaritain est de devenir plus grand en nous, tandis que, du même coup, nous devenons «plus petits en nous-mêmes». C'est pourquoi il nous a donné un exemple inouï d'humilité, d'humilité divine, dans son Incarnation, dans sa vie parmi nous et dans sa mort pour nous. Il a accompli très

etiam ipsi regnum eius. Quo modo autem sunt regnum Christi, qui, ut alia taceam, quamuis ibi sint donec colligantur in fine saeculi de regno eius omnia scandala, tamen illic sua quaerunt, non quae Iesu Christi? — PL 41, c. 673; CCL 48, p. 716.

humblement le plan du Père pour que nous nous unissions à lui, notre Médiateur, dans cette attitude filiale, suivions ainsi son exemple et écoutions sa doctrine au niveau de profondeur où l'on se convertit. Cela est vivre pour «David», comme «David» a vécu pour Dieu. Ainsi tout ce que nous faisons sera «de bonne intention», c'est-à-dire orienté vers sa juste fin, sans être regardé par nous comme une performance admirable. Alors la main gauche ne tiendra pas compte de la main droite, et l'admiration que l'on aura pour les autres sera un émerveillement devant l'œuvre de Dieu en eux. Quand on a à parler du bien que l'on a peut-être fait personnellement, on en parlera «pour Dieu». Vivant pour Dieu, dont l'œuvre «seconde» est devenue, par la faute de l'homme, le combat contre le mal, on ne laissera pas ses semblables se noyer, mais on les avertira et on les aidera, même s'ils se montrent récalcitrants.

Voilà ce qu'Augustin disait aussi dans les passages que nous venons de parcourir. C'est dans ce contexte qu'il faut placer cette charité qui ne recherche pas ses propres intérêts, mais œuvre pour les intérêts de Jésus Christ, afin d'obéir au Père qui est notre Bien commun éternel. Les grandes lignes du mystère chrétien sont toutes là. N'avions-nous pas raison en disant que saint Augustin gagne beaucoup à être lu d'une façon lente et méditative?

*

* *

F. L'idée de la charité qui ne cherche pas ses propres intérêts a trouvé chez Augustin une application qui montre bien à quel point cette pensée était chez lui centrale et englobante. Je pense à ses réflexions sur la Cité de Dieu et la Cité terrestre.

F.1. Méditant, dans son *Le Livre de la Genèse au sens littéral*, sur la chute de l'homme et l'origine du mal, Augustin met en valeur deux phrases de la Bible. Dans l'Ecclésiastique 10, 15 il lisait que c'est l'orgueil qui est le commencement de tout péché; mais dans sa Première Lettre à Timothée 6, 10 saint Paul affirme que la racine de tout mal est l'avarice. Augustin estime qu'il n'y a là aucune contradiction dès lors qu'on donne au terme d'«avarice», non pas son sens habituel, mais le sens plus général de «désir d'avoir», le «désir d'être un important possesseur». L'avarice, racine de tout mal, est alors la mentalité qui porte quelqu'un à désirer plus qu'il ne faut, et cela par recherche de sa propre excellence. Dans ce sens l'«avarice» est au fond la même chose que l'orgueil. L'orgueil désire

s'élever, mais en réalité il est précipité dans l'étroitesse. Il affectionne en effet le bien personnel, qui est limité, au détriment du bien commun, qui est universel. Le diable ne fut pas tenté par l'amour de l'argent, mais par l'«avarice» au sens indiqué: par l'amour de son propre pouvoir, exclusif. Ce pervers amour de soi a fait que cet esprit gonflé d'orgueil se trouve privé de la société des saints, sa misère l'opprime et il cherche un apaisement dans l'iniquité. Quant aux hommes, ils ne seraient pas avides d'argent — par «avarice» —, si — dans leur orgueil — ils ne se croyaient pas d'autant plus excellents, qu'ils sont plus riches. A cette «avarice» au sens large s'oppose la charité. Dans l'éloge de la charité de saint Paul on lit précisément qu'elle *ne cherche pas ses intérêts propres*, ce qui veut dire qu'elle ne se complaît pas en son excellence «privée»⁷⁴). C'est pour cette raison que saint Paul dit aussi, dans le même éloge de la charité, qu'elle ne s'enfle pas⁷⁵).

Puis, d'une façon plutôt inattendue, l'antithèse entre l'«avarice» orgueilleuse et la charité s'ouvre en un vaste tableau et devient le projet d'une grande œuvre, la *Cité de Dieu*. Ce passage se situe donc de toute vraisemblance après la chute de Rome en 410 qui détermina Augustin à entreprendre la rédaction de son célèbre *De Civitate Dei*. Voici ce qu'il en dit dans son *Le Livre de la Genèse au sens littéral*, après avoir opposé l'«avarice», amour pervers de soi-même, à la charité, l'amour qui ne cherche pas ses propres intérêts:

De ces deux amours, l'un est saint, l'autre impur; l'un social (tourné vers autrui), l'autre privé (centré sur soi); l'un est soucieux du bien de tous en vue de la société céleste, l'autre va même jusqu'à ramener le commun sous son propre pouvoir en vue d'une domination arrogante; l'un est soumis à Dieu, l'autre rival de Dieu; l'un est tranquille, l'autre turbulent; l'un est pacifique, l'autre fomenteur de troubles; l'un préfère le jugement juste de quelqu'un à des louanges non méritées, l'autre est avide de louanges, fondées ou non; l'un est magnanime, l'autre jaloux; l'un

⁷⁴) Comme «privé» en français, le mot latin *priuat* peut signifier aussi «dépourvu», «démuni».

⁷⁵) Gn. litt. XI, 15 (19): Cuius nomine (auaritia) apostolus per speciem genus significans uniuersalem auaritiam uolebat intelligi dicendo: radix omnium malorum est auaritia. Hac enim et diabolus cecidit, qui utique non amauit pecuniam, sed propriam potestatem. Proinde peruersus sui amor priuat sancta societate turgidum spiritum eumque coartat miseria iam per iniquitatem satiari cupientem ... Neque enim essent etiam homines amatores pecuniae, nisi eo se putarent excellentiores quo ditiores. Cui morbo contraria caritas non quaerit quae sua sunt, id est non priuata excellentia laetatur; merito ergo et non inflatur. — PL 34, c. 437; CSEL 28. 1, p. 347-348.

vêut pour son proche ce qu'il veut pour lui-même, l'autre veut se soumettre son prochain; l'un, s'il est appelé à gouverner, le fait pour être utile au prochain, l'autre le fait pour son propre profit. Ces deux amours ont commencé chez les anges, l'un chez les bons, l'autre chez les mauvais, et ils ont établi l'opposition entre deux cités fondées dans l'humanité, l'admirable et ineffable providence de Dieu régissant et ordonnant d'en haut tout ce qu'il a créé: d'une part la cité des justes, d'autre part la cité des méchants. En quelque sorte mêlées dans le temps, ces deux cités traversent l'histoire, jusqu'à ce qu'elles soient séparées au jugement dernier: et cela l'une pour être associée aux bons anges et atteindre, en son Roi, la vie éternelle, l'autre pour être associée aux mauvais anges et être jetée, avec son roi, au feu éternel. Peut-être parlerai-je plus amplement de ces deux cités à un autre endroit, si Dieu le permet⁷⁶).

F.2. Lors du jugement dernier, dont on vient de parler, Jésus Christ siégera avec les Apôtres, les Douze. Il y aura donc peu de personnes pour être assises et pour juger. Mais nombreux seront ceux qui sont placés à la droite et formeront le peuple de cette cité que sera la Jérusalem céleste. La plénitude des délices et l'abondance des richesses de Jérusalem, ce sera Dieu lui-même, celui qui est l'Être même, celui auquel participent tous les habitants de cette cité tournée vers l'Être. Cette ville sera pour nous en même temps l'abondance des richesses. Mais comment y arriver? Au moyen de la charité, c'est-à-dire au moyen de la vertu. Mais en qui se trouve la charité, frères? En celui qui, dans la vie actuelle, *ne cherche pas ses intérêts privés*. Ecoutez l'Apôtre; il avait la charité, lui. Il dit: «Cherchez à plaire à tous en tout, tout comme moi-même je m'efforce de plaire à tous en tout, ... *ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du*

⁷⁶) Gn. litt. XI, 15 (20): Hi duo amores — quorum alter sanctus est, alter imundus, alter socialis, alter priuatus, alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter adrogantem dominationem, alter subditus, alter aemulus deo, alter tranquillus, alter turbulentus, alter pacificus, alter seditiosus, alter ueritatem laudibus errantium praeferens, alter quoquo modo laudis auidus, alter amicalis, alter inuidus, alter hoc uolens proximo quod sibi, alter subicere proximum sibi, alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam — praecesserunt in angelis, alter in bonis, alter in malis, et distinxerunt conditas in genere humano ciuitates duas sub admirabili et ineffabili prouidentia dei cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum. Quarum etiam quadam temporali conmixtione peragitur saeculum, donec ultimo iudicio separentur, et altera coniuncta angelis bonis in rege suo uitam consequatur aeternam, altera coniuncta angelis malis in ignem cum rege suo mittatur aeternum. De quibus duabus ciuitatibus latius fortasse alio loco, si dominus uoluerit, disseremus. — PL 34, c. 437; CSEL 28. 1, p. 347-348.

grand nombre, afin qu'ils soient sauvés»⁷⁷). C'est ainsi que saint Augustin commente le Psaume 121, Psaume qui se situe dans le pèlerinage vers la Cité de Dieu.

F.3. Le commentaire du Psaume 61 évoque le roi qui, d'après le chapitre 22 de Matthieu, fait jeter dehors le convive — un seul! — qui ne portait pas la robe nuptiale. Comment donc, se demande Augustin, un seul étant rejeté d'une foule nombreuse, peut-on dire qu'il reste peu d'élus dans la salle? Il faut comprendre qu'en ce seul homme une grande foule est impliquée. Tous ceux qui n'apprécient que les choses de la terre, tous ceux qui préfèrent à Dieu une félicité terrestre, tous ceux *qui cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*, ils appartiennent tous à cette cité qui, de façon symbolique, est appelée Babylone et qui a pour roi le diable. Tous ceux, au contraire, qui ont le goût des choses d'en haut, qui méditent les réalités célestes, qui vivent leur existence terrestre avec le souci de ne pas offenser Dieu, qui ont la crainte du péché, qui, pécheurs, n'ont pas honte de l'avouer, qui sont humbles, doux, saints, justes, pieux, bons, tous ceux-là appartiennent à une seule cité qui a pour Roi le Christ. La première des deux cités est ici sur terre pour ainsi dire l'aînée de la seconde, mais sa priorité n'est qu'une priorité dans le temps, non pas une priorité de grandeur, ni d'honorabilité. La première est née avant l'autre; la seconde après la première. Car la première a commencé avec Caïn, la seconde avec Abel. Ces deux «corps», vivant chacun sous son propre roi, se rapportant chacun à l'une des deux cités, sont adversaires jusqu'à la fin de l'histoire, jusqu'à ce que leur séparation vienne après leur promiscuité, jusqu'à ce que les uns soient placés à droite, les autres à gauche⁷⁸).

⁷⁷) En. Ps. 121, 12: Pauci ... sedebunt in iudicio; sed multi ad dexteram positi facient populum ciuitatis illius ... Plenitudo ... deliciarum et sufficientia diuitiarum ipse deus, ipse idipsum, ipse cuius participatio est ciuitatis in idipsum: ipsa erit et abundantia nostra. Sed unde? Per caritatem, hoc est, per uirtutem. In quo autem est caritas, fratres? Qui non sua quaerit in hac uita. Audi apostolum habentem caritatem; ait: Placete omnibus per omnia, sicut et ego omnibus per omnia placeo ... non quaerens quod mihi prodest, sed quod multis, ut salui fiant. — PL 37, c. 1628-1629; CCL 40, p. 1812-1813.

⁷⁸) En. Ps. 61, 6: Quomodo, proiecto uno de multis, pauci electi, nisi quia in illo uno multi? Omnes qui terrena sapiunt, omnes qui felicitatem terrenam deo praeferunt, omnes qui sua quaerunt, non quae Iesu Christi, ad unam illam ciuitatem pertinent, quae dicitur Babylonia mystice, et habet regem diabolum. Omnes autem qui ea quae sursum sunt sapiunt, qui caelestia meditantur, qui cum sollicitudine in saeculo uiuunt ne deum offendant, qui cauent peccare, quos peccantes non pudet confiteri, humiles, mites, sancti, iusti, pii, boni; omnes ad unam ciuitatem pertinent, quae regem habet Christum. Illa enim in terra quasi maior est tempore, non sublimitate, non honore. Ciuitas illa prior nata;

F.4. Après la grande discussion entre l'épiscopat catholique et l'épiscopat donatiste qui a eu lieu à Carthage en 411, devant le délégué impérial Marcellin, Augustin a composé un résumé de ces travaux. Le passage que nous allons en lire insiste également sur le mélange des bons et des mauvais dans l'Église de la terre. Après avoir cité la parole bien connue de Jésus Christ en Matthieu 22, 14: «Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus», saint Augustin se demande, ici également, s'il n'y a pas là une contradiction avec le verset précédent où le roi de la parabole dit aux valets: «Jetez-le ... dehors». Il s'agit donc d'une seule personne, non pas de beaucoup. Comprenons que ce seul personnage symbolisait le grand «corps» de tous les pécheurs qui assistent pêle mèle au repas du Seigneur avant son jugement. En attendant la fin de l'histoire, les bons se séparent des mauvais par leur cœur et par leur vie. Il est vrai qu'ils mangent avec les autres le Corps du Seigneur et qu'ils boivent avec eux le Sang du Seigneur, mais ils le font d'une façon très différente: en effet en l'honneur de l'Époux, ils portent la robe nuptiale⁷⁹).

La réaction du lecteur sera peut-être: Mais, puisque les autres ont été baptisés, ils portent eux-aussi la robe nuptiale, avec des taches bien sûr, mais c'est la même robe. Il faut se rendre compte qu'Augustin a une conception plus «existentielle», moins statique, du baptême. A ses yeux, les pécheurs portent mal la robe dont ils ont été revêtus, tandis que les bons la portent bien. Et pourquoi? Parce que les bons *ne cherchent pas leurs propres intérêts, mais servent la cause de Jésus Christ*. Cela est bien caractéristique de la pensée d'Augustin où la charité (avec son contraire l'égoïsme) se trouvent au centre. Tout en prenant part à un seul et même repas, les uns y mangent la miséricorde, les autres y mangent leur condamnation⁸⁰).

ciuitas ista posterior nata. Illa enim incoepit a Cain; haec ab Abel. Haec duo corpora sub duabus regibus agentia, ad singulas ciuitates pertinentia, aduersantur sibi usque in finem saeculi, donec fiat ex commixtione separatio, et alii ponantur ad dexteram, alii ad sinistram. — PL 36, c. 733-734; CCL 39, p. 777.

⁷⁹) C. Don. p. gesta 20 (27): Multi enim sunt uocati, pauci uero electi. Quomodo hoc uerum est, cum potius unus e multis fuisset proiectus in tenebras exteriores, nisi quia, in illo uno, grande corpus figurabatur omnium malorum ante domini iudicium conuiuio dominico permixtorum? A quibus se boni corde interim ac moribus separant, simul manducantes et bibentes corpus et sanguinem domini, sed cum magna distinctione, quia isti in honore sponsi induti sunt ueste nuptiali, non sua quaerentes, sed quae Iesu Christi. — PL 43, c. 669; CSEL 53, p. 126.

⁸⁰) Ibid.: Ac per hoc, quamuis in uno eodemque conuiuio, isti misericordiam manducant, ille iudicium ...

F.5. Rappelons-nous que la Règle de saint Augustin disait ceci : On affirme de la charité : «Elle ne recherche pas ses propres intérêts». Cela veut dire qu'elle fait passer les intérêts communs avant les intérêts personnels, et non pas les intérêts personnels avant les intérêts communs. Et pour cette raison, vous aurez la certitude d'avoir fait d'autant plus de progrès que vous aurez apporté plus de soin au bien commun qu'à vos intérêts personnels⁸¹). Or un passage du commentaire du Psaume 105 — de date non précisée — va nous montrer combien les réflexions d'Augustin sur les deux cités sont proches des préoccupations qui se manifestent dans la partie citée de la Règle. Quand cette très glorieuse cité, dit-il, possédera l'héritage qui lui est promis, quand alors il n'y aura personne qui meure, personne qui naisse, elle n'aura pas de citoyens qui jouissent seuls de possessions exclusivement à eux, car Dieu sera tout en tous. Tous ceux qui, pendant ce pèlerinage terrestre, désirent fidèlement et ardemment vivre dans cette société, s'accoutument déjà à préférer les intérêts communs à leurs intérêts privés, *cherchant non pas leurs propres intérêts, mais ceux de Jésus Christ*, car ils craignent qu'en pensant égoïstement uniquement à eux-mêmes, ils n'irritent Dieu par leur visée⁸²). Voilà encore un texte qui est pour ainsi dire plus qu'un texte parallèle : c'est presque un commentaire d'auteur !

Comme les passages de la série précédente (réunis sous E), ceux que nous venons de parcourir touchent à beaucoup d'éléments centraux de la révélation chrétienne. Mais nous laissons au lecteur le soin de faire ici la lecture lente et «diagonale» que nous avons faite à la fin de la section précédente.

*

* *

G. *Sua quaerere*, «chercher ses propres choses» ... Nous avons rencontré ces paroles déjà dans des dizaines de contextes variés. Il

⁸¹) *Praeceptum*, lignes 155-159: Caritas enim, de qua scriptum est quod «non quaerat quae sua sunt», sic intelligitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponebat. Et ideo, quanto amplius rem communem quam propria uestra curaueritis, tanto uos amplius profecisse noueritis ...

⁸²) En. Ps. 105, 34: Gloriosissima ... illa ciuitas adepta promissam hereditatem, in qua nullus morietur, nullus orietur, non habebit ciues qui singuli gaudeant suis rebus, quia deus erit omnia in omnibus. Cuius societatem quisquis in hac peregrinatione fideliter et flagranter desiderauerit, assuescit priuatis praeferre communia, non sua quaerendo, sed quae Iesu Christi; ne sibi sapiens et sibi consulens exacerbet deum consilio suo ... — PL 37, c. 1415; CCL 40, p. 1566.

s'agissait toujours de «ses propres intérêts», «ses propres avantages». Mais parfois saint Augustin donne à *sua* un sens inattendu. Un homme, non pas un tel, mais n'importe quel homme, qu'a-t-il vraiment «en propre»? La réponse d'Augustin est : le péché et le mensonge, et aussi les fausses appréciations. Je pense qu'Augustin, et disant cela des hommes, s'inspire des paroles de Jésus sur le diable, notées dans l'Évangile selon saint Jean en 8, 44-46.

G.1. Ote le péché, dit Augustin, et tout ce que tu verras alors en l'homme vient de Dieu. Que l'homme n'aime pas ce qui lui est en propre. C'est donc dans ce sens que l'on pourrait entendre ce que l'Apôtre dit : «Que personne ne cherche ce qui lui est propre». Ne cherche pas le péché, si tu ne veux pas chercher ce qui t'est propre. Ne cherche pas le mensonge, si tu ne veux pas chercher ce qui t'est propre. Car la vérité vient de Dieu, le mensonge vient de toi⁸³). Nous lisons cela dans le Sermon 32. Dans la Première aux Corinthiens 10, 24, cité dans ce Sermon, saint Paul ajoutait qu'il fallait au contraire chercher «la chose d'autrui». Or, chose bien étonnante, d'après le même Sermon, certains membres de l'assemblée eucharistique trouvaient dans ces paroles un prétexte pour s'appropriier les biens d'autrui⁸⁴). Avaient-ils faim peut-être?

G.2. Ailleurs, Augustin souligne le caractère temporel, terrestre, périssable des *sua*, des choses propres à l'homme, et la fausse appréciation qu'il en fait.

Dans un Sermon que Dom C. Lambot a retrouvé vers 1973, Augustin évoque un homme qui, entendant dire qu'il ne faut pas chercher son propre profit, répond en disant : «Mais je n'ai rien à me reprocher : je ne cherche pas à m'approprier le bien d'un autre». Ce malin, qui sans doute existait surtout dans l'imagination pédagogique d'Augustin, a droit à la remontrance que voici : Si tu aimes trop tes biens qui peuvent périr, tu perdras certainement les biens qui ne pourront pas périr. Mais l'autre insiste : «Je ne veux, ni perdre ce qui est à moi, ni

⁸³) S. 32, 10: Quaere quid sit hominis proprium, peccatum inuenies. Quaere quid sit hominis proprium, mendacium inuenies. Tolle peccatum, et quidquid consideraueris in homine, dei est. Non ergo amet homo quod proprium est. Etiam ad hoc potest pertinere illud quod dicit apostolus: Nemo quod suum est quaerat ... Noli ergo quaerere peccatum, et non quaeris tuum. Noli quaerere mendacium, et non quaeris tuum. Veritas enim a deo est, mendacium abs te. — PL 38, c. 200; CCL 41, p. 403-404.

⁸⁴) Ibid.: Aliquando enim audiunt illud homines a lectoribus, et aedificantur ad auferendas res alienas. — PL 38, c. 200; CCL 41, p. 403.

prendre ce qui est à autrui». Et le prédicateur répond: Cette excuse est inspirée par une mentalité cupide; c'est une vantardise, mais non de charité. *La charité ne cherche pas ses propres intérêts*, a-t-il été dit; elle cherche le bien des autres. Elle ne cherche pas ses propres convenances; elle cherche le salut de ses frères⁸⁵).

G.3. A l'adresse de l'évêque manichéen Faustus saint Augustin explique que «non pas vivre pour soi-même» équivaut à «non pas vivre selon la chair, mettant son espoir dans des biens terrestres et périssables», comme «vivre pour lui» signifie vivre selon l'Esprit, mettant son espérance dans la résurrection qui a déjà eu lieu dans un corps terrestre et humain en Jésus Christ⁸⁶).

G.4. La même antithèse se trouve dans le Commentaire du Psaume 111. Celui qui *ne cherche pas ici-bas ses propres intérêts, mais sert la cause de Jésus Christ*, supporte avec la plus grande patience les peines de cette vie et attend avec confiance l'accomplissement des promesses. Les autres veulent voir l'installation du bien-être dans la terre des mourants; nous croyons que nous verrons les biens du Seigneur dans la terre des vivants⁸⁷).

G.5. Nous parlerons plus tard de l'évêque donatiste Parménien et de la mercuriale qu'il avait adressée à Tyconius, pourtant Donatiste lui-aussi. Dans sa réfutation de cette Lettre Augustin écrit entre autres ceci: Jusqu'au vannage final, la paille et le froment se trouvent ensemble dans l'Église. Mais la paille *cherche ses intérêts propres, non ceux de Jésus Christ*, tandis que le froment entasse son trésor au ciel. Or, là où est le trésor de quelqu'un, là aussi est son cœur⁸⁸).

⁸⁵) S. Lambot 5: Nemo ... dicat: Meum quaero, non alienum ... Si nimium diligas tua quae perire possunt, perdes uere tua quae perire non possunt. Ego, inquis, nec meum uolo perdere, nec alienum tollere. Ista excusatio est cuiusdam cupiditatis, non est gloria caritatis. De caritate dictum est: non quaerit quae sua sunt, sed quae sunt aliorum. Sua commoda non quaerit, fratrum salutem quaerit. — PLS 2, c. 770; Rev. Bén. 49 (1937), p. 271.

⁸⁶) C. Faust. XI, 8: Quid est ... aliud: «non sibi, sed illi uiuant», nisi ut non secundum carnem uiuant in spe terrenorum et corruptibilium bonorum, sed secundum spiritum in spe resurrectionis quae iam ex ipsis in Christo facta est. — PL 42, c. 251; CSEL 25, p. 325.

⁸⁷) En. Ps. 111, 6: Itaque qui hic non sua quaerit, sed quae Iesu Christi, labores patientissime sustinet, promissa fidenter exspectat ... Illi enim uolunt uidere bona hominum in terra morientium; nos credimus uidere bona domini in terra uiuentium. — PL 37, c. 1470; CCL 40, p. 1629.

⁸⁸) C. ep. Parm. III, 3 (19): ... in una quidem congregatione sunt (paleae et triticum), donec in fine uentilationis etiam corporaliter separentur, sed tamen tritico sursum cor est,

G.6. Et dans un autre ouvrage anti-donatiste, sur *Le Baptême*, nous lisons: beaucoup ont perdu la charité, et ne sortent pourtant pas (de l'Église, où ils ne sont plus à leur place); ils sont retenus par le désir d'avantages temporels. *Cherchant leurs intérêts et non ceux de Jésus Christ*, c'est leur profit qu'ils refusent d'abandonner, n'ayant aucun souci véritable de l'unité de l'Église du Christ. Aussi est-il dit dans l'hymne à la charité: «*elle ne cherche pas ses propres intérêts*»⁸⁹).

G.7. Dans sa Lettre CXXVII Augustin exhorte un couple chrétien qui avait fait vœu de continence — pratique fréquente à cette époque⁹⁰) — d'observer fidèlement leur engagement. Il va sans dire qu'il insiste dans cette Lettre sur le caractère temporel et passager de la vie présente. Dans l'Écriture, dit-il, se trouve cette phrase: «Faites des vœux au Seigneur notre Dieu et accomplissez-les». Même si tu n'étais pas lié par un vœu, qu'aurait-on pu te conseiller d'autre, ou qu'est-ce que l'homme pourrait faire de mieux que se «redonner» à celui qui lui a donné d'être, surtout parce que Dieu nous a donné une preuve si évidente et éclatante de son amour pour nous en nous envoyant son Fils unique afin qu'il meure pour nous? L'Apôtre dit que le Christ est mort et ressuscité pour nous «afin que ceux qui vivent, *ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour lui qui est mort pour eux et ressuscité*». Voilà ce qui reste à faire maintenant, à moins que le monde ne soit encore à aimer, écrasé qu'il est par un si grand écroulement — la prise de Rome en 410? —, qu'il a perdu même l'apparence de charme. Car autant ceux qui n'ont pas voulu être florissants avec le monde dans son état florissant, sont à louer hautement, autant sont à réprimander et à mettre en accusation ceux qui trouvent leur plaisir à se perdre avec un monde qui va à sa perte⁹¹).

paleae uero deorsum. Palea quippe sua quaerit, non quae Iesu Christi, triticum autem thesaurizat thesaurum in caelo, et ubi est thesaurus eius, ibi et cor eius. — PL 43, c. 97; CSEL 51, p. 124. — Voir note 116.

⁸⁹) Bapt. IV, 10 (15): Sed multi amissa caritate propterea non exeunt foras, quia saecularibus emolumentis tenentur et sua quaerentes, non quae Iesu Christi, non a Christi unitate, sed a suis commodis nolunt recedere. Unde dictum est in laude caritatis: non quaerit quae sua sunt. — PL 43, c. 163; CSEL 51, p. 239.

⁹⁰) En notant les cas que je rencontrais dans mes lectures patristiques, j'ai pu dresser une liste d'une vingtaine de «mariages continents». Une recherche systématique dans ce domaine n'existe pas encore, du moins à ma connaissance.

⁹¹) Ep. CXXVII, 1: ... ei te uouisse nosti, qui et debita exigit et promissa persoluit. Nam et hoc scriptum est: Vouete et reddite domino deo nostro. Quamquam etsi non uouisses, quid aliud tibi suadendum fuit aut quid melius ab homine fieri potest, quam ut ei se restituat, a quo institutus est, praesertim quia caritatis ergo nos dei tantum apparuit atque inluxit indicium, ut filium suum unigenitum mitteret, qui pro nobis moreretur?

«Rechercher les choses siennes», c'est donc dans ces textes aimer le péché, aimer le «mensonge», aimer les faux semblants, préférer les choses caduques de cette terre aux biens qu'on trouvera dans la «terre des vivants». Il se passe d'ailleurs dans l'histoire de ce bas monde des événements qui rappellent cruellement que tout est périssable ici-bas.

*

* *

H. La charité demande que l'on pense à autrui, et cela peut impliquer que l'on sache dépasser la loi stricte, le devoir précis, afin d'aider l'autre, ou pour éviter de le scandaliser.

Il y a bien des devoirs, en effet, que la loi n'impose pas, mais qu'une charité «libre» nous fait accomplir. Dans les services que nous rendons, ces services-là précisément sont les plus aimables parce que, libres de nous en abstenir, nous nous en acquittons néanmoins, pour l'amour de Dieu et du prochain. Le Seigneur lui-même, après avoir démontré qu'il ne devait pas l'impôt, s'est empressé néanmoins de le payer, afin de ne pas scandaliser ceux au salut desquels il pensait en devenant homme. Et puis, en ce qui concerne l'apôtre, ses paroles témoignent à quel point la même chose lui tenait à cœur. Ne dit-il pas: «Tout est permis, mais tout n'est pas profitable. Tout est permis, mais tout n'édifie pas. Que *personne ne cherche son propre intérêt, mais celui d'autrui*». Il montre ainsi que ce qui est permis, c'est-à-dire n'est défendu par aucune interdiction du Seigneur, doit de préférence être pratiqué, non pas pour appliquer la loi, mais sous l'inspiration de la charité. C'est cela qui est profitable. Il faut se rendre compte que ce que nous faisons est d'autant plus agréable à Dieu que la chose apparaît comme moins obligatoire⁹²).

Restat ergo, ut fiat, quod apostolus ait, propterea mortuum esse Christum, ut, qui uiuunt, iam non sibi uiuant sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit, nisi forte adhuc mundus amandus est tanta rerum labe contritus, ut etiam speciem seductionis amiserit. Nam quantum illi laudandi atque praedicandi, qui dignati non sunt cum mundo etiam florente florere, tantum increpandi et accusandi sunt, quos perire cum pereunte delectat. — PL 33, c. 483; CSEL 44, p. 19-20.

⁹²) Adult. Coniug. I, 14 (15): Multa sunt ... facienda non iubente lege, sed libera caritate; et ea sunt in nostris officiis gratiora, quae cum liceret nobis etiam non inpendere, tamen causa dilectionis inpendimus. Unde prior ipse dominus, cum se tributum non debere monstrasset, soluit tamen, ne scandalizaret eos, quibus ad aeternam salutem gerens hominem consulebat. Iam uero apostolus quemadmodum ista commendat, eius uerba testantur, ubi dicit: ... omnia licita sunt, sed non omnia expediunt; omnia licita sunt, sed non omnia aedificant. Nemo quod suum est quaerat, sed id quod alterius est ... Ita ostendit ea quae licita sunt, id est nullo praecepto domini prohibentur, sicut expedit, potius esse tractanda non praescripto legis, sed consilio caritatis ... tanto intellegantur esse gratiora, quanto magis ostenduntur indebita. — PL 40, c. 459-460; CSEL 41, p. 362-364.

Remarquons qu'Augustin parlait ainsi dans son ouvrage sur l'adultère dans le mariage, écrit aux alentours de 420. Ses paroles se trouvent plus précisément dans un passage qui traite du «*privilegium paulinum*» : à l'occasion d'une conversion, le conjoint devenu Chrétien aurait le droit d'abandonner le conjoint resté «*infidèle*» et de contracter un nouveau mariage, tout cela pour sauvegarder les intérêts, supérieurs, de la foi. Augustin, lui, défend plutôt, non pas le droit strict du conjoint chrétien, mais la priorité de la charité et la possibilité précieuse qu'il a de gagner au Christ le conjoint non-chrétien et les enfants. Nous ne pouvons pas donner ici un aperçu complet et suffisamment nuancé de la position de saint Augustin dans ce domaine difficile. Cela demanderait d'ailleurs des compétences que je n'ai pas.

*

* *

I. Non pas rechercher ses propres intérêts, mais s'adonner à la cause de Jésus Christ, voilà ce qui distingue aussi les bon pasteurs des mauvais.

I.1. A leur propos, Augustin a prononcé un Sermon célèbre, Sermon qui est précisément connu sous le titre de *De pastoribus*. Augustin y donne son commentaire d'un fameux passage d'Ezéchiel (34, 1-16) dont je cite ici quelques lignes : «*Pasteurs, ainsi parle le Seigneur Yahvé. Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Les pasteurs ne doivent-ils pas paître le troupeau ? Vous vous êtes nourris de lait, vous vous êtes vêtus de laine, vous avez sacrifié les brebis les plus grasses, mais vous n'avez pas fait paître le troupeau. Vous n'avez pas fortifié les brebis chétives, soigné celle qui était malade, pansé celle qui était blessée. Vous n'avez pas ramené celle qui était perdue. Mais vous les avez régies avec violence et dureté*».

Sans se demander à quel genre de «*pasteurs*» le Dieu d'Israël s'adressait ainsi, Augustin applique ces reproches aux mauvais pasteurs de l'Église. C'est à eux qu'il faut penser quand le prophète fustige ceux qui se paissent eux-mêmes. Pour le dire avec l'Apôtre : «*... ils cherchent leurs propres intérêts, non pas ceux de Jésus Christ*». Nombreux, ils se sont nourris du lait de leurs troupeaux, ils se sont vêtus de leur laine, mais sans prendre soin des brebis. Encore une fois, *ils ont donc cherché uniquement leurs propres intérêts, non pas ceux de Jésus Christ*. Le bon pasteur s'est nourri, lui-aussi, du lait des brebis, il s'est vêtu de leur laine, lui-aussi, mais il ne les a pas négligées. *Il a travaillé pour la cause de Jésus*

Christ. Les mauvais pasteurs sont des êtres morts. Mais il y aura — et on en trouvera! — des pasteurs qui ne pensent pas à eux-mêmes, mais dont la seule pensée est le Seigneur. Oui, il y en aura et, oui, on en trouvera; ils ne manquent pas, et ils ne manqueront pas⁹³).

I.2. L'Apôtre Pierre a failli préférer sa, légitimement heureuse, tranquillité à la cause de son Maître. Il aurait tant aimé rester au sommet du Thabor dans l'intimité de Jésus, avec Moïse et Elie. Mais Augustin lui fait la leçon: Descends, Pierre. Tu voulais te reposer sur la montagne; descends, proclame la parole, insiste à temps, à contretemps, réfute, exhorte, menace, avec une patience inlassable et le souci d'instruire (2 Tim 4, 2). Travaille, fatigue-toi, subis des tourments, afin de parvenir, par la splendeur et la beauté d'une activité bien orientée, accomplie dans un esprit d'amour chrétien, à posséder ce que les vêtements blancs du Seigneur figurent. Car nous venons d'écouter l'hymne à la charité de l'apôtre Paul où il disait: «*La charité ne recherche pas ses propres intérêts*». Cela veut dire qu'elle partage ce qu'elle possède. L'apôtre s'exprime ailleurs à ce même propos en se décrivant soi-même comme «*ne cherchant pas son propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés*». Puis Augustin explique à ses auditeurs: Voilà ce que Pierre ne comprenait pas encore quand il désirait passer sa vie sur la montagne avec le Christ. Pierre, le Christ te réservait cela pour après ta mort. Mais pour le moment il te dit: Descends travailler sur la terre, servir sur la terre, et sur la terre être livré au mépris et à la mort. La Vie y est descendue pour être tuée; le Pain y est descendu pour avoir faim; la Voie y est descendue pour se fatiguer sur la route; la Fontaine y est descendue pour avoir soif. Et toi, tu refuses le travail? *Ne cherche pas tes propres intérêts*. Aie la charité, proclame la vérité; alors tu parviendras à l'éternité où tu trouveras l'insouciance et la tranquillité⁹⁴).

⁹³) S. 46, 2: Qui sunt (pastores) qui se ipsos pascunt? De quibus apostolus dicit: Omnes enim sua quaerunt, non quae Iesu Christi ... 5 ... cum lac sumerent et lanis se tegerent, oues neglegebant. Sua ergo tantum quaerebant, non quae Iesu Christi ... 7 Ecce et accepit de lacte ouium ... et indutus est lanis ouium, sed tamen oues non neglexit. Non enim sua quaerebat, sed quae Iesu Christi ... 19 Qui autem pastores mortui sunt? Sua quaerentes, non quae Iesu Christi. Erunt ergo et inuenientur pastores non quae sua sunt quaerentes sed quae Iesu Christi? Erunt plane et inuenientur plane, nec desunt nec deerunt. — PL 38, c. 271; 273-274; 281; CCL 41, p. 529; 533-534; 545-546.

⁹⁴) S. 78, 6: Descende Petre: requiescere cupiebas in monte, descende, praedica uerbum, insta opportune, importune, argue, hortare, increpa, cum omni longanimitate et doctrina. Labora, desuda, patere aliqua tormenta: ut quod in candidis uestimentis domini intelligitur, per candorem et pulchritudinem rectae operationis in caritate possideas. In laude enim caritatis, cum apostolus legeretur, audiuiimus: Non quaerit quae sua sunt. Non

Augustin était lui-même descendu du «Thabor» pour servir l'Église en tant que pasteur. Il a dû se le rappeler en s'adressant ainsi à Pierre.

I.3. Un ton bien personnel se rencontre également dans le Sermon 47. Augustin y prend son point de départ dans I Corinthiens 10, 33. L'apôtre affirme qu'il s'efforce de plaire à tous en toute chose *en cherchant l'intérêt du grand nombre, pour qu'ils soient sauvés*. Augustin explique ces paroles au nom de tous ses frères dans l'épiscopat. Ce n'est pas notre gloire que nous cherchons, dit-il, mais leur salut, afin que, si nous marchons comme il faut, ils puissent nous suivre sans crainte de s'égarer. Qu'ils soient nos imitateurs, du moins si nous sommes les imitateurs du Christ. Nous ne cherchons donc pas ce qui nous arrange, quand nous voulons plaire aux hommes, mais nous voulons nous réjouir pour le bien des hommes, et nous nous réjouissons de voir que leur plaît ce qui est bon, et cela pour leur propre profit, non pas pour notre considération personnelle⁹⁵).

I.4. Qu'ils soient nos imitateurs, du moins si nous sommes les imitateurs du Christ ... C'est une allusion à la Première aux Corinthiens 11, 1 où saint Paul dit : «Soyez mes imitateurs, comme moi-même je suis imitateur du Christ». Paul fut un bon pasteur. Quant aux fidèles, il y en a qui ressemblent à Marie-Madeleine. Qu'ils essuient donc les pieds du Christ avec leurs cheveux : qu'ils pratiquent la miséricorde. Qu'ils baisent ensuite ces pieds, qu'ils reçoivent ainsi la paix, qu'ils aient l'amour. Il y a des pasteurs de la trempe de saint Paul, et il est bon d'aller en trouver un, d'être baptisé par quelqu'un de son genre, vrai imitateur du Christ. Mais — on y insistera ailleurs⁹⁶ —, il n'est pas indispensable de rencontrer un si bon pasteur⁹⁷).

quaerit quae sua sunt, quoniam donat quae possidet ... (Apostolus) ait de se ipso: Ego autem non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salui sint. Hoc Petrus nondum intellegebat, quando in monte uiuere cum Christo desiderabat. Seruabat tibi hoc, Petre, post mortem. Nunc autem ipse dicit: Descende laborare in terra, seruire in terra, contemni, crucifigi in terra. Descendit uita, ut occideretur; descendit panis, ut esuriret; descendit uia, ut in itinere lassaretur; descendit fons, ut sitiret: et tu recusas laborare? Noli tua quaerere. Habe caritatem, praedica ueritatem: tunc peruenies ad aeternitatem, ubi inuenies securitatem. — PL 38, c. 492-493.

⁹⁵) S. 47, 12: Neque ... gloriam nostram quaerimus, ... sed illorum salutem, ut si bene ambulamus, nos sequendo non errent. Imitatores nostri sint, si nos Christi ... Non ergo utilitatem nostram quaerimus, quando placere hominibus uolumus, sed gaudere hominibus uolumus, sed gaudemus eis placere quod bonum est, propter ipsorum utilitatem, non propter nostram dignitatem ... — PL 38, c. 302; CCL 41, p. 582.

⁹⁶) Voir les textes de la section J.

⁹⁷) S. 99, 13: Tergat capillis (sc. superfluis possessionibus), tergat prorsus, operetur misericordiam: et cum tersetur, osculetur; accipiat pacem, ut habeat caritatem. Accessit ad

I.5. Le commentateur du Psaume 60 s'étonne, pédagogiquement, en lisant: «Qui recherchera la miséricorde et la vérité du Seigneur pour le Seigneur?» Pourquoi ne pas se contenter de dire: «Qui recherchera la miséricorde et la vérité du Seigneur?» Pourquoi le Psalmiste ajoute-t-il: «pour le Seigneur»? C'est qu'un grand nombre de gens s'efforcent d'apprendre dans les livres du Seigneur sa miséricorde et sa vérité et qui, après les avoir apprises, vivent pour eux-mêmes, non pour lui. *Ils cherchent leurs propres intérêts et non pas ceux de Jésus Christ*; ils prêchent la miséricorde et la vérité, mais ne pratiquent, ni la miséricorde, ni la vérité. Pourtant, en les prêchant, ils montrent qu'ils les connaissent, car ils ne les prêcheraient pas, s'ils ne les connaissaient pas. Au contraire, celui qui aime Dieu et le Christ, en prêchant sa miséricorde et sa vérité, les recherchera pour le Seigneur, non pas pour son propre intérêt, c'est-à-dire dans le but, non de tirer de cette prédication des avantages temporels, mais d'être utile aux membres du Christ, à ses fidèles, en leur communiquant, dans un esprit d'authenticité, ce qu'il connaît, *afin que celui qui vit ne vive désormais plus pour lui-même, mais pour celui qui est mort pour tous*⁹⁸).

I.6. Le commentateur du Psaume 99 parle dans le même contexte des bons et des mauvais pasteurs, et des bons et des mauvais moines. Nous avons déjà rencontré ce commentaire dans le cadre des passages à intérêt monastique⁹⁹).

I.7. Il va sans dire que les paroles de Jésus Christ sur le vrai berger et le mercenaire donnent à Augustin l'occasion de souligner ce qui les distingue. Saint Paul, à un moment de son histoire mouvementée, n'avait dans son entourage aucun véritable «fils» autre que Timothée. Il ne voyait que des mercenaires qui *cherchaient leurs propres intérêts et ne*

talem, baptizata est a tali, qualis erat apostolus Paulus: audiat ab illo: Imitatores mei estote, sicut et ego Christi. — PL 38, c. 602.

⁹⁸) En. Ps. 60, 9: ... misericordiam et ueritatem eius quis requiret ei? Quid est: ei? Sufficeret: quis requiret; quare addit ei, nisi quia multi quaerunt misericordiam eius et ueritatem discere in libris eius; et cum didicerint, sibi uiuunt, non illi: sua quaerunt, non quae Iesu Christi; praedicant misericordiam et ueritatem, et non faciunt misericordiam et ueritatem? Sed praedicando illam, norunt illam; non enim praedicarent illam, nisi nossent illam. Sed qui deum amat et Christum, in praedicando misericordiam et ueritatem ipsius, ipse illam requiret ei, non sibi; id est, non ut ipse habeat ex hac praedicatione commoda temporalia, sed ut prosit membris ipsius, id est fidelibus eius, cum ueritate ministrando quod nouit; ut qui uiuit non iam sibi uiuat, sed ei qui pro omnibus mortuus est. — PL 36, c. 728-729; CCL 39, p. 771.

⁹⁹) Voir notes 6-11.

voulaient pas servir la cause de Jésus Christ. Le troupeau du Seigneur compte dans ses pasteurs, et des fils, et des mercenaires. Les chefs qui sont des fils, ceux-là sont des pasteurs (vrais)¹⁰⁰). Augustin a employé le pluriel : des pasteurs. Mais il précise : l'Évangile parle d'un seul pasteur et d'un seul troupeau. Comment peut-on à la fois parler d'un seul pasteur et de plusieurs pasteurs ? C'est que les nombreux pasteurs sont tous des membres du seul pasteur, celui auquel les brebis appartiennent en propre. Oui, et en même temps ils sont des membres de la seule brebis, car il — le seul Pasteur — a été conduit comme une brebis à la boucherie¹⁰¹). Bien que cela ne soit pas dit explicitement, Augustin estime évidemment que servir la cause de Jésus Christ, sans chercher ses propres avantages, n'est autre chose que suivre le Serviteur souffrant là où il veut qu'on aille.

I.8. Jésus Christ est allé chercher ses pasteurs parmi les pécheurs et les publicains. Ils l'ont prêché «*en le cherchant*», c'est-à-dire en ne se cherchant pas eux-mêmes, mais embrasés du feu de la charité envers lui ; par leur message le monde a été ébranlé¹⁰²).

I.9. Les bons pasteurs *ne cherchent pas leurs propres intérêts, mais ceux de Jésus Christ*. Les bonnes brebis, tout en imitant la vie des bons pasteurs, ne mettent pas leur espérance en ceux qui par leur ministère ont fait d'elles le troupeau de l'Église, mais elles mettent au contraire leur espérance dans le Seigneur, par le sang duquel elles ont été rachetées¹⁰³).

Jusqu'ici nous avons surtout parlé des bons pasteurs. Il est évident que saint Augustin n'a pas pu les évoquer sans parler en même temps des mauvais pasteurs, ne serait-ce qu'implicitement. Maintenant nous nous tournons vers les textes où, autour de I Corinthiens 13, 5 et de ses parallèles, il fait le portrait des mauvais pasteurs, sans oublier les bons, bien entendu.

¹⁰⁰) Io. eu. tr. 46, 5: ... contigerat ut ... soli mercenarii cum illo essent, sua quaerentes, non quae Iesu Christi ... Habeat ouile domini praepositos, et filios et mercenarios. Praepositi autem qui filii sunt, pastores sunt. — PL 35, c. 1730; CCL 36, p. 400-401.

¹⁰¹) Ibid.: Si pastores sunt, quomodo unus pastor, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris, cuius sunt oues propriae? Nam et ipsi membra sunt ipsius unius ouis; quia sicut ouis ad immolandum ductus est. — PL 35, c. 1730; CCL 36, p. 401.

¹⁰²) Ep. CXL, 27 (67): Tales fuerunt piscatores et publicani ... praedicauerunt quaerentes eum, hoc est non sua quaerentes, sed in eum caritate flagrantés — eorum praedicatione commotus est mundus. — PL 33, c. 567; CSEL 44, 214.

¹⁰³) Ep. CCVIII, 6: Hinc intellegimus et bonos pastores non sua quaerentes, sed quae Iesu Christi, et bonas oues, quamuis imitentur facta pastorum bonorum, tamen in eis non ponere spem suam, quorum ministerio sunt congregatae, sed in domino potius, cuius sanguine sunt redemptae. — PL 33, c. 952; CSEL 57, p. 346.

I.10. Le Sermon dont nous allons maintenant lire quelques lignes a été prononcé à Carthage, et cela en 397 d'après ce qu'il semble¹⁰⁴). Il serait donc environ de la même époque que la Règle de saint Augustin. Le prédicateur y réfléchit sur la parole de Jésus en Luc 10,4: «Ne saluez personne en chemin». Il comprend «saluer quelqu'un en chemin» comme «saluer quelqu'un en passant». Puis il donne à «saluer» le sens plutôt inattendu d'«annoncer le salut», «prêcher l'Évangile». Après ces préambules, il explique: si tu prêches l'Évangile, fais-le par amour, non pas comme en passant. Il y a en effet des hommes qui prêchent l'Évangile en *cherchant leurs propres intérêts*, sans rien d'autre. C'est à leur propos que l'apôtre se lamente: «*Car tous cherchent leurs propres intérêts et non pas ceux de Jésus Christ*». Ceux-là aussi «saluaient», c'est-à-dire annonçaient le salut, prêchaient l'Évangile, mais ils se proposaient une autre finalité et «saluaient» donc «en passant». Et qu'est-ce que cela veut dire? Si tu es de ce genre, qui que tu sois, tu annonces réellement le salut. Pour sûr, tu n'es pas nécessairement de ce genre, mais tu es peut-être quelqu'un qui, dans l'exercice de ton activité, es précisément de ce genre. Si tu es effectivement ainsi, tu n'exerces pas vraiment ton activité: elle se fait quand même, mais tu n'y es qu'un instrument passif¹⁰⁵). Les dernières lignes du texte latin sont difficiles à comprendre et donc aussi difficiles à rendre. J'espère avoir été fidèle à leur sens.

I.11. Le Sermon 46 *De pastoribus*, que nous avons déjà rencontré, renferme tout naturellement quelques passages où ce sont les mauvais pasteurs qui se trouvent décrits, à l'aide de l'un ou de l'autre de nos textes pauliniens. Nous avons déjà cité l'essentiel des lignes d'Ezéchiel qui sont commentées dans ce Sermon. Qui sont ceux qui «se paissent eux-mêmes»? se demande Augustin, en citant Ezéchiel précisément. Il trouve bien entendu la réponse chez saint Paul lorsqu'il dit: «*Ils cherchent tous leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*». Et il explique que les évêques — «nous» dit-il — ont été placés à la tête de leurs Églises, non

¹⁰⁴) Voir H. J. FREDE, *Kirchenschriftsteller*, Freiburg, 1981³, p. 138.

¹⁰⁵) S. 101, 9: Quid est ... salutare? Per occasionem salutem annuntiare (sc. Euangelium praedicare). Si ergo praedicas, hoc age per dilectionem, non per occasionem. Sunt ergo homines qui sua quaerentes, non aliud, praedicant Euangelium, de quibus apostolus gemens dicit: Omnes enim sua quaerunt, non quae Iesu Christi. Et hi salutabant, hoc est salutem annuntiabant, Euangelium praedicabant: sed aliud quaerebant; et ideo per occasionem salutabant. Et quid est hoc? Si talis fueris, quisquis es facis: imo non talis quisquis facis, sed forte aliquis talis qui facis. Si talis fueris, non facis, sed fit de te. — PL 38, c. 610.

pas pour eux-mêmes, mais pour les fidèles — pour «vous» —¹⁰⁶). Quant aux mauvais pasteurs, de quoi sont-ils accusés dans la prophétie d'Ezéchiel? De se nourrir du lait de leur troupeau et de se vêtir de sa laine, tout en négligeant leurs brebis. *Ils cherchaient donc uniquement leurs propres intérêts, sans s'occuper de ceux de Jésus Christ*¹⁰⁷). Il y a des pasteurs qui, tout vivants qu'ils soient, sont morts. Mais les bons ne manquent pas et ils ne manqueront pas. Nous avons déjà rencontré cette assurance un peu plus haut¹⁰⁸).

I.12. Quand Augustin cite, dans ses exposés sur l'Évangile selon saint Jean, l'un ou l'autre de nos textes pauliniens, le lecteur ne voit pas toujours très bien s'il les applique aux bons et mauvais Chrétiens en général, ou aux bons et mauvais pasteurs. Nous avons déjà rencontré un passage de ces Traités où l'application au clergé était évidente¹⁰⁹). Dans un autre Traité — le dernier du recueil — Augustin parle aussi nettement des pasteurs, et plus précisément des mauvais pasteurs. Ceux qui paissent les brebis de Jésus Christ, y dit-il, dans l'intention d'en faire leurs propres brebis plutôt que de vouloir en faire des brebis de Jésus Christ, se rendent coupables de s'aimer à la place du Christ, et cela par désir de gloire, ou de domination, ou de gain, au lieu de se laisser conduire par la charité, la charité qui veut obéir, et secourir, et plaire à Dieu. La parole du Christ inculquée trois fois — parole qui confia à Pierre la «paissance» de ses brebis — est la parade contre ceux que l'apôtre gémit de voir *chercher leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*. Que signifient en effet ces paroles: «M'aimes-tu? Pais mes brebis»? Elles veulent dire: Si tu m'aimes, ne songe pas à te paître toi-même; mais mes brebis, pais-les comme les miennes, non comme si elles étaient à toi; cherche ma gloire en les paissant, non la tienne; ma propriété, non la tienne; mon gain, non le tien¹¹⁰).

¹⁰⁶) S. 46, 2: Illud quod christiani sumus, propter nos est; quod praepositi sumus, propter uos est ... — PL 38, c. 271; CCL 41, p. 529-530.

¹⁰⁷) S. 46, 5. Voir note 93.

¹⁰⁸) S. 46, 19. Voir note 93.

¹⁰⁹) Voir notes 100 et 101.

¹¹⁰) Io. eu. tr. 123, 5: Qui hoc animo pascunt oues Christi, ut suas uelint esse non Christi, se conuincuntur amare, non Christum; uel gloriandi, uel dominandi, uel adquirendi cupiditate, non obediendi et subueniendi et deo placendi caritate. Contra hos ergo uigilat totiens inculcata ista uox Christi, quos apostolus gemit sua quaerere, non quae Iesu Christi ... Si me diligis, non te pascere cogita; sed oues meas, sicut meas pasce, non sicut tuas; gloriam meam in eis quaere, non tuam; dominium meum, non tuum; lucra mea, non tua. — PL 35, c. 1967; CCL 36, p. 678.

I.13. Dans la Lettre CCVIII, Augustin exhorte sa correspondante Felicia de ne pas se laisser impressionner outre mesure par les scandales qui arrivent même dans l'Église. Le Seigneur les a prédits dans l'Évangile. Qui sont ces gens par lesquels les scandales arrivent ? Ceux-là précisément dont l'Apôtre dit qu'ils *cherchent leurs propres intérêts, sans s'inquiéter de ceux de Jésus Christ*. Comme il y a des pasteurs qui occupent leurs sièges dans l'Église pour le bien des troupeaux du Christ, ainsi il y en a qui y sont assis pour jouir de leur dignité — qui dure tant qu'elle dure — et des avantages que leur siège leur donne pour la vie d'ici-bas. Ces deux sortes de pasteurs doivent durer dans l'Église jusqu'à la fin de l'histoire et jusqu'au jugement du Seigneur, puisque ici-bas les hommes meurent en laissant la place à d'autres hommes, qui naissent ¹¹¹).

I.14. Enfin, dans le cadre des textes monastiques, nous avons déjà lu la nouvelle Lettre XX qui parlait à Fabiola du très mauvais pasteur Antoninus. Moine-lecteur de vingt ans ou un peu plus, il était devenu évêque de Fussala, mais se conduisait dans cette fonction comme un tyran rapace ¹¹²).

Retenons surtout ceci : le bon pasteur paît les brebis non pas comme siennes, mais comme des brebis de Jésus Christ. Puis, que les fidèles doivent être les « imitateurs » de leurs pasteurs, mais à condition que les pasteurs soient les « imitateurs » du Pasteur-Serviteur qui est venu obéir et secourir : la Vie est descendue pour être tuée ; le Pain pour avoir faim ; la Voie pour se fatiguer sur la route ; la Fontaine pour avoir soif. Enfin : courage, car des pasteurs dont la seule pensée est Dieu, il y en aura, on en trouvera ; d'ailleurs, ils ne manquent pas, et ils ne manqueront pas.

*

* *

J. Dans Ezéchiel 34, 1-2 nous avons lu des choses terrifiantes adressées par le Dieu d'Israël aux mauvais pasteurs : «... ainsi parle le

¹¹¹) Ep. CCVIII, 2: Unde te admoneo, ne grauius perturberis his scandalis, quae ideo uentura praedicta sunt, ut, quando uenirent, reminisceremur esse praedicta et non eis ualde commouere... Qui sunt ipsi homines, nisi de quibus dicit apostolus: sua quaerentes, non quae Iesu Christi? Alii sunt ergo, qui propterea tenent pastorales cathedras, ut Christi gregibus consulant; alii uero, qui propterea in eis sedent, ut suis honoribus temporalibus et commodis saecularibus gaudeant. Ista duo genera pastorum aliis morientibus aliis nascentibus in ipsa catholica necesse est usque ad finem saeculi et usque ad domini iudicium perseuerent. — PL 33, c. 950-951; CSEL 57, p. 343.

¹¹²) Voir notes 20-23.

Seigneur Dieu. Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Les pasteurs ne doivent-ils pas paître le troupeau? Vous vous êtes nourris de lait, vous vous êtes vêtus de laine, vous avez sacrifié les brebis les plus grasses, mais vous n'avez pas fait paître le troupeau. Vous n'avez pas fortifié les brebis chétives, soigné celle qui était malade, pansé celle qui était blessée. Vous n'avez pas ramené celle qui s'égarait, cherché celle qui était perdue. Mais vous les avez régies avec violence et dureté».

Augustin a appliqué ces paroles aux mauvais pasteurs de l'Église. Ce sont leurs propres avantages qu'ils cherchent, non pas le salut de ceux dont ils ont la charge. Mais cela ne veut pas dire que les fidèles de leurs Églises seraient sans pasteur. C'est ce qu'Augustin va mettre en évidence dans la présente partie de cette recherche.

J.1. Nombreux sont les ministres de l'Évangile qui, mauvais serviteurs, le sont pour eux-mêmes, étant donné qu'ils *cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*. Que veut dire: être ministre (de l'Évangile) pour le Christ? C'est *chercher les «choses» du Christ*. Il reste que, lorsque des mauvais annoncent l'Évangile et pour cela sont sanctionnés, les bons fidèles sont sauvés. Il a été dit, en effet: «Ce qu'ils disent, faites-le, ce qu'ils font, ne le faites pas». Ne crains donc rien quand tu entends l'Évangile prêché par un mauvais. Malheur à celui qui est ministre de l'Évangile pour lui-même, c'est-à-dire qui *cherche son propre avantage*. Quant à toi, prends l'Évangile comme la parole du Christ¹¹³). Cette évocation du Bon Pasteur se trouve dans l'*Enarratio* sur le Psaume 100. Elle est datée de 395 et serait donc relativement ancienne, un peu plus ancienne que la Règle de saint Augustin.

J.2. Dans le commentaire d'un autre Psaume Augustin cite, en l'appliquant aux mauvais pasteurs, une parole de Jésus d'après Jean 8, 35: «... l'esclave n'est pas toujours dans la maison», il y est un étranger. Mais malgré cela il opère lui-aussi quelque bien, sinon par ce qu'il fait, du moins par les paroles de Dieu qu'il prononce. Conséquence: quand *il cherche ses propres avantages*, il dit du moins des paroles qui sont celles du Christ¹¹⁴).

¹¹³) En. Ps. 100, 10: Multi enim ministrant Euangelium, sed sibi ministrant, quia sua quaerunt, non quae Iesu Christi. Quid est, Christo ministrare? Ea quae Christi sunt quaerere. Et quidem quando mali annuntiant Euangelium, alii saluantur, alii puniuntur. Dictum est enim: Quae dicunt, facite; quae faciunt, facere nolite. Non timeas ergo quando a malo audis Euangelium. Vae illi qui sibi ministrat, id est, qui sua ibi quaerit; tu, Christi accipe. — PL 37, c. 1291; CCL 39, p. 1415.

¹¹⁴) En. Ps. 51, 12: ... seruus non manet in domo in aeternum. Operatur et iste

J.3. En commentant le Psaume 115 Augustin combine plusieurs textes de saint Paul. Il parle des pasteurs déloyaux et applique à eux ce que dit l'Apôtre: «*Ils cherchent tous leurs propres intérêts, sans servir la cause de Jésus Christ*». Il parle d'eux aussi en affirmant qu'ils prêchent la parole de Dieu, non pas sincèrement mais dans un esprit impur, c'est-à-dire non pas avec une intention de pure et saine charité. Cependant l'Apôtre ne les empêche pas d'annoncer le Christ¹¹⁵). N'a-t-il pas écrit en Philippiens 1, 18: «Après tout, ... le Christ est annoncé, et je m'en réjouis»?

J.4. Les textes suivants appartiennent à la polémique d'Augustin contre les Donatistes Parménien et Pétilien.

Parménien fut le successeur de Donat au siège épiscopal donatiste de Carthage. Son épiscopat commença aux alentours de 350. Il est l'auteur d'une défense en cinq livres de la position donatiste. Cet ouvrage est perdu. Parménien a écrit aussi une réfutation des opinions de Tyconius, Donatiste comme lui, mais qui préconisait, dans le domaine de l'exégèse, des vues très intéressantes qui ont fortement influencé Augustin¹¹⁶). Ce dernier, a écrit une réponse à la critique de Parménien concernant Tyconius. En 392, Primien prit la succession de Parménien comme évêque donatiste de Carthage.

Dans son ouvrage contre Parménien, Augustin souligne que l'Église d'ici-bas n'est pas encore une Église sans ride et sans tache et que, parmi ses pasteurs, il y en a qui *cherchent leurs propres avantages, sans vouloir servir la cause de Jésus Christ*; qui annoncent le Christ dans un esprit impur de jalousie et de rivalité. Mais l'apôtre a dit: «Après tout, d'une manière comme de l'autre, hypocrite ou sincère, le Christ est annoncé, et je m'en réjouis. Je persisterai même à m'en réjouir». L'apôtre demeure sans tache ni atteinte parmi eux, car, loin de s'accorder avec eux dans la recherche d'avantages personnels, il critique et blâme cette attitude, et il les aide, non pas à pécher, mais à faire que le Christ soit annoncé plus

aliquid boni, etsi non factis suis, saltem uerbis dei, ut in ecclesia quando sua quaerit, saltem quae Christi sunt dicat. — PL 36, c. 607; CCL 39, p. 631.

¹¹⁵) En. Ps. 115, 1: Inter quos (sc. infideles) etiam illi numerantur, de quibus dicit idem apostolus: Omnes sua quaerunt, non quae Iesu Christi; quos alio loco dicit non ex ueritate, sed ex occasione praedicare uerbum dei, non caste, id est, non ex animo purae et sinceræ caritatis ... Quos tamen Christum annuntiare (apostolus) permittit. — PL 37, c. 1491; CCL 40, p. 1652-1653.

¹¹⁶) Voir pourtant A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. I. Afrique (303-533)*, Paris, 1982, p. 1122-1127.

largement, et que ceux qui écoutent et font en viennent par ceux qui disent mais ne font pas, à croire au Christ, à espérer dans le Christ, à aimer le Christ¹¹⁷).

J.5. Pétilien fut également un évêque donatiste. Il a rédigé des écrits en faveur du donatisme et contre l'Église catholique, avec des attaques personnelles contre Augustin. Augustin y a répondu dans un ouvrage daté de 401-405. Nous allons en lire quelques extraits, tous centrés autour de la pensée de saint Paul: «pourvu que le Christ soit annoncé».

Quant à ceux d'abord qui annoncent l'Évangile d'une façon impure, saint Paul les laisse libres de l'annoncer et il se réjouit à ce propos. Car ils avaient beau l'annoncer impurement, *par intérêt personnel et non pour la cause de Jésus Christ*, ce qu'ils proclamaient était cependant pur¹¹⁸).

J.6. Recevoir le baptême du Christ, ce n'est pas recevoir le baptême d'un mort, et s'il arrive que des ministres de l'Évangile, ouvriers hypocrites, *cherchant leurs intérêts personnels et non pas ceux de Jésus Christ*, annoncent l'Évangile d'une façon impure et prêchant le Christ dans un esprit de jalousie et de rivalité, méritent le nom de «morts» à cause de leurs iniquités, même dans ce cas le sacrement du Dieu vivant ne meurt pas, fût-il donné par une main de «mort»¹¹⁹).

J.7. Si l'intendant de la parole et du sacrement est bon, il est l'associé de l'Évangile; s'il est mauvais, il ne laisse pas d'en être l'intendant. Car s'il est bon, il agit de plein gré; s'il est mauvais, c'est-à-dire s'il est quelqu'un qui cherche *ses propres intérêts et non ceux de Jésus*

¹¹⁷) C. ep. Parm. II, 18 (37): ... in ecclesia dei, ubi sunt et illi qui sua quaerunt, non quae Iesu Christi, qui per inuidiam et contentionem Christum annuntiant non caste, (apostolus) ... dicit: Siue per occasionem, siue per ueritatem Christus annuntietur; et in hoc gaudeo, sed et gaudebo, inpollutus inter eos atque integer permanet, quia non eis ad sua quaerenda consentit, cum hoc culpet atque arguat, nec eos ad peccandum, sed ad hoc adiuuat, unde Christus latius praedicetur et ab eis qui audiunt et faciunt per eos qui quod dicunt non faciunt Christo credatur, in Christo speretur, Christus diligatur. — PL 43, c. 78-79; CSEL 51, p. 92.

¹¹⁸) C. litt. Pet. II, 5 (11): Qui ... etiam non caste annuntiantes Euangelium annuntiare permittit et in hoc gaudet, quia, etsi non caste annuntiabant sua quaerentes, non quae Iesu Christi, castum tamen erat quod annuntiabant. — PL 43, c. 260-261; CSEL 52, p. 25.

¹¹⁹) C. litt. Pet. II, 7 (15): ... cuius (sc. Christi) baptismo qui baptizatur, non a mortuo baptizatur, et si forte ministri, operarii dolosi, sua quaerentes, non quae Iesu Christi, et Euangelium non caste annuntiantes et Christum per contentionem et inuidiam praedicantes, propter iniquitates suas mortui sunt appellandi, sacramentum tamen dei uiui nec in mortuo moritur. — PL 43, c. 262; CSEL 52, p. 28.

Christ, il agit de mauvais gré, pour obtenir ce qu'il recherche en vérité ... Est-ce que l'apôtre a dit: «Si je le fais malgré moi, je ne serai pas dispensateur (de l'Évangile)»? Il avait engendré les fidèles non par lui-même mais par l'Évangile. Quand même il eût cherché *ses intérêts et non ceux de Jésus Christ* et qu'il eût agi de mauvais gré, sans mériter de récompense, il n'en aurait pas moins dispensé les trésors du Seigneur et, fût-il mauvais, il ne les aurait pas rendus mauvais ni inutiles à ceux qui les recevraient comme il faut¹²⁰).

J.8. A propos des bons pasteurs nous avons déjà rencontré, dans un texte sur Marie Madeleine, ces fidèles qui ont eu le bonheur d'être baptisés par un bon pasteur, de la trempe d'un saint Paul. Mais tous n'ont pas cette chance. Admettons que quelqu'un soit baptisé par un ministre qui cherche *ses propres intérêts et non pas ceux de Jésus Christ*. Que ce baptisé soit alors attentif à ces paroles du Seigneur: «Faites ce qu'ils vous disent, ne faites pas ce qu'ils font». Qu'il soit sans crainte dans le Seigneur même qui parle ainsi, soit qu'il tombe sur un bon messager de l'Évangile, soit sur un spécimen de ces hommes qui parlent mieux qu'ils ne le sont. Car c'est de la bouche de ce même Seigneur que Marie Madeleine entend cette assurance: «Femme, va: c'est ta foi qui t'a sauvée»¹²¹).

Même si certains ministres de l'Évangile sont des «morts» à cause de leurs péchés, Dieu est vivant et le sacrement du baptême qu'ils donnent n'en «meurt» pas. Ils dispensent les biens du Seigneur et ne sont pas capables de les rendre mauvais. Ils ne deviennent pas inutiles à ceux qui les reçoivent, à condition que ceux-ci les reçoivent dans les dispositions voulues, avec foi. Il va sans dire que ces pensées d'Augustin ont été d'une grande importance pour l'établissement de la théologie du baptême.

*

* *

¹²⁰) C. litt. Pet. III, 55 (67): Minister ..., id est dispensator uerbi et sacramenti euangelici, si bonus est, consocius fit Euangelii, si autem malus est, non ideo dispensator non est Euangelii. Si enim bonus est, uolens hoc facit, si autem malus, hoc est sua quaerens, non quae Iesu Christi, inuitus hoc facit, propter alia quae requirit ... Numquid (Paulus) dicit: «Si inuitus facio, dispensator non ero»? ... Genuerat itaque illos non per se, sed per Euangelium. Qui etiamsi sua quaereret, non quae Iesu Christi, et inuitus hoc faceret sine sua mercede, tamen pecuniam dominicam dispensaret, quam licet malus non malam nec inutilem bene accipientibus faceret. — PL 43, c. 384-385; CSEL 52, p. 221-222.

¹²¹) S. 99, 13: Baptizata est autem ab alio aliquo sua quaerente, non quae Iesu Christi: audiat a domino: Quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite. Secura sit et in illo, siue in bonam euangelistam incurrat, siue in eum qui quod dicit non facit. A domino enim secura audit: Vade, mulier; fides tua te saluam fecit. — PL 38, c. 602.

K. Nous avons déjà parlé d'un certain Honoratus, membre de la communauté de Thagaste et envoyé par son évêque Alypius à Thiave comme «curé» de cette «paroisse». Étant membre d'une communauté monastique il n'avait aucune possession personnelle, mais les fidèles de Thiave, Catholiques de fraîche date — ils avaient été Donatistes —, voulaient que Honoratus arrive chez eux «avec son argent». Comme nous l'avons vu, cet événement, désagréable pour Alypius, mais aussi pour Augustin qui n'avait pas oublié ses liens avec la communauté de Thagaste, a abouti à une plus grande clarté juridique et à un pas important vers des vœux publics et dûment enregistrés¹²²). Or c'est peut-être au même Honoratus que la Lettre CCXXVIII a été adressée. Dans ce cas, le prêtre Honoratus de Thiave serait devenu évêque de ce lieu. Possidius a copié cette Lettre intégralement dans sa Vie de saint Augustin¹²³). Il faut dire que le sujet de la Lettre était de la plus grande actualité à l'époque où cette biographie fut rédigée, c'est-à-dire peu de temps après la mort d'Augustin, décédé précisément pendant le siège d'Hippone par les envahisseurs vandales. La Lettre pose en effet la question de savoir si les ministres du Christ ont le droit de prendre la fuite à l'approche d'un persécuteur. Vous voyez bien maintenant, Honoratus, ce que vous ne voyiez pas en m'écrivant, d'après vos propres paroles, à savoir tout le bien que les fidèles rencontrent lorsqu'au milieu de leurs malheurs les ministres du Christ se trouvent présents. Vous voyez aussi tout le mal que leur absence effectue, quand *ils cherchent leur propre convenance et non les intérêts de Jésus Christ*, et n'ont pas cette charité dont il est dit qu'elle *ne cherche pas ses propres intérêts*, et n'imitent pas l'exemple de saint Paul qui a dit : «*Je ne cherche pas ce qui m'est utile, mais ce qui est utile au grand nombre, afin qu'ils soient sauvés*». Saint Paul ne se serait pas dérobé aux menaces du prince persécuteur, s'il n'avait pas voulu se conserver pour d'autres à qui sa vie était nécessaire. C'est pourquoi il dit dans la Lettre aux Philippiens 1, 23-24 : «*Je me sens pris dans cette alternative : d'une part, j'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, ce qui serait, et de beaucoup, bien préférable ; mais de l'autre, demeurer dans la chair est plus urgent pour votre bien*»¹²⁴).

¹²²) Voir notes 16 et 17.

¹²³) Vita s. Aug., c. 30. — PL 32, c. 59-63 ; éd. Pellegrino, p. 158-189.

¹²⁴) Ep. CCXXVIII, 9 : Certe iam uides, quod te scripseras non uidere, quantum boni consequantur populi christiani, si in praesentibus malis non eis desit praesentia ministrorum Christi. Quorum uides etiam quantum obsit absentia, dum sua quaerunt, non quae Iesu Christi, nec habent illam, de qua dictum est : non quaerit quae sua sunt, nec

Augustin est donc d'avis que, en ligne générale, les pasteurs doivent rester au milieu de leur troupeau même dans les circonstances les plus pénibles. Mais il reste que la sollicitude pour l'Église peut permettre à tel pasteur de se conserver pour d'autres fidèles dont il aurait également la charge. Il faut savoir gré à Honoratus d'avoir présenté son problème à Augustin, car c'est grâce à cela que nous disposons d'une Lettre où celui-ci s'exprime sur une question qui est parfois de la plus grande actualité. Soulignons que le cas où l'évêque seul est menacé n'est pas évoqué ici.

*

* *

L. Plusieurs parmi les textes concernant l'attitude personnelle de saint Paul touchaient déjà au sujet dont nous allons parler maintenant : l'égoïsme et ses rapports avec les divisions dans l'Église.

L.1. La Lettre LXXXVII disait que saint Paul avait eu à vivre avec des gens qui cherchaient leurs propres intérêts et non ceux de Jésus Christ. Or, il a su les supporter. Lors de la dernière grande persécution romaine, certains Chrétiens, craignant la mort, ont brûlé de l'encens devant les idoles et livré aux païens les saintes Écritures. Cela est vrai. Ces gens-là *cherchaient leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*. Mais — contrairement à ce que les Donatistes ont fait — cela n'était pas une raison pour instaurer un schisme. Saint Paul, tout en étant sévère, fut plus tolérant¹²⁵).

L.2. Nous n'avons pas encore souligné que la Lettre CCVIII¹²⁶) employait textuellement le terme de «schisme». Saint Paul avait «engendré» des Chrétiens par l'Évangile. Ils ne lui appartenaient pas. Il jugeait

imitantur eum qui dixit: Non quaerens, quod mihi utile est, sed quod multis, ut salui fiant. Qui etiam persecutoris principis illius insidias non fugisset, nisi se aliis, quibus necessarius erat, seruare uoluisset, propter quod ait: Compellor autem ex duobus concupiscentiam habens dissolui et esse cum Christo, multo magis optimum, manere in carne necessarium propter uos. — PL 33, c. 1017; CSEL 57, p. 491-492.

¹²⁵) Ep. LXXXVII, 2: ... non est tacendum, etiam cognitos malos bonis non obesse in Ecclesia, si eos a communione prohibendi aut potestas desit, aut aliqua ratio conseruandae pacis impediatur ... Ex ea(dem) ratione etiam Paulus apostolus falsos fratres tolerat. Non enim de incognitis ait: Omnes enim sua quaerunt, non quae Iesu Christi, quos tamen secum fuisse manifestat. Ex quo autem genere sunt, qui uel turificare idolis, uel codices diuinos tradere quam mori maluerunt, nisi ex eorum qui sua quaerunt, non quae Iesu Christi? — PL 33, c. 297-298; CSEL 34, 2, p. 398-399.

¹²⁶) Voir notes 103 et 111.

schismatique de dire «Je suis à Paul». Dans l'Église, il s'agit de la cause de Jésus Christ, non pas de sa propre personne¹²⁷).

L.3. Le Traité 123 sur l'Évangile selon saint Jean va dans le même sens. Augustin y parle du ministère de saint Pierre. Il cite saint Paul qui se plaint de ceux qui *cherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*, puis il fait dire au Christ : Si tu m'aimes, Pierre, ne veuille pas te paître toi-même, mais pais mes brebis, non pas comme des brebis à toi, mais comme des brebis à moi ; c'est ma gloire que tu dois chercher en elles, non la tienne ; mon droit de propriété, non le tien ; mes bénéfices, non les tiens¹²⁸). L'allusion aux pasteurs schismatiques est évidente.

L.4. La fin du passage de la Lettre LV que nous avons déjà rencontré ailleurs¹²⁹), est d'un intérêt psychologique remarquable. L'Esprit-Saint, y lisons-nous, est envoyé pour inspirer aux hommes la charité et pour les détourner de *la recherche de leur propre personne*. A cause de leur attitude égocentrique, qui est le contraire de la charité — elle fait que l'on se centre pas sur soi-même —, ils portent un joug pénible et un fardeau qui leur pèse, et ne trouvent aucun repos pour leur âme. Et saint Augustin d'observer : cela explique pourquoi l'animosité des hérétiques est toujours agitée¹³⁰).

L.5. Maintenant nous allons retrouver la réfutation de la Lettre de l'évêque donatiste Pétilien. Augustin parle encore une fois, dans ce passage, de cette modeste tolérance qui manquait tant aux adeptes de l'«Église pure et parfaite». Au beau milieu des faux frères — loups au bercaïl —, qui *recherchent leurs propres intérêts, non ceux de Jésus Christ*, la plus belle palme à gagner par la tolérance, la voici : c'est de ne pas

¹²⁷) Ep. CCVIII, 5: Et quia non sua quaerebat, sed quae Iesu Christi, quamvis ad imitationem suam, quos per Euangelium genuerat hortatur, tamen grauitè corripit eos, qui per apostolorum nomina schismata fecerunt, et obiurgat illos, qui dicebant: «Ego sum Pauli». — PL 33, c. 952; CSEL 57, p. 345.

¹²⁸) Io. eu. tr. 123, 5: Contra hos ergo uigilat totiens inculcata ista uox Christi, quos apostolus gemit sua quaerere, non quae Iesu Christi ... Si me diligis, non te pascere cogita, sed oues meas, sicut meas pasce, non sicut tuas; gloriam meam in eis quaere, non tuam; dominium meum, non tuum; lucra mea, non tua. — PL 35, c. 1967; CCL 36, p. 678.

¹²⁹) Voir note 43.

¹³⁰) Ep. LV, 29: ... interpositis quinquaginta diebus datur ad caritatem spiritus sanctus ... contrarius hominibus sua quaerentibus et ideo iugum asperum et sarcinam grauem portantibus nec inuenientibus requiem animabus suis, quia caritas non quaerit, quae sua sunt. Ideo animositas haereticorum semper inquieta est. — PL 33, c. 219; CSEL 34. 2, p. 203.

troubler la charité de ceux qui précisément *servent la cause de Jésus Christ sans chercher leurs propres avantages*, et cela en s'abstenant de toute dissension tumultueuse et téméraire, autrement dit sans rompre le filet du Seigneur qui rassemble dans l'unité toute sorte de poissons, jusqu'à ce que le filet soit amené au rivage, à la fin de l'histoire — sans le rompre orgueilleusement, par une querelle abominable, se croyant quelque chose, alors qu'on n'est rien —. C'est ainsi qu'on se trompe soi-même: on veut qu'une opinion, personnelle, ou venant d'autres personnes de la même coterie, soit une base suffisante pour effectuer une dissidence parmi des Chrétiens. Et quelle opinion? On affirme qu'on connaît, avec toute la certitude nécessaire, certains comme mauvais et indignes des sacrements de la religion chrétienne. Pourtant, quelles que soient les prétentions de ces querelleurs dans le domaine du savoir, ils n'arrivent pas à en convaincre l'Église universelle qui est répandue dans tous les peuples, comme cela a été prédit ¹³¹).

L.6. Le Seigneur lui-même a toléré Judas, tout hypocrite qu'il fût; ce voleur, qui allait le vendre, il le laisse participer, avec l'innocent ensemble de ses disciples, à la Cène — le texte dit plus précisément: à ce prix de notre rédemption que les Chrétiens baptisés connaissent —; les apôtres tolèrent de faux apôtres et Paul, *qui ne cherche pas ses propres intérêts, mais ceux de Jésus Christ*, fréquente avec une tolérance très remarquable des gens *qui cherchent ce qui leur est avantageux, sans se mettre au service de la cause de Jésus Christ* ¹³²).

Ces paroles se trouvent dans la Lettre XLIII d'Augustin, adressée à un certain Glorius. Celui-ci étant Donatiste, nous avons rangé ce passage

¹³¹) C. litt. Pet. III, 3 (4): Maxima ... palma tolerantiae est inter subintroductos falsos fratres sua quaerentes, non quae Iesu Christi, dilectionem non sua quaerentium, sed quae Iesu Christi, nulla turbulenta et temeraria dissensione turbare nec unitatem sagenae dominicae ex omni piscium genere congregantis, dum ad litus, id est ad finem saeculi ducitur, superbe nefaria contentione disrumpere, cum se putat quisque aliquid esse dum nihil sit, atque ita se ipsum seducit et sufficere uult ad populorum christianorum separationem suum uel suorum iudicium, qui malos quosdam communione sacramentorum christianae religionis indignos se apertissime nosse dicunt, de quibus tamen quidquid nosse se dicunt uniuersae Ecclesiae quae per omnes gentes sicut est praedicta diffunditur, persuadere non possunt. — PL 43, p. 349-350; CSEL 52, p. 165. — Voir note 118.

¹³²) Ep. XLIII, 23: Tolerat ipse dominus Iudam diabolum, furem et uenditorem suum sinit accipere inter innocentes discipulos quod fideles nouerunt pretium nostrum; tolerant apostoli pseudoapostolos et, inter sua quaerentes, non quae Iesu Christi, Paulus non sua quaerens, sed quae Iesu Christi, cum gloriosissima tolerantia conuersatur ... — PL 33, c. 171; CSEL 34. 2, p. 105-106.

ici, mais nous aurions bien pu en faire mention dans la catégorie des textes concernant l'attitude personnelle de saint Paul¹³³).

Cette Lettre à Glorius pourrait bien être à peu près contemporaine à la Règle de saint Augustin¹³⁴).

Donc, en un mot: pas de séparation, ni en vertu d'accusations vraies, ni surtout en raison d'accusations sans fondement. Tout cela est de la recherche orgueilleuse de soi-même. Ce qu'il faut est une humble et charitable tolérance. Qu'on suive l'exemple des apôtres, de saint Paul, et en fin de compte de Jésus Christ en personne.

*

* *

M. Augustin a toujours été très sensible aux dangers que représentaient pour tout le monde, et peut-être particulièrement pour lui-même, les compliments humains. Ils sont si souvent faux et hypocrites, ou s'ils sont vrais, ils concernent si souvent des qualités ou des performances que les hommes doivent si peu à eux-mêmes. C'est Dieu qui devrait être loué.

M.1. Voici ce qu'Augustin en dit dans un ouvrage qui date encore du temps de son sacerdoce, son *Commentaire de l'Épître aux Galates*: Celui qui plaît aux hommes sans chercher de leur part sa propre gloire, mais celle de Dieu, dans l'intérêt de leur salut, ne plaît plus aux hommes, mais à Dieu, ou du moins, quand il plaît à la fois à Dieu et aux hommes, il ne plaît pas aux hommes d'une façon absolue. Car autre chose est plaire aux hommes, autre chose plaire à Dieu et aux hommes. Jésus Christ commande à ses serviteurs d'apprendre de lui à être doux et humbles de cœur, ce que l'on ne peut réaliser d'aucune façon, si l'on cherche à plaire aux hommes pour soi-même, c'est-à-dire pour sa propre gloire, comme en vue d'une chose privée et personnelle. Qu'on ne soit pas surpris de ce que saint Paul dit dans la Première aux Corinthiens 10, 33: «*Comme moi-aussi je m'efforce de plaire à tous en tout ...*», car il ajoute: «*... ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés*». Or on ne peut être utile au salut de quelqu'un si l'on lui plaît pour soi-même. On ne plaît pas utilement si l'on ne plaît pas pour la cause de Dieu, ce qui veut dire pour que Dieu plaise et soit glorifié lorsque les hommes considèrent dans un homme les dons de Dieu, ou lorsqu'ils reçoivent par le ministère d'un homme, comme tels, des dons de

¹³³) Voir notes 36-42.

¹³⁴) Elle a été datée de 396/397 par A. GOLDBACHER. Voir CSEL 58, p. 16.

Dieu. Mais quand un homme plaît de cette manière, ce n'est plus l'homme qui plaît, mais Dieu. Les deux choses peuvent donc être dites justement : ét «je cherche à plaire», ét «je ne cherche pas à plaire». Car en présence de quelqu'un qui pense bien et qui frappe respectueusement (à la porte) pour obtenir la compréhension de ces paroles, elles seront toutes deux claires et aucune contradiction entre elles n'en repoussera la pénétration¹³⁵).

M.2. Le Commentaire du Psaume 121 pose le même problème : saint Paul, veut-il plaire aux hommes ? Et la solution se trouve de nouveau dans le fait que, de toutes façons, *il ne cherche pas ses propres intérêts*. Il a dit : «*Je m'efforce de plaire en tout à tous*». Que devient donc, Paul, ce que tu dis ailleurs : «Si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas serviteur du Christ». Mais l'apôtre ne veut pas que l'on plaise pour soi-même et non pas en vue de la charité (l'amour de Dieu et des hommes). Celui qui cherche sa propre gloriole ne cherche pas le salut d'autrui. Après avoir dit : «Comme moi-aussi je m'efforce de plaire à tous en tout», il ajoute en effet : «... *ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés*»¹³⁶).

M.3. A l'adresse des veuves chrétiennes, l'évêque d'Hippone insiste sur le bien qu'elles peuvent faire dans la communion ecclésiale. Si quelqu'un garde sa vie pure de toute conduite scandaleuse et criminelle, il se fait du bien à lui-même, alors que tel autre qui, de plus, garde sa bonne renommée, exerce la miséricorde aussi à l'égard d'autrui. Notre vie à nous est importante pour nous, votre renommée est importante pour les autres. Et assurément, ce que nous procurons charitablement aux autres

¹³⁵) Gal. exp. 5: Qui ... placet hominibus, non ab ipsis suam gloriam quaerens, sed dei, ut salui fiant, non iam hominibus, sed deo placet, aut certe iam cum et deo placet simul et hominibus, non utique hominibus placet. Aliud est enim placere hominibus, aliud et deo et hominibus ... Iubet (Christus) seruis suis, ut discant ab ipso mites esse et humiles corde, quod nullo modo potest, qui propter seipsum, id est propter suam quasi priuatam et propriam gloriam placere hominibus quaerit ... Non ergo moueat quod (Paulus) alibi dixit: Sicut et ego omnibus per omnia placeo, addidit enim: Non quaerens, quod mihi prodest, sed quod multis, ut salui fiant. Nulli autem prodest, ut saluus fiat, si homo ei propter seipsum placeat, qui non placet utiliter, nisi cum propter deum placet, id est ut deus placeat et glorificetur, cum dona eius attenduntur in homine aut per ministerium hominis accipiuntur, cum autem sic homo placet, non iam homo sed deus placet. Utrumque ergo recte dici potest: et ego placeo, et non ego placeo. Si enim adsit bonus intellectus piusque pulsator, patebit utrumque et nulla inter se repugnantia repellat intransigentem. — PL 35, c. 2109; CSEL 84, p. 60-61.

¹³⁶) En. Ps. 121, 12. Voir note 40.

pour leur salut, cela tourne également et par surcroît à notre propre avantage. Pour cette raison d'apôtre dit: «*Plaisez à tous en tout, comme moi-aussi je m'efforce de plaire à tous en tout, ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés*». De ces deux biens, à savoir la vie bonne et la renommée bonne, ou plus brièvement la vertu et la louange, saint Paul s'attachait très sagement à l'un pour lui-même et, très charitablement, il avait soin de l'autre en vue d'autrui. Au demeurant, mêmes les plus minutieuses précautions humaines ne peuvent écarter de façon absolue les soupçons même les plus malveillants: là où nous aurons fait, dans notre estimation, tout le bien qui est en notre pouvoir, si quelques-uns cherchent à salir notre réputation — qu'ils inventent le mal, ou qu'ils croient le mal qu'on dit —, trouvons alors, malgré cela, de la consolation dans notre bonne conscience, voire gardons notre joie, assurés que notre récompense est grande dans le ciel, alors même que les hommes disent beaucoup de mal de nous, qui vivons cependant en bonne relation avec Dieu et dans la justice¹³⁷).

M.4. Mais dans une Lettre à son ami et collègue Alypius, Lettre que nous lirons à un autre endroit dans cet article, Augustin souligne que dans certains cas, où le bien public est en cause, la seule bonne conscience ne suffit pas et qu'il faut alors justifier les faits incriminés¹³⁸).

¹³⁷) B. uid. 22 (27): ... quisquis a criminibus flagitiorum atque facinorum uitam suam custodit, sibi bene facit; quisquis autem etiam famam, et in alios misericors est. Nobis enim necessaria est uita nostra, aliis fama uestra. Et utique etiam quod aliis ministramus misericorditer ad salutem, ad nostra quoque redundat utilitatem. Unde ... apostolus ...: Placete omnibus per omnia, sicut et ego omnibus per omnia placeo, non quaerens quod mihi utile est sed quod multis, ut salui fiant ...; ... illorum duorum, id est bonae uitae et bonae famae uel, quod breuius dicitur, uirtutis et laudis, unum propter se ipsum sapientissime retinebat, alterum propter alios misericordissime prouidebat. Sed quoniam quantalibet humana cautela suspiciones maleuolentissimas non potest omni ex parte uitare, ubi pro existimatione nostra quidquid recte possumus fecerimus, si aliqui de nobis uel mala fingendo uel mala credendo famam nostram decolorare conantur, adsit conscientiae solacium planeque etiam gaudium, quod merces nostra magna est in caelis, etiam cum dicunt homines multa mala de nobis, pie tamen iusteque uiuentibus. — PL 40, c. 448-449; CSEL 41, p. 339-340.

¹³⁸) Ep. CXXV, 2: ... omnis haec inuidia non nisi in clericos aestuat maximeque in episcopos, quorum uidetur praeminere dominatus, qui uti fruique rebus ecclesiae tamquam possessores et domini existimantur. Ad istam cupiditatem tam noxiam atque mortiferam, si fieri potest, meus Alypi, non aedificentur per nos infirmi. Recordare, quid locuti fuerimus, antequam ista temptatio, quae plus ad hoc cogit, accideret. Ex hoc potius conferendo adiuuante domino prouidere conemur nec nobis sufficiat nostra conscientia, quia non talis causa est, ubi debeat sola sufficere. Si enim serui dei non reprobi sumus, si aliquid uiget in nobis illius igniculi, quo caritas non quaerit quae sua sunt, prouidere utique debemus bona non solum coram deo sed etiam coram hominibus, ne tranquillam aquam bibentes in

M.5. Voici maintenant le dernier texte dans ce domaine, la Lettre CCXXXI, adressée au «comte» Darius. C'est dans cette Lettre qu'Augustin a donné le bref et intéressant aperçu du contenu de ses *Confessions* que l'on trouve souvent à la tête des éditions critiques de cette œuvre. Darius venait d'être envoyé en Afrique pour y restaurer la paix intérieure. Augustin lui avait envoyé une Lettre d'accueil, et Darius avait écrit une réponse pleine de vénération pour le vieil Augustin. Citant Ennius qui disait que tous les mortels désirent être loués, Augustin envoie à Darius ses *Confessions* — pour se faire connaître — avec d'autres écrits. Mais il souligne que les louanges sont plus profitables à ceux qui les formulent qu'à ceux qui les reçoivent. Car ces derniers doivent se contenter d'être estimables. Mais ceux à qui il importe de suivre l'exemple des bons, doivent être félicités des louanges qu'ils adressent aux bons, parce qu'ils prouvent que les bons qu'ils louent avec sincérité leur plaisent. C'est cela que l'apôtre veut nous faire comprendre quand il dit : *«Si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas serviteur du Christ»*, tout en disant lui-même ailleurs : *«Plaisez donc à tous en toutes choses, comme moi-même je m'efforce à plaire à tous en toutes choses ...»*, mais en ajoutant dans quelle intention il le disait : *«... ne cherchant pas mon propre intérêt, mais celui du grand nombre, afin qu'ils soient sauvés»*. Voilà ce que saint Paul cherchait dans les louanges humaines¹³⁹).

Il n'est peut-être pas exclu que le comte Darius ait du relire deux ou trois fois cette Lettre afin de se frayer un chemin à travers ses méandres un peu subtils.

Mais la complication de la pensée de saint Augustin ici, n'est pas, ou n'est pas uniquement, l'effet d'une certaine préciosité de style. Le cœur de l'homme pécheur est si ténébreux qu'il lui est quasiment impossible de préciser où, dans ses motivations, l'amour exclusif de Dieu «commence», ou à quel moment précis il ne s'adore plus soi-même en adorant le Seigneur.

nostra conscientia pedibus incautis agere conuincamur, ut oues dominicae turbidam bibant. — PL 33, c. 475; CSEL 44, p. 4.

¹³⁹) Ep. CCXXXI, 4: Etenim cum laudantur boni, non laudatis sed laudantibus prodest. Nam illis, quantum ad ipsos adinet, quod boni sunt, sufficit; sed eis, quibus expedit imitari bonos, gratulandum est, cum ab eis laudantur boni, quoniam sic indicant eos sibi placere, quos ueraciter laudant. Dicit ergo apostolus quodam loco: Si hominibus placerem, Christi seruus non essem, et idem dicit alio loco: Placete omnibus per omnia, sicut et ego omnibus per omnia placeo, sed adiungens causam: Non quaerens, quod mihi utile est, sed quod multis, ut salui fiant. Ecce, quod quaerebat in laude hominum ... — PL 33, c. 1024; CSEL 57, p. 506.

N. Nous terminons cette enquête par la lecture de quatre textes d'Augustin où le rappel de l'un ou de l'autre de nos textes scripturaires a une résonnance personnelle et qui ont pour cette raison un intérêt particulier.

N.1. Il s'agit en premier lieu de la Lettre qu'il a envoyée à son évêque Valerius à l'occasion de son ordination sacerdotale. Contre toute attente, contrairement aussi à ce qu'il aurait désiré, le converti Augustin avait accédé au sacerdoce. Je pense qu'on n'a pas besoin de décrire les circonstances de cet événement. A ce moment Augustin se rendait bien compte d'une grave lacune dans sa formation et il demandait à Valerius de lui laisser encore un peu de temps libre, pour qu'il puisse rattraper son retard. Une opinion tenace veut qu'aux yeux d'Augustin lui-même, ce retard concernait ses connaissances bibliques en général. Mais une lecture attentive de la Lettre XXI nous apprend qu'Augustin pensait à autre chose. Il écrit ceci: en prenant connaissance du désir de son prêtre d'avoir encore un peu de temps libre, Valerius dirait peut-être: «Je voudrais bien savoir ce qui manque à votre instruction». Augustin, lui, estime que les choses qui lui manquent sont si nombreuses, qu'il pourrait plus facilement énumérer celles qu'il a déjà que celles qu'il n'a pas encore. Il voudrait donc que Valerius patiente encore un peu; qu'il donne à Augustin l'occasion d'étudier l'Écriture Sainte. Mais pour quoi faire? Augustin fait une distinction qui n'a pas été suffisamment remarquée. Son retard en connaissances bibliques, dit-il, ne concerne pas les grandes lignes de la révélation chrétienne. Il ose affirmer en effet qu'il est bien au courant de ce qui concerne le salut et qu'il s'y attache avec une foi totale. Mais d'autre part, en tant que prêtre, il allait assumer une fonction publique et sociale. Il voudrait donc apprendre, en lisant la Bible, comment il devait mettre sa conviction croyante au service du salut des autres. Il pensait trouver dans les Ecritures d'utiles conseils à cet égard, et il aimerait disposer du temps nécessaire pour les découvrir, en demandant, en cherchant et en frappant, c'est-à-dire en priant, en lisant et en pleurant. Ce qu'il désirait trouver dans la Bible n'était donc pas une meilleure connaissance générale de la révélation chrétienne, mais d'utiles conseils pratiques pour le gouvernement des fidèles, «*sans rechercher son profit personnel, mais celui du grand nombre, pour qu'ils soient sauvés*»¹⁴⁰). N'est-il pas intéressant de voir résumé ce qu'Augustin pensait

¹⁴⁰) Ep. XXI, 4: Sed dicit fortasse sanctitas tua: uellem scire, quid desit instructioni tuae. Tam multa autem sunt, ut facilius possim enumerare, quae habeam, quam quae habere desidero. Auderem enim dicere scire me et plena fide retinere, quid pertineat ad

aller trouver dans la Bible, par la citation de la Première aux Corinthiens 10, 33, soit l'une des paroles pauliniennes qui ont guidé la présente recherche? Autrement dit, les textes réunis dans cet article constituent le fruit de réflexions qu'Augustin a commencées à l'occasion de son ordination sacerdotale en 391. Pour ceux qui désirent mieux connaître saint Augustin comme personnalité religieuse, c'est une constatation de taille!

N.2. Le texte suivant se trouve dans les *Confessions*, à la fin du livre dixième.

Augustin vient de terminer l'examen de conscience qu'il a institué en fonction de la triple concupiscence dont parle saint Jean dans sa Première Épître en 2, 16. Ce passage s'étend de 30 (41) — sinon de 27 (38) — à 41 (66). La longue réflexion d'Augustin sur tout ce qui manquait au pauvre pécheur qu'il était, aurait pu le plonger dans le désespoir. Mais ce qui l'a empêché d'y sombrer fut sa foi en Jésus Christ, le vrai Médiateur entre Dieu et les hommes. Il disait au Seigneur: ... nombreuses et grandes sont les langueurs en moi, nombreuses et grandes, mais plus large est ton remède. Nous aurions pu croire que ton Verbe était bien loin de s'unir à l'homme, et désespérer de nous, s'il ne s'était fait chair et n'eût habité parmi nous¹⁴¹).

Bien sûr, il aurait pu s'adresser à d'autres «médiateurs», faux. Les néo-platoniciens, et spécialement Porphyre, ont voulu effectuer le retour de l'âme à Dieu par des pratiques magiques et aussi par l'intermédiaire d'esprits célestes. C'est pourquoi Augustin dit, immédiatement après son examen de conscience: Qui trouver pour me réconcilier avec toi? Devais-je faire la cour aux anges? Avec quelle prière? quels rites sacrés? Bien des gens qui s'efforçaient de revenir vers toi, et ne le pouvaient pas par eux-mêmes, ont tenté ces moyens¹⁴²). Ils te cherchaient en s'enflant la poitrine plutôt qu'en se la frappant. Ils ont attiré vers eux, par la

salutem nostram. Sed hoc ipsum, quo modo ministrem ad salutem aliorum non quaerens, quod mihi utile est, sed quod multis, ut salui fiant? Et sunt fortasse aliqua, immo non est dubitandum esse in sanctis libris conscripta consilia ... — PL 33, c. 89; CSEL 34. 1, p. 52.

¹⁴¹) Conf. X, 43 (69): Multi enim et magni sunt idem languores, multi sunt et magni; sed amplior est medicina tua. Potuimus putare uerbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis. — PL 32, c. 808; CCL 27, p. 193.

¹⁴²) Conf. X, 42 (67): Quem inuenirem, qui me reconciliaret tibi? Ambendum mihi fuit ad angelos? Qua prece? Quibus sacramentis? Multi conantes ad te redire neque per se ipsos ualentes, sicut audio, temptauerunt haec ... — PL 32, c. 807; CCL 27, p. 191.

ressemblance de leur cœur, ces complices et alliées de leur superbe que sont les puissances de l'air. Ils étaient des mortels et des pécheurs; mais toi, Seigneur, avec qui ils cherchaient à se réconcilier, mais orgueilleusement, tu es immortel et sans péché¹⁴³).

Augustin, lui, a mis sa confiance dans le vrai Médiateur, mortel avec les hommes, juste avec Dieu¹⁴⁴).

Mais cette confiance ne l'a pas empêché d'être très conscient des profondeurs de l'abîme où il se trouvait. Il le fait bien sentir par la façon dont il termine ce livre dixième des *Confessions*: il avait songé à quitter sa charge pastorale. Atterré par mes péchés, écrit-il, et par le bloc de ma misère, j'avais en mon cœur examiné et mûri le projet de fuir vers le désert, mais tu m'en as empêché. Tu m'as rassis. «*Le Christ, disais-tu, est mort pour tous, afin que ceux qui vivent, ne vivent plus pour eux, mais pour lui, qui, pour eux, est mort*». A présent, Seigneur, je décharge en toi mes alarmes, j'étudierai tes merveilles d'après ta Loi. Toi, tu sais mon incompetence et mon infirmité: enseigne-moi et guéris-moi. Celui-là, ton unique, en qui tous les trésors sont cachés de la sagesse et de la science, m'a racheté dans son sang. Trêve aux chicanes des superbes, quand, vouant mes pensées à Celui qui a payé ma rançon, je le mange et bois et distribue et quand de lui je désire, quoique pauvre, me rassasier au milieu des affamés rassasiés. Ah! ils louent le Seigneur, ceux qui le cherchent¹⁴⁵).

Ce passage est un véritable tissu de réminiscences scripturaires. Nous y trouvons le texte qui m'a invité à citer ce passage dans le cadre de la présente recherche, la Deuxième aux Corinthiens 5,15: «*Le Christ est*

¹⁴³) Conf. X, 42 (67): Elati enim te quaerebant doctrinae fastu exerentes potius quam tundentes pectora et adduxerunt sibi per similitudinem cordis sui conspirantes et socias superbiae suae potestates aeris huius ... Erant enim illi mortales et peccatores, tu autem, domine, cui reconciliari superbe quaerebant, immortalis et sine peccato. — PL 32, c. 807-808; CCL 27, p. 191-192.

¹⁴⁴) Conf. X, 42 (67): Mediator autem inter deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile deo, aliquid simile hominibus ... — PL 32, c. 808; CCL 27, p. 192.

¹⁴⁵) Conf. X, 43 (70): Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaueram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui uiuunt iam non sibi uiuant, sed ei qui pro ipsis mortuus est. Ecce, domine, iacto in te curam meam, ut uiuam, et considerabo mirabilia de lege tua. Tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam: doce me et sana me. Ille tuus unicus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, redemit me sanguine suo. Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur: et laudant dominum qui requirunt eum. — PL 32, c. 808-809; CCL 27, p. 193.

mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort pour eux». Mais la dernière édition critique des *Confessions* énumère encore une quinzaine d'autres passages scripturaires qui ont résonné dans le cœur d'Augustin lorsqu'il rédigeait ces lignes.

J'en retiendrai un seul, le Psaume 118, 22: «Trêve aux chicanes des superbes». On a voulu voir¹⁴⁶) dans cette citation une allusion aux critiques du Donatiste Pétilien à propos de la consécration épiscopale d'Augustin: celui-ci n'aurait pas dû devenir le «co-évêque» de Valerius du vivant de ce dernier; c'était contraire au droit. Le superbe par excellence serait ce Pétilien. Précisons que son nom ne figure nulle part dans les *Confessions*. N'est-il pas beaucoup plus simple de chercher l'identité de ces «superbes» dans le contexte immédiat de X, 43 (70)? Nous venons de lire que des hommes mortels et pécheurs cherchaient le retour de leur âme à Dieu par l'intermédiaire de ces complices et alliées de leur superbe qui sont les esprits mauvais, mais qu'Augustin, lui, ne connaissait d'autre Médiateur que le Maître de l'humilité? Il ne le reconnaît pas seulement, contre la superbe de Porphyre et de ses semblables, avec leurs prières et leurs rites, comme le vrai Médiateur, mais, après une crise, il a décidé de continuer à en être le serviteur sacerdotal et sacramentel, en mangeant et en buvant Celui qui a payé sa rançon, en le distribuant, désirant en être rassasié dans sa pauvreté au beau milieu de ceux qui ont faim et qui sont, eux-aussi, rassasiés¹⁴⁷).

Mais de quelle crise s'agit-il? Augustin évoque son projet de prendre la fuite précisément, nous l'avons vu, après une très longue réflexion sur le côté négatif de sa vie, dix ans après sa conversion. Ne serait-il pas tout simple de situer cette crise précisément à ce moment-là, à la fin de ce bilan accablant, comme l'a déjà fait le Père F. Cayré?¹⁴⁸) C'est alors qu'il se serait trouvé terrifié en pensant à ses péchés et accablé par sa misère, indigne de la charge qui lui avait été jadis imposée sans qu'il le désirât. Mais il s'est repris bientôt, parce qu'il ne voulait pas laisser parler ses propres sentiments, mais être au service de la cause du Christ, fort par la grâce du véritable Médiateur.

¹⁴⁶) Voir J. PINTARD, *Le sacerdoce selon saint Augustin*, Paris, (1960), p. 333-336.

¹⁴⁷) Conf. X, 43 (70): Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum et manduco et bibo et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur ... — PL 32, c. 809; CCL 27, p. 193.

¹⁴⁸) F. CAYRÉ, *Le Christ dans les Confessions*, L'Année théologique augustinienne XIII, 1953, (p. 232-259), p. 248-251.

N.3. Le troisième texte se trouve dans une Lettre d'Augustin adressée à Alypius, son ami de longue date, converti avec lui et baptisé en 387, maintenant son collègue dans l'épiscopat. Il s'agit de la Lettre CXXV laquelle a été datée de 411. Elle est en effet en rapport avec l'invasion de l'Italie par les Goths sous Alaric et la prise de Rome en 410. Pinianus, sa femme Melania «la Jeune» et sa belle-mère Albina avaient pris la fuite et s'étaient pour quelque temps installés à Thagaste, auprès d'Alypius (qui avait des relations personnelles avec l'aristocratie «italienne»). Lors d'une visite d'Albina, Melania et Pinianus à Hippone, les fidèles de cette ville voulaient que ce dernier devienne prêtre d'Hippone et Pinianus, qui refusait de céder à leurs exigences, a été forcé à promettre qu'il n'accepterait le sacerdoce dans aucune Église autre que celle d'Hippone. Sa belle-mère Albina ne manquait pas de souligner que les fidèles d'Hippone étaient dans cette affaire moins impressionnés par les vertus de son gendre que par les nombreux milliers de sesterces qu'ils le croyaient posséder.

Malheureusement il n'est pas possible de citer ici intégralement la longue Lettre qu'Augustin a écrite à Alypius sur cet incident, malheureusement, car elle est bien haute en couleur. Dans le cadre de la recherche que nous sommes en train de terminer, nous limiterons notre lecture à quelques lignes personnelles. Des événements de ce genre, dit Augustin, nourrissent de la haine anticléricale dont les évêques sont les principales victimes. Envieux, on les regarde surtout comme des puissants qui disposent à leur gré des biens matériels de leurs Églises, comme s'ils en étaient les possesseurs et les maîtres. Augustin et Alypius avaient précisément eu un entretien à ce propos, avant la regrettable affaire dont parle la Lettre. Maintenant il fallait qu'ils s'entendent entre eux, avec l'aide de Dieu, pour essayer de prendre de sages mesures pour l'avenir. Ils ne peuvent pas se contenter de leur bonne conscience! La nature de la cause présente — qui est du domaine public — exige quelque chose de plus. Puis Augustin développe sa pensée en s'inspirant de la Première aux Corinthiens 13, 5: Si nous sommes des serviteurs de Dieu recommandables, s'il se trouve au fond de nous un tout petit peu de cette flamme de la *charité qui ne cherche pas ses propres intérêts*, nous devons assurément nous appliquer à faire avec prévoyance ce qui est bien non seulement devant le regard de Dieu, mais aussi aux yeux des hommes, de peur que, dans notre âme et conscience, quand nous buvons à une source pure, on

properties the order established by Hippone... the body to the soul. Do you wish your... a... a... a...

ne nous accuse avec raison, si nous agissons sans précaution, de troubler par nos pieds l'eau où s'abreuvent les brebis du Seigneur¹⁴⁹).

N.4. Nous terminons cette partie de notre enquête en citant le Sermon 47, 12, Sermon que nous avons déjà rencontré dans un autre contexte. Saint Augustin y cite la Première Lettre aux Corinthiens 10, 33: «... moi, je m'efforce de plaire à tous en tout», et explique: Nous ne cherchons pas notre gloire, mais le salut des autres, pour que, si nous suivons le bon chemin, ils ne s'égarent pas en nous suivant, nous. Qu'ils soient nos imitateurs, si du moins nous le sommes du Christ ... Nous ne recherchons pas nos propres avantages quand nous désirons plaire aux hommes, mais nous voulons nous réjouir pour leur bien; nous nous réjouissons que ce qui est bon leur fasse plaisir; c'est pour leur propre profit, non pas pour notre considération personnelle¹⁵⁰).

Et c'est avec ces réflexions personnelles que nos lectures se terminent.

*

* *

O. «La charité ne cherche pas ses propres intérêts». Saint Augustin semble avoir placé son sacerdoce et son épiscopat sous le signe de cette «devise», appuyée par d'autres «sentences» de saint Paul du même genre et par un texte du Psautier. Il en a fait aussi le trait distinctif de tout bon Chrétien, pasteur ou simple fidèle, comme de toute la Cité de Dieu. Le pasteur Augustin qui parlait ainsi à soi-même et aux «troupeaux» ne différerait pas du moine Augustin qui voulut souligner l'importance essentielle de ce principe dans la vie quotidienne des «serviteurs-de-Dieu-dans-le-monastère».

LUC VERHEIJEN, O.S.A.

¹⁴⁹) Ep. CXXV, 2. Voir note 138.

¹⁵⁰) S. 47, 12. Voir note 95.

“Love your Neighbour as Yourself” (Matt. 22. 39)

Saint Augustine on the lineaments of the self to be loved

GENERAL OUTLINE

- I. Self-love as instinct, rebellion, or love for God?
 - A. Luther's campaign against self-love
 - B. Is the self-love envisaged by the commandment to be identified with the natural instinct for self-preservation?
 - 1. Burnaby's identification of three forms of Augustinian love
 - 2. *De Doctrina Christiana* I, 45-47
 - 3. *De Doctrina Christiana* I, 57-58
 - C. Self-love as love for God
- II. Further specification of the relation of self-love to love for God
 - A. Augustine's radical use of Ps. 10. 6: God or iniquity
 - B. Love for God as obedience to and service of him
 - C. Loving God more than oneself, ex toto
- III. First steps in the relation between self-love and love for neighbour
 - A. Testing the genuineness of self-love as a protection for the neighbour
 - B. Love for neighbour throws back light on self-love

The Apostle says: “The whole law is fulfilled in one word: You are to love your neighbour as yourself” (Gal. 5. 14). This love comes from the Holy Spirit. “Love your neighbour as yourself”. First see if you (already) love yourself; then I will entrust to you the neighbour whom you are to love as yourself. If however you do not yet know how to love yourself, I am afraid that you may deceive your neighbour as you do yourself. For if you love iniquity, you do not love yourself. The psalm witnesses to this: “He who loves iniquity hates his own soul” (Ps. 10. 6). If you hate your own soul, of what benefit is it to you that you love your body? If you hate your soul and love your body, your body will rise up; but it will do so in such a way that the soul is tortured. Therefore, first the soul is to be loved. The soul is to be subjected to God such that its servitude preserves the order established by Him: the soul subjected to God, the body to the soul. Do you wish your body to be subject to your

soul? Let your soul be at the service of God. You have to be ruled so that you may be able to rule¹).

This text, dating from 412-416, contains in embryo a great number of the themes treated in this chapter: Augustine's hesitancy to entrust the neighbour to our love for fear that he may be led astray; his insistence that self-love first be in order; his use of Ps. 10. 6 to show that this is not so if one does not love God; the identification of true self-love with subjection to God and service of Him²); the origin of this love in the Holy Spirit. By investigating these elements we hope to be able to determine the nature of that self-love which Augustine sees proposed as the model of love for neighbour, and, having discovered that it consists in obedient loving service to God, to show how the neighbour is the ultimate beneficiary of a right self-love, even indeed that there can be no proper self-love that does not take the neighbour into account.

I. SELF-LOVE AS INSTINCT, REBELLION, OR LOVE FOR GOD?

A. Luther's campaign against self-love

Anders Nygren sets the thought of Luther on self-love in stark antithesis to that of Augustine³). Luther knows no justifiable self-love; since all self-love is selfishness, egocentricity, *σάρξ*, self-love in the Christian is to be totally annihilated. Far from the second part of the great commandment, "You are to love your neighbour as yourself", implying that one ought to love oneself, for Luther it contains a direct

¹) *Sermo* 128, 3, 5 (ML 38, 715): "*Omnis, inquit, Lex in uno sermone impletur, in eo quod est, Diliges proximum tuum sicut te ipsum. Ista dilectio de Spiritu sancto est. Diliges proximum tuum sicut te ipsum. Prius vide si jam nosti diligere te ipsum, et committo tibi proximum, quem diligas sicut te ipsum. Si autem nondum nosti diligere te, timeo ne decipias proximum tuum sicut te. Si enim amas iniquitatem, non diligis te. Psalmus testis est: Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam. Si autem odisti animam tuam, quid tibi prodest quia diligis carnem tuam? Si odisti animam tuam, et diligis carnem tuam, resurget caro tua, sed ut torqueatur anima tua. Ergo prius anima diligenda est, quae Deo subdenda est, ut ordinem suum servitus ista custodiat, anima Deo, animae caro. Vis serviat caro tua animae tuae? Deo serviat anima tua. Debes regi, ut possis regere*".

²) This is to be understood in relation to Ragnar Holte's understanding of *frui* as an unreserved act of love for God and in relation to the subjection of rational action to rational contemplation which preserves the order established by God. Cf. *Contra Faustum Manichaeum* 22, 27 & 28 (CSEL 25/1, 621-622. ML 42, 418-419).

³) A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 709-716. Cf. p. 538, n. 2: even though Augustine, like Luther, sees "superbia" (i.e. amor sui; egocentricity) as the root of sin, it is plain for Nygren that these terms have quite a different resonance for Luther from what they had for Augustine.

prohibition of every kind of self-love. The life of a Christian is straightened when he loves the neighbour with the same intensity that he wrongly, crookedly, loved himself. Thus, "only love to our neighbour is commanded, whilst the manner in which we love ourselves in obedience to our selfish nature is set forth as a pattern"⁴). Luther sees himself as making a break with the Augustinian interpretation on this point. In his commentary on the letter to the Romans, he writes:

"Thus *caritas*, in order to be *caritas*, tends towards the other", as Gregory says. "For no one is said to have *caritas* for himself". In the comment I have said that love (*caritas*) is *amor* not to oneself, but to one's neighbour. So when the Apostle rejected pleasing oneself, he went on straight away to teach that we should please our neighbour. Therefore to please one's neighbour is not to please oneself. But this statement of Gregory and of ours seems to be contradicted by that famous distinction and order of loving. For according to the blessed Augustine, even the Master teaches that "*first* God is to be loved, *then* our soul, *next* our neighbour's soul, and *lastly* our body". Thus, ordered love (*caritas ordinata*) begins with itself. The answer is, that just this, due to our lack of proper understanding, is one of those things by which we have been carried away from love ... True love for yourself is hatred for yourself ... And so, saving the judgment of others with due respect for the Fathers, in my opinion — I speak as a fool — that interpretation does not seem to be sound which is alleged concerning the precept of loving one's neighbour, whereby it is said that in the precept is the loving form with which one loves the neighbour, in that it says: "as thyself". Therefore they conclude: It is necessary that thou *first* love thyself and thus, after the pattern of thy love for thyself, love also thy neighbour⁵).

⁴) *Ibid.*, p. 711.

⁵) Martin Luther, *Der Brief an die Römer* 15, 2, in *Werke*, vol. 56, Weimar, 1938, p. 516-517: "'Sic enim Charitas' (Ut B. Gregorius) 'in alterum tendit, Ut charitas esse possit. Nemo enim in seipsum charitatem habere dicitur'. Et in glossa dixi, Quod Charitas est Amor non in seipsum, Sed in alterum. Ita et Ubi Apostolus abnegavit Complacentiam sui, statim docuit, Ut placeremus proximo. Ergo et Placere proximo Est non sibi placere. Sed huic dicto Gregorii et nostro Videtur repugnare famosa illa differentia et ordo diligendi. Quia secundum B. Augustinum Et Magister allegat: 'Deus *primo*, *deinde* anima nostra, *post* anima proximi, *tandem* corpus nostrum diligenda sunt'. Ergo Charitas ordinata incipit a seipsa. Respondetur, Quod hoc ipsum est unum illorum, quibus abducti sumus a charitate, dum male intelleximus ... Sed verus amor in teipsum est odium in teipsum ... Unde Salvo Iudicio aliorum et Reverentia patrum meo sensu Ut stultus loquor: Non Videtur ista intelligentia solida, Quae de precepto diligendi proximi est allata, Qua dicitur, Quod in ipso precepto diligens sit forma, qua proximum diligit, Nempe ait: 'sicut teipsum'. Ergo concludunt: Oportet, Ut primo diligas te et ita ad exemplar tui dilectionis et proximum diligas". Luther's quotation from Gregory is from *XL Homiliarum in Evangelia*

As far as the quotation from Augustine is concerned, Luther, according to the Weimar edition of his works, is referring to *De Doctrina Christiana* 1, 23, 22 (ML 34, 27). Luther has: “*Deus primo, deinde anima nostra, post anima proximi, tandem corpus nostrum diligenda sunt*”⁶). However, the edition of Migne and subsequent critical editions have: “*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*”⁷). The difference is significant. It seems likely, therefore, that Luther is either paraphrasing or quoting by heart, or perhaps both. But, in any case, the understanding that his rendering of Augustine implies is questionable. Augustine states that there are four realities due our love and he lists them, as it were for convenience sake, one to four: “*unum ... alterum ... tertium ... quartum ...*”. Certainly, God, who appears at the head of the list, outranks the infra-human creation which turns up fourth. But this does not necessarily impose on us the conclusion, as Luther’s version does (“*primo ... deinde ... post ... tandem ...*”), that Augustine here envisages a strict hierarchy or order of love in which the self is given precedence over the neighbour, and in which it is right to please oneself first, *then* the neighbour⁸). We could infer from Luther’s presentation that Augustine

I 17, 1 (on Lk. 10. 1-9) (ML 76, 1139). The reference to Paul is Rom. 15. 2. (Emphasis throughout is mine).

⁶) Luther’s first interpretative comment on this is: “*Ergo Charitas ordinata incipit a seipsa*”. Does this mean that ordered love begins with God who is himself love? Or is it that the human being exercising ordered love begins by loving himself? The second meaning is certainly the one that Nygren fixes upon. See *op. cit.*, p. 711: “... there stands the universally accepted axiom that ‘ordered love begins *with oneself*’, and there stands also the immense authority of *Augustine*”. Nygren, then, understands what he gives as his translation of Luther, i.e. “ordered love (*charitas ordinata*) begins *with itself*”, in the sense of beginning ‘*with oneself*’. And, from the context, it appears that Luther himself has this more in mind, for the whole discussion is concerned with whether love is to be “*in seipsum*” or “*in alterum*”, and shortly after the statement quoted above Luther pits his own position against what he takes to be Augustine’s: “*Inde enim quodlibet bonum primo nobis usurpavimus, nihil de proximo solliciti. Sed verus amor in teipsum est odium in teipsum ... Igitur qui se odit et proximum diligit, hic se vere diligit. Quia iam extra se seipsum diligit, ideo pure se diligit, dum se in proximo diligit*”: *op. cit.*, p. 517. For Luther apparently, then, Augustine puts love for one’s own soul first, whereas, even according to his version of Augustine, if there is any kind of hierarchy intended in the love required of people, God, if anyone, would seem to have been given preference.

⁷) *De Doctrina Christiana* 1, 45 (CSEL 80, 19) = 1, 23, 22 (CC 32, 18. ML 34, 27).

⁸) Luther’s misguided understanding of this passage of Augustine may have been prompted by Nicholas of Lyra. See the note on the quotation from Augustine in Luther, *op. cit.*, p. 517, where Lyra is quoted: “*quia secundum ordinem charitatis magis debet diligere*

considers the self as a grade higher than the neighbour, and that to love such a self would be to put one's own interests before those of others. Consideration for others would come only after ("post") that given to oneself. However, in this chapter and the next we will become acquainted with Augustine's insistence on the equality of the self with the neighbour, and on the necessity of true self-love, not such that the interests of the neighbour are pushed into second place, but such that they are genuinely protected and more highly esteemed.

This latter emphasis springs from the intimate link between self-love and love for God — although, as has already been alluded to and as we shall see in what follows, this connection too can be drastically distorted if God, *Summum Bonum*, is conceived exclusively eudaimonistically as the prize of pious individuals. A major part of the present chapter will concern itself with the delicate operation of exposing the relation of love for self and for God as Augustine envisions it. In the passage from Luther we have quoted, he ignores, indeed implicitly rejects, a positive connection or interchange between love for God and for self. For self-love is execrable and to be eradicated. This is the point at issue with Augustine. Luther seems to maintain — and Nygren surely does — that for Augustine ordered love begins with one's own soul, and that it is necessary that one *first* love oneself, which in Luther's eyes is something pernicious, before one proceeds to love one's neighbour in the same way⁹). It is as if Augustinian self-love were quite separable from love for God and intrinsically possible without any reference to it or to the neighbour. It seems too as if, were there a question of priority, the self had won the day in Augustine's vision, even against God's claims on love. This is indeed the opinion of Anders Nygren who quotes Luther with approval on this matter. For Nygren, even Augustinian love for God is ultimately self-love getting its own way. "When he (a man) loves God, he does so ultimately in order to obtain satisfaction for the demands of self-love"¹⁰). The Lutheran position, on the other hand, is that to love is the same as to hate oneself. "*Est enim diligere se ipsum*

proprium salutem quam alterius". The quip, however true its content, has entered the theological folklore: "Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset". See the entry under Nicholas of Lyra in F. L. Cross and E. A. Livingstone (editors), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London, New York, Toronto, 2nd edition, 1974, p. 972-973.

⁹) Luther, *op. cit.*, p. 517: "Ergo Charitas ordinata incipit a seipsa ... Ergo concludunt: Oportet, Ut primo diligas te et ita ad exemplar tui dilectionis et proximum diligas".

¹⁰) A. Nygren, *op. cit.*, p. 541.

odisse"¹¹). From time to time in Augustine we do come across admonitions to despise oneself, to consider oneself as worthless; but, in these texts, such is Augustine's way of underlining that only God is to be the true goal of *frui* and that the commandment of love for Him requires the whole self¹²). Loving God totally, and thereby "despising" oneself, acknowledging one's own "worthlessness", one truly loves oneself¹³). For Augustine, to love oneself apart from God and his double commandment, which includes the neighbour, is really precisely to hate oneself. This specific form of self-hatred, which we might call theological, is identified with *superbia* and it augurs ill for the neighbour¹⁴). In the

¹¹) Luther, *op. cit.*, 9, 3: p. 392. Cf. 15, 2: p. 517: "Sed verus amor in teipsum est odium in teipsum. Sicut Dominus dicit: *Qui amat animam suam, perdet eam, et qui odit animam suam, inveniet eam*. Et Apostolus Phil. 2.: *Singuli non, que sua sunt, considerantes, Sed que aliorum*. Et 1 Cor. 13: *Charitas non querit, que sua sunt*. Igitur Qui se odit et proximum diligit, hic se vere diligit. Quia iam extra se seipsum diligit, ideo pure se diligit, dum se in proximo diligit". There is, then, it seems, a pure love for self according to Luther. It arises out of and accompanies love for neighbour. "Quia iam extra se seipsum diligit, ideo pure se diligit, dum se in proximo diligit". For Augustine true love for self arises out of and accompanies love for God and fidelity to His commandment of love. In both cases, the self loved is the other (Other)-directed self. These standpoints may not be so irreconcilable as they had at first appeared and as Anders Nygren strongly suggests.

¹²) See *De Libero Arbitrio* 3, 25, 76, 262-263 (CC 29, 320. CSEL 74, 153. ML 32, 1308) (Date: 392-396): "Melior est autem cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione contemnit. Si autem tamquam obvis sibi placet sibi ad perverse imitandum Deum, ut potestate sua frui velit, tanto fit minor, quanto se cupit esse maiorem".

Sermo Denis 17, 6 (MA I, 86-87) (Date: pre-400): "Quicquid ergo amamus in terra, in comparatione dei nihil est. Parum est, nihil est quod amamus; et nos ipsi nihil sumus. Ipse amator, in comparatione rei quae amanda est, vilescere sibi debet. Ipsa est illa caritas quae iubetur *ex tota corde, ex tota anima, et ex tota mente*. Sed adiunxit et ait: *Diliges proximum tuum, tamquam te ipsum*. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae (Matt. 22. 37-40)".

¹³) *Sermo Denis* 17, 6 (MA I, 87): "... ut, cum tu dilexeris dominum, scias quia tunc te diligis, si diligis dominum. Si vero deum non diligis, nec te ipsum diligis. Cum ergo te didiceris diligere diligendo deum, rape proximum ad deum, ut simul fruaris bono, et tanto bono quod deus est".

¹⁴) See *De Doctrina Christiana* 1, 46-47 (CSEL 80, 20) = 1, 23, 23 (CC 32, 18-19. ML 34, 27): "Magnum autem aliquid adeptum se putat, si etiam sociis, id est aliis hominibus, dominari potuerit. Inest enim vitioso animo id magis appetere et sibi tamquam debitum vindicare, quod uni proprie debetur deo. Talis autem sui dilectio melius odium vocatur. Iniquum est enim, quia vult sibi servire quod infra se est, cum ipse superiori servire nolit, rectissimeque dictum est: *Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam* (Ps. 10. 6) ... Cum vero etiam eis qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est, hominibus, dominari affectat, intolerabilis omnino superbia est". As we shall see, there are many Augustinian self-love texts in which the quotation from Ps. 10. 6 turns up. It is as if for Augustine the life-choice is that between God and iniquity, which stand over against each other. To love the former is to love oneself; to love the latter is to hate oneself. And, if a person hates himself, to

course of this chapter we will return with a wider and more penetrating eye to these texts. For the present it is sufficient to note a misreading of Augustine by Luther, possibly under the influence of the biblical commentaries of Nicholas of Lyra — a misreading which, by picturing Augustine as looking *first* to the individual's good and only *afterwards* to that of others, can easily obscure his real thought and hinder us from taking him at his word.

B. *Is the self-love envisaged by the commandment to be identified with the natural instinct for self-preservation?*

1. *Burnaby's identification of three forms of Augustinian love*

In response to Nygren's contention that there are two contradictory expressions of self-love in Augustine — i.e. (i) as the root of sin, the irreconcilable opposite of *amor Dei*, and (ii) as at once belonging to man's nature and defining his highest duty as the image of God: to love himself as God loves himself — John Burnaby points out that there are three clear forms of Augustinian love for self, "the first natural and morally neutral, the second morally wrong and the third morally right"¹⁵). The first, morally neutral, meaning of the term self-love refers to the natural instinct for self-preservation. For rational man natural self-love "is the undetermined direction of the will to the well-being of the self, however that well-being may be conceived — a pure egoism which for Augustine is a fact of human nature, neither laudable nor reprehensible"¹⁶). The second, morally wrong, guise of self-love may be characterised variously as *amor potestatis suae*, love of one's own power, *amor excellentiae propriae*, that pride which spills over into envy and avarice, and *amor sui usque ad contemptum Dei*, which is "self-assertion rather than self-love, the desire of a possession which is necessarily

whom will he be of any good? See *De Civitate Dei* 21, 27 (CC 48, 800-801. CSEL 40/2, 574-575. ML 41, 747) where Ecclesiasticus 14. 5 is quoted in this sense: "Qui sibi malignus est, cui bonus erit?"

¹⁵) J. Burnaby, *Amor Dei*, London, 1938 (reprinted 1947), p. 117-118.

¹⁶) *Ibid.*, p. 118. It is important to note that Burnaby sees this "undetermined direction of the will to the well-being of the self" as one form of self-love, but not as the *basic* form of Augustinian love, as if it were to be typified as undifferentiated desire seeking its own satisfaction and determined for good or for evil by the nature of the object it fixes upon. For the view that love is *basically* undifferentiated desire, the morality of which is determined by its object, see A. Nygren, *op. cit.*, p. 494-495; and for a critique of Nygren, see R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, p. 256, 259 & 269.

exclusive, the enjoyment of which actually consists in the exclusion of others"¹⁷). For Burnaby, this is to wish to put oneself in the place of God; it is "not selfishness, but blasphemous rebellion"¹⁸). The third, morally right, love of self is the only one that properly deserves the name of self-love. It consists in loving God, the Supreme Good. This love is not "the desire of private possession (which) is just what Augustine regards as the perversion of self-love and the destruction of all love to God"¹⁹), but the total abandonment of the self to God at all the levels of one's being. "He who created you demands your *whole* self": "*Totum exigit de te qui fecit te*"²⁰).

When, therefore, Augustine in *De Doctrina Christiana*, having stated that the fulness and fulfilment of the law is to be found in love for God and neighbour, adds that "there is no need of a precept that each person love himself"²¹), what has he in mind? Is there no need of such a precept because, simply, people love themselves naturally just as irrational animals do? In this case we could give a more determined emphasis to the short phrase "*ut se quisque diligat praecepto non opus est*" by translating: "in order for each person to love himself there is no need of a precept" (because this is precisely what each one of us is naturally inclined to). We all wish to be happy, and loving ourselves is to follow our natural bent for beatitude²²). Or, is Augustine's meaning that there is, as it were, a hidden precept of self-love already contained in the double commandment and not requiring further explication such that "there is no need of the (separate, explicit) precept that each person is to love himself"? If the former is true, the basis for love of neighbour 'as oneself' in Augustine is morally neutral natural egoism, the first of Burnaby's three categories of self-love. If the latter, then love for neighbour 'as oneself' is founded on morally good love for God in accordance with the commandment, the third of the forms identified by Burnaby. Moreover, as we shall see, the self-love demanded by the double commandment is

¹⁷) *Ibid.*, p. 121.

¹⁸) *Ibid.*

¹⁹) *Ibid.*, p. 117.

²⁰) *Sermo* 34, 7 (CC 41, 427) (ML 38, 212). Cf. Burnaby, *op. cit.*, p. 121-126.

²¹) *De Doctrina Christiana* 1, 84 (CSEL 80, 30) = 1, 35, 39 (CC 32, 29. ML 34, 34): "... ut se quisque diligat praecepto non opus est".

²²) Cf. *De Civitate Dei* 10, 3, 2 (CC 47, 275. CSEL 40/1, 450-451. ML 41, 281): "Non enim qui se diligit aliud vult esse quam beatus".

paradoxically based on the very love for neighbour itself²³). As far as Burnaby's second form of self-love is concerned, *amor potestatis suae*, Augustine will call it hatred of self — in a very different sense from Luther, obviously, for whom hatred of ourselves is the ideal. Augustine will campaign vigorously to prevent this hatred, an outgrowth of "the manner in which we love ourselves in obedience to our selfish nature"²⁴), from becoming an acceptable relationship to ourselves and from being set forth as the pattern of our love for neighbour.

"There is no need of a precept that each person love himself". Why not? Let us examine Augustine's explanations closely.

2. *De Doctrina Christiana* 1, 45-47

In the first instance, from *De Doctrina Christiana*, it may at a glance appear that there is no need of specific commandments to love oneself and one's body because such love naturally stays with us, no matter how depraved we otherwise may have become. It may seem then that natural egoism, the natural desire to preserve the self even in the midst of moral collapse and misery, will be held out as the foundation of love for the neighbour 'as oneself' — Burnaby's first form of Augustinian self-love. Let us test this hypothesis against the text itself, which will be quoted in full.

Therefore, while there are four realities to be loved — one that is above us, another that we ourselves are, a third together on the same level with ourselves, and a fourth which is below us — no precepts are given regarding the second and the fourth. For, however far a man falls away from the truth, self-love and love for his own body stays (*remanet*) with him. For the spirit that flees the unchangeable light which rules over all things does so in order to be himself master over his life and over his own body. And consequently he cannot but love himself and his body²⁵).

²³) As already hinted, it appears that Luther himself would not have objected to speaking of genuine self-love if its foundation were love for neighbour. See Luther, *Der Brief an die Römer* 15, 2, in *Werke*, Vol. 56, p. 517: "Igitur qui se odit et proximum diligit, hic se vere diligit. Quia iam extra se seipsum diligit, ideo pure se diligit, dum se in proximo diligit".

²⁴) See Nygren, *op. cit.*, p. 711.

²⁵) *De Doctrina Christiana* 1, 45 (CSEL 80, 19-20) = 1, 23, 22 (CC 32, 18. ML 32, 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. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui. Fugax enim animus ab incommutabili lumine omnium regnatore id agit, ut ipse sibi regnet et corpori suo, et ideo non potest nisi et se et corpus diligere".

The self-love envisaged here is that of a person who turns away from God as master of his life to himself. He wishes to put the self in the place of God. Rather more than the natural instinct for self-preservation, this "remaining" self-love has the features of "blasphemous rebellion", Burnaby's second form. We could almost say that no precept of self-love has been given, because certain people may wrongly think that this perverted form, quite opposed to complete love for God, is being held out to them as a model. Pleasing oneself, arrogantly playing God, wishing to enjoy one's own power, all diminish a human being²⁶); they are the opposite of love. A little further on from the passage quoted above, Augustine states this specifically:

Such love of self, however, is better called hate. For it is not right that a man want the infra-human creation to serve him if he himself is unwilling to serve the one greater than himself. It is quite rightly said: "He who loves iniquity hates his own soul" (Ps. 10. 6). And consequently the spirit becomes feeble and the mortal body becomes a torment to it. For the spirit unavoidably loves the mortal body and is oppressed with the weight of its corruption²⁷).

²⁶) *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 ...".

²⁷) *De Doctrina Christiana* 1, 46-47 (CSEL 80, 20) = 1, 23, 23 (CC 32, 18-19. ML 34, 27): "Talis autem sui dilectio melius odium vocatur. Iniquum est enim, quia vult sibi servire quod infra se est, cum ipse superiori servire nolit, rectissimeque dictum est: *Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam*. Et ideo fit infirmus animus et de mortali corpore cruciatur. Necesse est enim ut illud diligat et eius corruptione praegravetur". Similar formulations, in conjunction with Ps. 10. 6, of loss of self as a result of making self rather than God the centre of one's life, occur also in *Epistola* 155, 4, 15 (CSEL 44, 445. ML 33, 672): "... videlicet ut intellegeretur nullam esse aliam dilectionem qua quisque diligit se ipsum, nisi quod diligit Deum. Qui enim aliter se diligit, potius se odisse dicendus est: fit quippe iniquus, privaturque luce iustitiae, cum a potiore ac praestantiore bono aversus, atque inde vel ad seipsum conversus, ad inferiora et egena utique convertitur; fitque in ipso quod veracissime scriptum est, *Qui autem amat iniquitatem, odit animam suam*"; and in *De Trinitate* 14, 14, 18 (CC 50 A, 445-446. ML 42, 1049-1050): "*Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. Qui ergo se diligere novit, Deum diligit, qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et se ipsum tamquam suus inimicus insequitur ... Quamvis enim se ita diligat, ut si alterutrum proponatur, malit omnia quae infra se diligit, perdere, quam perire; tamen superiorem deserendo, ad quem solum posset custodire fortitudinem suam, eoque frui lumine suo, cui canitur in Psalmo: *Fortitudinem meam ad te custodiam* (Ps. 58. 10); et in alio, *Accedite ad eum et illuminamini* (Ps. 33.5); sic infirma et tenebrosa facta est, ut a se quoque ipsa, in ea quae non sunt quod ipsa, et quibus superior est ipsa, infelicius laberetur per amores quos non valet vincere, et errores a quibus non videt qua redire".

There is indeed an inevitability, a necessity about this love ("*necesse est enim ut illud diligat*"), but it is a burden of necessity and a captivity a person has not the strength to escape:

... if he abandons the one greater than himself, he becomes so enfeebled and benighted that, falling away from himself, he is miserably drawn down to realities which are not himself and to which he is superior, by loves which he has not the strength to conquer and by errors he does not know how to turn back from²⁸).

It is hardly likely that Augustine will enshrine such debilitating self-love as the model of love for neighbour. The love of self that "remains", which is identified with wanting to control and to rule one's own life and body, is for Augustine totally out of harmony with love for others in accordance with the commandment. If we follow up the immediate continuation of the two passages quoted above from *De Doctrina Christiana*, the truth of this assertion becomes yet more obvious. At the close of the former passage Augustine had reached the following conclusion regarding "the spirit that flees the unchangeable light which rules over all things": "consequently he cannot but love himself and his body" ("*et ideo non potest nisi et se et corpus diligere*"). But what does this manner of self-love, which is necessary and not dignified by a precept, lead to? Augustine follows on without hesitation:

Moreover, he (who wants to be master over his own life and body) thinks it is a great attainment for himself if he is also able to lord it over his companions, that is, over other people (i.e. those *iuxta nos*). For it is characteristic of a corrupt spirit (i.e. one that has exchanged God's light and truth for its own) to grasp more for this power over others and to claim as its own due what is properly due to God alone. Such love of self, however, is better called hate²⁹).

Not content to play God for oneself, one prides oneself on doing so for others as well, on having power and mastery over their lives and winning their adulation. The corrupt spirit, seeking its own glory among men, makes men its victims and becomes its own victim. Once the order of love is violated at its highest point, so that God is no longer honoured and

²⁸) *De Trinitate* 14, 14, 18. See text, part of which is translated here, under previous note.

²⁹) *De Doctrina Christiana* 1, 46 (CSEL 80, 20) = 1, 23, 23 (CC 32, 18. ML 34, 27): "Magnum autem aliquid adeptum se putat, si etiam sociis, id est aliis hominibus, dominari potuerit. Inest enim vitioso animo id magis appetere et sibi tamquam debitum vindicare, quod uni proprie debetur deo. Talis autem sui dilectio melius odium vocatur".

served as God, it breaks down all along the line. Having asserted that "the (corrupt) spirit unavoidably loves the mortal body and is oppressed with the weight of its corruption" ("*necesse est enim ut illud diligat et eius corruptione praeagravetur*"), Augustine indicates the consequences of this breakdown and suggests the remedy:

Immortality and the uncorruptedness of the body spring from the health of the spirit, and the health of the spirit is to cling firmly to the one who is better than ourselves, that is, the unchangeable God. To aspire to have domination, however, even over those who are naturally one's *equals*, that is, other people, is pride and not at all to be tolerated³⁰).

The intolerable pride of wanting to be above and before one's fellow-creatures, one's natural equals, is a consequence of disordered love for self, a self-love that has drifted from its firm moorings in adherence to the unchangeable God.

It is worthwhile comparing *De Doctrina Christiana* 1, 45-47 with a text from *De Civitate Dei* 10, 3, 2. In the latter text Augustine is not specifically dealing with the question why no precept of self-love is given, but perhaps, we may think, he does indirectly provide an answer to it by indicating a kind of self-love that appears to be identified with one's (natural) desire to be happy. "For if a man loves himself, his one wish is to achieve blessedness"³¹). However, from the context, the identification can patently not be extended to mean: our wanting to be happy, *tout court*, is that very love for self that the commandment to love the neighbour 'as oneself' refers to. Indeed, the self-love that seeks its own bliss has to be schooled, instructed and orientated by the double commandment, if it is going to lead to anything more than wretchedness for ourselves and than our importunate demands that others serve us. Whereas in *De Doctrina Christiana* we encountered a barbaric self-love that was directed just to oneself, in *De Civitate Dei* we meet a civilised self-love that is fully intent upon God. Only this latter protects the neighbour from the buffeting of our egoism and our proud rebellious-

³⁰) *De Doctrina Christiana* 1, 47 (CSEL 80, 20) = 1, 23, 23 (CC 32, 19. ML 34, 27): "Immortalitas enim et incorruptio corporis de sanitate animi existit, sanitas autem animi est firmissime inherere potiori, hoc est incommutabili deo. Cum vero etiam eis qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est, hominibus, dominari affectat, intolerabilis omnino superbia est".

³¹) *De Civitate Dei* 10, 3, 2 (CC 47, 275. CSEL 40/1, 450-451. ML 41, 281): "Non enim qui se diligit aliud vult esse quam beatus".

ness and offers him a perspective on his life in which we do not interpose ourselves for God. The text reads:

For in order that a man may know how to love himself an end has been established for him to which he is to refer all his action, so that he may attain to bliss. For if a man loves himself, his one wish is to achieve blessedness. Now this end is "to cling to God" (Ps. 73. 28). Thus, if a man knows how to love himself, the commandment to love his neighbour bids him to do all he can to bring his neighbour to love God. This is the worship of God; this is true religion; this is the right kind of devotion; *this is the service which is owed to God alone.*

Therefore every immortal Power, however great its strength (*virtus*), will have no other wish, if it loves us as itself, than that we, for our happiness, should be *subjected to God*, seeing that it is such subjection that also gives that power its blessedness. If it does not worship God, it is wretched, because deprived of God; if it worships God, it will not wish itself to be worshipped in the place of God³²).

What is said of the angels, the 'immortal Powers' of great strength ("virtus"), in our regard³³), can also be said of the relationship of human

³²) *De Civitate Dei* 10, 3, 2 (CC 47, 275-276. CSEL 40/1, 450-451. ML 41, 281): "Ut enim homo sese diligere nosset, constitutus est ei finis, quo referret omnia quae ageret, ut beatus esset; non enim qui se diligit aliud vult esse quam beatus. Hic autem finis est adhaerere Deo. Iam igitur scienti diligere se ipsum, cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendet diligendum Deum. Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus. Quaecumque igitur immortalis potestas quantalibet virtute praedita si non diligit sicut se ipsam, ei vult esse subditos, ut beati simus, cui et ipsa subdita beata est. Si ergo non colit Deum, misera est, quia privatur Deo; si autem colit Deum, non vult se coli pro Deo". English translation (with slight alterations): Henry Bettenson, Penguin, Harmondsworth, 1972, p. 376. Underlining in the text is mine.

³³) In this same context Augustine quotes the first part of the double commandment in two forms: (i) the most usual one, corresponding to Matt. 22. 37: "Diliges Dominum Deum tuum in tota corde tuo et in tota anima tua et *in tota mente tua*"; and (ii) the form used by Deut. 6. 5 in which the last phrase is replaced by "*in tota virtute*". Mk. 12. 30 retains Deut. 6. 5 in its entirety, unlike Matt. 22. 37, but inserts "*tota mente tua*" as well. Luke 10, 27 follows him in this, but "*tota virtute tua*" becomes "*omnibus viribus tuis*". Extrapolating from the latter part of the text we have quoted from *De Civitate Dei*, where the word "*virtus*" also occurs, could it not be suggested that, associated with the meaning of loving God with all one's strength, is the injunction to refrain from using that power to lord it over others and to use it rather to bring others to their only Lord? With regard to strength, its evil use in lust for domination and its good use in loving service, see the famous passage contrasting the two cities in Book 14, 28 (CC 48, 451-452. CSEL 40/2, 56-57. ML 41, 436): "Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo

beings who are equals to one another. Again the warning is sounded against attempting to displace God in one's own life and in the lives of others, and against domination, wishing oneself to be worshipped in the place of God.

But someone may object that, in this constellation, self-love in search of one's own happiness still comes out on top³⁴). This objection stems from a mistaken conception of bliss in 'clinging to God' as the fulfilment of a possessive desire; this makes of God just one object among others capable of satisfying our needs. Therefore, it is instructive to refer again to what has already been learnt of Augustinian *frui deo* and to foreshadow the treatment of God as *Bonum Commune*. However, even from this text of *De Civitate Dei* itself, it emerges that self-love, our desire to attain to bliss, to achieve blessedness in clinging to the end that has been established for us, God, is rather subjection to Him to whom alone worship and service are due. In this service of God one's desire for happiness is trained to transcend the boundaries of egoism, of natural "appetitus", and, in the spirit of obedient attention to God, to love the neighbour by bringing him to love God.

This is a theme to which we shall return: love for God as service of God and obedience to his commandment. For the present let us repeat our findings so far: the natural love for oneself and one's own body, and the natural desire for one's own happiness, are not in themselves alone satisfactory explanations of why "there is no need of a precept that each person love himself", if this is understood to mean that such self-love, in which the precept has no say, is being encouraged as a Christian course of action. Loving oneself is evidently not something that a person does well naturally, if he is unguided and unaided. And, as such, it is certainly

suo: *Gloria mea et exaltans caput meum* (Ps. 3.4). Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: *Diligam te, Domine, virtus mea* (Ps. 17.2)".

³⁴) E.g. A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 541, apropos of *De Civitate Dei* 10, 3, 2: "Augustine can actually say that the commandment of love to God was given to teach us rightly to love ourselves" — as if Augustine really favoured the precedence of self over God and the 'subjection' of God to fulfilling basic human needs. Josef Brechtken, *Augustinus Doctor Caritatis*, p. 138, explicitly and simply identifies the self-love that forms the basis of love for neighbour with the "appetitus" for one's own highest good. "... es geht ihm nur um die Parallele: ich strebe zum höchsten Gut — der andere strebt zum höchsten Gut; und den Nächsten liebe wie sich selbst heisst: bei dem anderen Menschen den appetitus als Elementarbefund so in Rechnung zu stellen und zu berücksichtigen wie bei sich selbst, eben als appetitus, wie er ja gerade bei mir in der Selbstliebe das Ganze ausmacht" (my emphasis).

not a recommended basis for the future of one's relationship to oneself and for one's dealings with the neighbour. Untutored, it leads to the desire to make others subject to one's corrupt self rather than to be oneself subject to God. Recourse to the argument of natural self-love, then, is, as it were, only the first stroke of the brush for Augustine; as has already been suggested and as will now become quite clear, with that first stroke the picture has by no means been completed.

3. *De Doctrina Christiana* 1, 57-58

De Doctrina Christiana 1, 48-56, the passage that joins the text discussed in the previous section with that which we will now pass under review, is chiefly concerned to show, in accordance with Ephesians 5. 29, that "no one ever hates his own body, but he feeds it and looks after it; and that is the way Christ treats the church". The spirit does not fight against the flesh in order to destroy the body but so that the body may be subjugated to the spirit and its concupiscence to evil overcome. Augustine considers that he has already shown that no one hates himself by having pointed out that love for self, no matter how corrupted, remains even when one has fallen away from God's Truth. The man, who rejecting God wants to be lord over his own life and that of others, thinks he is doing well for himself, even though he is actually hating himself. He is not consciously moved to corrupt action, and consequent self-destruction, by hatred of his own soul, but by a love that is in fact disordered³⁵).

Towards the end of this passage Augustine gives us a precious hint of the shape his subsequent strokes will take. "Therefore", he asserts:

³⁵) Augustine describes this disordered self-love in human beings and in animals in *De Trinitate* 14, 14, 18 (CC 50 A, 445-446. ML 42, 1050): "This is certainly a monstrous error: that, while all wish to be of benefit to themselves, many do only what is most damaging to themselves". Between the natural wish and the effective reality of self-love something is needed. The text from *De Trinitate* 14, 14, 18 runs: "Qui ergo se diligere novit, Deum diligit, qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et se ipsum tamquam suus inimicus insequitur. Qui profecto est error horrendus, ut cum sibi omnes prodesse velint, multi non faciant nisi quod eis perniciosissimum sit. Similem morbum mutorum animalium cum poeta describeret: *Dii, inquit, meliora piis, erroremque hostibus illum! Discissos nudis laniabant dentibus artus*. Cum morbus ille corporis fuerit, cur dixit errorem, nisi quia omne animal cum sibi natura conciliatum sit ut se custodiat quantum potest, talis ille erat morbus, ut ea quorum salutem appetebant, sua membra laniarent?" The lines quoted are from Vergil, *Georgics*, 3, 513-514.

man has to be instructed (*praecipiendus*) in the way in which he is to love himself in order to be of benefit to himself. To doubt that he loves himself and wishes to be of benefit to himself is madness. He also has to be taught how to love his body so that he may take care of it in an orderly fashion and with prudence³⁶).

Natural self-love has to be shaped and moulded. For it to be effective and of benefit to a person, he has to be taught the way. This teaching, which Augustine at this point does not reveal, is in the nature of an instruction, even a precept ("*praecipiendus*"). It appears, therefore, that, while no precept is needed for people to love themselves, they do need some kind of precept if that love in going to lead them not to moral misery and slavery to corruption but to benefit for themselves ("*ut prosit sibi*"). And, as Augustine makes plain further on, the self-love in which one has been instructed for one's own benefit does not create a self-centered world. For, unless a person has conquered covetousness and his own corrupting baseness, he cannot relate to the neighbour but by inflicting harm on him. In other words, not loving oneself to one's own benefit ("*ut prosit sibi*"), one cannot possibly love others to their benefit: "*quia nemo potest ex eo quod non habet, prodesse alteri*"³⁷). This does not mean that one pleases oneself first, and only then looks to the interests of the neighbour.

In the light of this hint we can look at the text of 1, 57-58. Again the argument proceeds in two movements.

Therefore there is no need of a precept that each person love himself and his body. This is so because we love what we are and what is below us (and is yet related to us) by an unshakeable law of nature, which has been promulgated also for beasts. For beasts too

³⁶) *De Doctrina Christiana* 1, 54 (CSEL 80, 22) = 1, 25, 26 (CC 32, 20. ML 34, 29): "Modus ergo diligendi praecipiendus est homini, id est quomodo se diligat ut prosit sibi — quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est —, praecipiendum etiam quomodo corpus suum diligat, ut ei ordinate prudenterque consultat".

³⁷) *De Doctrina Christiana* 3, 88 (CSEL 80, 89) = 3, 10, 16 (CC 32, 87-88. 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. Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumperendum animum et corpus suum, flagitium vocatur; quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur. Et haec sunt duo genera omnium peccatorum, sed flagitia priora sunt. 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 praecedat utilitas, quia nemo potest ex eo quod non habet prodesse alteri. Quanto autem magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritatis augetur".

love themselves and their bodies. Thus it remained for us to accept precepts regarding Him who is above us and regarding those who are alongside us on the same level³⁸).

So far the line of reasoning is very familiar: there is no need of a precept because we love ourselves naturally as animals do. Note that this love is neither the object of an injunction nor is it approved or disapproved. It is simply a fact of nature corresponding to Burnaby's first form of self-love: each of us does look out for his own good. Then, with the second movement there is a shift:

Consequently, the end of the precept is love (cf. 1 Tim. 1. 5), and this love is twofold, love for God and for the neighbour. Now, if you consider yourself as a whole, that is as rational soul and body, and if you consider the neighbour as a whole, that is as his rational soul and body — for man is composed of a rational soul and a body — you will see that *no category of things to be loved has been omitted in these two precepts*. For when love for God takes precedence and the prescribed way of loving him is seen to require that all the other loves converge on him, nothing seems to have been said about love for yourself. But when it is said “love your neighbour as yourself”, love for yourself by yourself is not left out either³⁹).

Indeed, then, there is a precept of self-love. It is included in the double commandment and is most clearly seen in the precept to love the neighbour as oneself. “No category of things to be loved has been omitted in these two precepts”. Therefore the self-love intended is more than the natural instinct man has in common with animals which had been the theme of the first movement. It makes no sense to command an innate inclination. The newness of this self-love lies precisely in the fact that it is the object of a commandment, albeit one that takes some

³⁸) *De Doctrina Christiana* 1, 57 (CSEL 80, 22) = 1, 26, 27 (CC 32, 21. ML 34, 29): “Ergo quoniam praecepto non opus est ut se quisque et corpus suum diligat, id est quoniam id quod sumus et id quod infra nos, ad nos tamen pertinet, inconcussa naturae lege diligimus, quae in bestias etiam promulgata est, nam et bestiae se atque corpora sua diligunt, restabat ut et de illo quod supra nos est et de illo quod iuxta nos est praecepta sumeremus”.

³⁹) *Ibid.*, 1, 58 (CSEL 80, 23) = 1, 26, 27 (CC 32, 21-22. ML 34, 29): “Finis itaque praecepti est dilectio et ea gemina, id est dei et proximi. Quod si te totum intellegas, id est animum et corpus, et proximum totum, id est animum et corpus eius — homo enim ex animo constat et corpore —, nullum rerum diligendarum genus in his duobus praeceptis praetermissum est. Cum enim praecurrat dilectio dei eiusque dilectionis modus praescriptus appareat, ita ut cetera in illum confluant, de dilectione tua nihil dictum videtur. Sed cum dictum est: *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*, simul et tui abs te dilectio non praetermissa est”.

looking for. But it seems that in God's command to love him *totally*, nothing is said of self-love, even that there is no place for it. Is the first part of the double commandment then in conflict on this point with the second part which Augustine sees as implying a prescribed love for self? Or is Augustine not rather concerned to avoid giving the impression that just any form of self-love, in the common-sense meaning of the term, can dwell harmoniously with love for God with the whole heart, the whole soul and the whole mind? He does not elaborate here on the prescribed love for self he has detected and identified. But, as we shall see in the texts now to be presented, it is only the self totally intent upon God to whom the commandment of self-love applies.

C. Self-love as love for God

"Clearly", says Augustine in *Epistola* 155 written in 413-414 to Macedonius, "it is to be understood that there is no other love with which one loves oneself than that one loves God"⁴⁰). Love for self and love for God are one. There is no need for separate precepts. The commandment remains a double, not a triple commandment, so closely is the love for self identified with love for God⁴¹). For, "because no one not loving God loves himself, and the precept of love to God had been given, it was not necessary to command man to love himself, since in loving God he loves himself"⁴²). But this does not give us permission to speculate that Augustine may have in mind a boon to self outside of and independent of the requirements of the divine commandment, as if the intention in loving God were to take advantage of this great opportunity to win what is best for ourselves, what slakes the thirst of our natural quest for happiness. There can be no doubt that, insofar as love to God is commanded, self-love is commanded. "One ought to love God *and oneself* and the neighbour *with the love the divine law demands* ... and there is no other love with which one loves oneself than that one loves

⁴⁰) *Epistola* 155, 4, 15 (CSEL 44, 445. ML 33, 672): "... videlicet ut intellegeretur nullam esse aliam dilectionem qua quisque diligit seipsum, nisi quod diligit deum".

⁴¹) *Ibid.*: "Cum ergo illa dilectione quam divina lex imperat, debeat homo diligere deum, et seipsum, et proximum; non tamen ex hoc tria praecepta data sunt, nec dictum est, In his tribus, sed, *In his duobus praeceptis tota Lex pendet et Prophetae*, id est in dilectione dei ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente, et proximi tamquam sui ipsius".

⁴²) *Ibid.*, (CSEL 44, 445-446. ML 33, 672-673): "Quia igitur nemo, nisi deum diligendo, diligit seipsum; non opus erat ut dato de dei dilectione praecepto, etiam seipsum homo diligere iubetur, cum in eo diligit seipsum, quod diligit deum".

God”⁴³). It is an integral part of the challenge to fulfil the commandment to love God totally and flows from one’s alacrity to meet this challenge. If there is a hidden commandment of self-love, it is the very commandment of love for God. In *De Doctrina Christiana* 1, 58 an implicit precept of love to self had been discovered in the second part of the double commandment, to love one’s neighbour ‘as oneself’; in *Letter* 155 the self-love envisaged by the commandment is seen to coincide with love for God. If for *De Doctrina Christiana* it “seems” that there is no mention of love for self in the presentation of the first part of the double commandment, the reason is that self-love is included in the movement of total self-giving to God. It arises in and converges on love to God; it presupposes that one is fully intent upon God. A text from *De Trinitate*, Book 14, dating from late 418 or early 419, also reveals this trend in Augustine’s thought. “Indeed, when a person loves God, he loves himself with a love that is not blameworthy but upright”⁴⁴). “But he who does not love God, even if he loves himself, a love which comes naturally to him, can be rightly said to hate himself, because he does what is contrary to himself and persecutes himself like his own enemy”⁴⁵).

Thus, even though the human mind is so constituted that it never ceases to love itself, when it is hurtful to itself, it in fact hates itself⁴⁶). The mind’s natural love for itself (and for the body), then, so susceptible to disorder, error and to being turned into the opposite, is for Augustine too unreliable and shifting a base on which to build and to pattern love

⁴³) *Ibid.*: “Cum ergo illa dilectione quam divina lex imperat, debeat homo diligere deum, et seipsum, et proximum ... nullam esse aliam dilectionem qua quisque diligit seipsum, nisi quod diligit deum”.

⁴⁴) *De Trinitate* 14, 14, 18 (CC 50 A, 446. ML 42, 1050): “Iam enim se non perverse sed recte diligit, cum Deum diligit”.

⁴⁵) *Ibid.*, (CC 50 A, 445-446. ML 42, 1050): “... qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et se ipsum tamquam suus inimicus insequitur”. Cf. *Epistola* 155, 4, 15 (CSEL 44, 445. ML 33, 672): “... videlicet ut intellegeretur nullam esse aliam dilectionem qua quisque diligit seipsum, nisi quod diligit deum. Qui enim aliter se diligit, potius se odisse dicendus est: fit quippe iniquus, privaturque luce iustitiae, cum a potiore ac praestantiore bono aversus, atque inde vel ad seipsum conversus, ad inferiora et egena utique convertitur; fitque in ipso quod veracissime scriptum est, *Qui autem amat iniquitatem, odit animam suam* (Ps. 10. 6)”.

⁴⁶) *De Trinitate* 14, 14, 18 (CC 50 A, 445. ML 42, 1049): “Sic itaque condita est mens humana, ut numquam sui non meminerit, numquam se non intellegat, numquam se non diligat. Sed quoniam qui odit aliquem, nocere illi studet; non immerito et mens hominis, quando sibi nocet, odisse se dicitur”.

for one's neighbour. He therefore grounds love for neighbour not on the natural instinct to preserve oneself nor on the natural inclination to seek one's own happiness, to be of benefit to oneself, but on God, who is not shifting and unreliable. Attachment to God shores up the foundations of love for neighbour by giving the lover new strength and light, beauty and joy. As the text from *De Trinitate* continues:

When the human mind loves God, and consequently as we have said, remembers him and understands him, it may rightly be commanded with respect to its neighbour to love him as it loves itself. Indeed, when a person loves God, he loves himself with a love that is not blameworthy but upright. Through partaking of God, not only is a person his image, but he also arises *renewed* from the state of the "old man", he arises *comely* from his deformity, *happy* from his unhappiness. He may love himself in such a way that, if an alternative proposes itself, he prefers to love all those things below himself which he loves, rather than perish. But, if he abandons the one greater than himself, he becomes so enfeebled and benighted that, falling away from himself, he is miserably drawn down to realities which are not himself and to which he is superior, by loves which he has not the strength to conquer and by errors he does not know how to turn back from. Only by turning to the one greater than himself can a person preserve his strength and is he able to enjoy Him as his light to whom the psalmist sings: "Turning to you I have preserved my strength" (Ps. 58 (59). 10: LXX); and elsewhere: "Approach Him and you will be illuminated" (Ps. 33 (34). 5). Therefore, when through the mercy of God the person who has abandoned him repents, he cries out in the psalms: "My strength has deserted me, and the light of my eyes is no longer with me" (Ps. 37 (38). 10)⁴⁷.

Self-love loosened from God threatens to drag the neighbour down into the same deformity and unhappiness, weakness and blindness as itself. It

⁴⁷) *De Trinitate* 14, 14, 18 (CC 50 A, 446-447. ML 42, 1049): "Cum autem Deum diligit mens, et sicut dictum est, consequenter eius meminit, eumque intellegit, recte illi de proximo suo praecipitur, ut eum sicut se diligit. Iam enim se non perverse sed recte diligit, cum Deum diligit, cuius participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur, Quamvis enim se ita diligit, ut si alterutrum proponatur, malit omnia quae infra se diligit perdere, quam perire; tamen superiorem deserendo, ad quem solum posset custodire fortitudinem suam, eoque frui lumine suo, cui canitur in Psalmo: *Fortitudinem meam ad te custodiam*; et in alio: *Accedite ad eum et illuminamini*; sic infirma et tenebrosa facta est, ut a se quoque ipsa, in ea quae non sunt quod ipsa, et quibus superior est ipsa, infelicius laberetur per amores quos non valet vincere, et errores a quibus non videt qua redire. Unde iam Deo miserante poenitens clamit in Psalmis: *Deseruit me fortitudo mea, et lumen oculorum meorum non est mecum*".

has nothing of value to offer; it simply cannot please the neighbour in Paul's sense (Rom. 15. 1-2). The upright person loving himself loving God is the lover Augustine understands the second part of the double commandment to refer to; the neighbour is to be loved as the self of the upright person, created in the image of God and recreated and renewed, arising “comely from his deformity and happy from his unhappiness”. No self other than this will do.

This is to anticipate a theme — love for neighbour as oneself — that will be more explicitly handled shortly. For the present let us return to investigate what further light the relation of love for God to self-love throws on the latter.

II. FURTHER SPECIFICATION OF THE RELATION OF SELF-LOVE TO LOVE FOR GOD

A. Augustine's radical use of Ps. 10. 6: God or iniquity

That love for self goes hand in hand with love for God is attested from all the periods of Augustine's work at least from 388 on⁴⁸). In fact, as we have seen in *Epistola* 155, 4, 15, dating from 413-414, Augustine can refer to them as one love: “*nullam esse aliam dilectionem qua quisque diligit seipsum, nisi quod diligit deum*”. Any other love of self, that is, any self-love that is not fully intent upon God and serving him, Augustine calls self-hatred. When one's life is not totally orientated to God, room is left for a person to turn to perverse enjoyment of himself, as if *he* were the end of all; this leads to degeneration and loss of self in the multitude

⁴⁸) See, for example: *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 48 (ML 32, 1331) (Date: 388): “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 amet, qui amator est Dei?”; *Sermo Denis* 17, 6 (MA I, 87) (Date: prior to 400): “... ut, cum tu dilexeris dominum, scias quia tunc te diligis, si diligis dominum. Si vero deum non diligis, nec te ipsum diligis. Cum ergo te didiceris diligere diligendo deum, rape proximum ad deum, Ut simul fruaris bono, et tanto bono quod deus est”; *Sermo Wilmart* 2, 5 (MA I, 677) (Date: prior to 410): “Video enim quia diligis te ipsum, quia diligis deum”; *Epistola* 177, 10 (to Pope Innocent) (CSEL 44, 679. ML 33, 768): “Et quoniam nisi diligat deum, nemo diligit seipsum, ideo dominus in iis duobus praeceptis totam Legem Prophetasque dicit pendere”; *Sermo* 34, 8 (CC 41, 427. ML 38, 212) (Date: 418): “Prorsus non diligebas te, quando deum non diligebas, qui fecit te; sed cum odisses te, putabas quod amares te. *Qui enim diligit iniquitatem odit animam suam* (Ps. 10. 6)”; *Tractatus in Evangelium Ioannis* 87, 1 (CC 36, 544. ML 35, 1852) (Date: 418-421): “Neque enim vera dilectione diligeremus invicem, nisi diligentes deum. Diligit enim unusquisque proximum tamquam seipsum, si diligit deum; nam si non diligit deum, non diligit seipsum”.

of lower things⁴⁹). "If you consider yourself as the end, that is also the end for you. But it is not the end in the sense of fulfilment, but in the sense of destruction"⁵⁰). For Augustine it appears that there is no half-way house between fulfilment and destruction. Either one loves God, in which case one loves oneself and the end is fulfilment, or one loves "iniquity", in which case one hates one's own soul and the end is destruction. Therefore, if one does not love God, one necessarily loves "iniquity" and falls into a state of enmity with oneself. There is no other choice but God or "iniquity". The option is fundamental; failure to choose the former implies that one will go the self-destructive way of the latter. It is in this sense that Augustine employs Ps. 10. 6 in texts dealing with self-love; "He who loves iniquity hates his own soul". "Where there is love for neighbour, there is necessarily love for God too. For how can a person who does not love God love his neighbour as himself, seeing that he does not even love himself? He is ungodly and wicked. Not only does the one who loves iniquity not love, he hates his own soul"⁵¹). To

⁴⁹) *De Doctrina Christiana* 1, 41 & 46 (CSEL 80, 18 & 20) = 1, 22, 21 & 1, 23, 23 (CC 32, 17-19. ML 34, 26-27): "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 incommutabilem aliquid convertitur ... Iniquum est enim, quia vult sibi servire quod infra se est, cum ipse superiori servire nolit, rectissimeque dictum est: *Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam*. Et ideo fit infirmus animus et de mortali corpore cruciatur". Cf. *De Trinitate* 14, 14, 18.

⁵⁰) *In Epistolam Ioannis*, tr. 10, 5 (ML 35, 2058): "Si ibi ponis finem, finiris; sed non finiris quasi perficiaris, sed finiris ut consumaris".

⁵¹) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 83, 3 (CC 36, 536. ML 35, 1846): "Itaque ubi dilectio est, ibi necessario fides et spes; et ubi dilectio proximi, ibi necessario etiam dilectio Dei. Qui enim non diligit Deum, quomodo diligit proximum tamquam seipsum, quandoquidem non diligit et seipsum? Est quippe impius et iniquus; *qui autem diligit iniquitatem*, non plane diligit, sed *odit animam suam*". Ps. 10. 6 also has this contrasting function in the following texts: *De Doctrina Christiana* 1, 46 (CSEL 80, 20) = 1, 23, 23 (CC 32, 19. ML 34, 27); *De Disciplina Christiana* 4, 4-5, 5 (CC 46, 211-212. ML 41, 671-672); *Sermo* 128, 3, 5 (ML 38, 715); *Epistola* 155, 4, 15 (CSEL 44, 445. ML 33, 672): "*Qui autem amat iniquitatem, odit animam suam*. Quia igitur nemo, nisi deum diligendo, diligit seipsum"; *Sermo Denis* 16, 6 (MA I, 79): "Peccas propter amicum tuum, et, ne illum offendas, negas Christum ... Iste tibi amicus non esset, si tu tibi esses; sed, quoniam ipse inimicus es tibi, amicum putas inimicum tibi. Unde autem ipse inimicus es tibi? Quia amas iniquitatem: *Qui autem amat iniquitatem, odit animam suam*. Sed non negatur Christus, ut amico impio et perverso placeatur ... contemne amicum hominem, habebis amicum deum. Sed illic ubi amicum habebis deum, sine amico proximo non eris". The 'amicus homo' of the penultimate sentence is really an enemy since he leads people to deny Christ. This is "iniquity", self-hatred; *En. in ps.* 140, 2 (CC 40, 2026-2027. ML 37, 1816): "Si enim male te diligis, et inutiliter; ita et proximum diligendo, quid ei consulis? Quomodo autem te male diligis? Quomodo innuit Scriptura, quae neminem palpat, et convincit quia non te diligis; immo convincit quia et odisti te: *Qui autem, inquit, diligit iniquitatem, odit animam suam*. Si

the extent that we are not entirely intent upon God, Augustine sees us as loving iniquity and thereby hating our own souls. Not to love God is itself to love iniquity. What this comes down to is the injunction: choose to direct your whole life to God or perish. And perishing oneself means being of no value to others.

In a eudaimonistic framework, however, it may be objected that this close association of self-love and love for God only boosts the attention given to the self and is at heart egocentric. One is concerned primarily to increase one's love for God because this means advantage to the self, growth in self-love. *De Trinitate* 8, 8, 12, read in this light, would be a scandalous assertion of the primacy of self: "The more we love God, the more we love ourselves"⁵²). Josef Brechtken sees the inner identity of love for God and self-love as confirmation of the unquestioned all-pervasiveness of the "*appetitus*"-schema in Augustine. The self, seeking enjoyment for itself, "necessarily" loves God who provides it⁵³). That

ergo diligis iniquitatem, putas quod teipsum diligas? Erras: ita et proximum diligens, ad iniquitatem duces, et dilectio tua laqueus erit dilecti. *Caritas ergo de corde puro est quae est secundum Deum, et conscientia bona, et fide non ficta* (1 Tim. 1. 5)"; *De Trinitate* 8, 6, 9 (CC 50, 283-284. ML 42, 956) and 14, 14, 18 (CC 50 A, 445-446. ML 42, 1049-1050); *Sermo* 34, 8 (CC 41, 427. ML 38, 212).

⁵²) *De Trinitate* 8, 8, 12 (CC 50, 289. ML 42, 959): "... nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus deum". A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 541, gives as his sole support for the contention that Augustinian man loving God "does so ultimately in order to obtain satisfaction for the demands of self-love" a short quotation from *Tractatus in Evangelium Ioannis* 83, 3 (CC 36, 536. ML 35, 1846): "Qui autem se propter habendum deum diligunt, ipsi se diligunt: ergo ut se diligant, deum diligunt". (Nygren's emphasis, p. 541, n. 3). He obviously takes the "se" to mean simply "themselves", such that individuals' love for God promotes each individual's love for himself. Read in context, however, there is no doubt that the "se" should be translated as "one another", and that the sentence refers not to self-love but to love for one another 'as Christ has loved us'. "Discernitur quippe ista dilectio ab illa dilectione qua se invicem diligunt homines sicut homines; nam ut discernetur, adiunctum est: *sicut dilexi vos*. Utquid enim diligit nos Christus, nisi ut regnare possimus cum Christo? Ad hoc ergo et nos invicem diligamus, ut dilectionem nostram discernamus a ceteris, qui non ad hoc se invicem diligunt, quia nec diligunt. Qui autem se propter habendum deum diligunt, ipsi se diligunt; ergo ut se diligant, deum diligunt. Non est haec dilectio in omnibus hominibus; pauci se propterea diligunt, ut sit deus omnia in omnibus".

⁵³) J. Brechtken, *Augustin Doctor Caritatis*, p. 143, in commenting on *Tractatus in Evangelium Ioannis* 83, 3 (CC 36, 536. ML 35, 1846): "... et ubi dilectio proximi, ibi necessario etiam dilectio Dei. Qui enim non diligit deum, quomodo diligit proximum tamquam seipsum, quandoquidem non diligit et seipsum?" Brechtken remarks: "Was soll dieses 'tamquam te ipsum' und die damit angezielte Verbindung von Nächsten- und Selbst-(Gottes)-Liebe, wenn doch letzteres, aktidentisch wie es bei Augustin von jeher gemeint ist, nicht anderes als die Totalität des appetitus bestätigt und dieser appetitus nicht im geringsten in Frage gestellt wird? Inwiefern muss ich überhaupt 'notwendigerweise' Gott

the self does seek enjoyment for itself is self-evident ("*schon von sich selbst her*"). Although not much is said on the matter of "*appetitus*" when Augustine designates legitimate self-love with the formula '*se referre ad deum*'⁵⁴, not a great deal needs to be said because "self-love is of itself already firmly inserted in the '*appetitus*', without there being any further indication of where the '*appetitus*' is heading"⁵⁵).

Our difficulty with this presentation is the inference that the orientation to God ('*se referre ad deum*') is only a heightening of the '*appetitus*'-striving of that self-love (obviously, natural self-love) which "is of itself already firmly inserted in the '*appetitus*'". Is Augustinian self-love just deprived desire that will remain empty, until, in conjunction with love for God, it is filled with the enjoyment of its supreme good? In this case there is no breaking open of the "I", no self-transcendence. The "I" that finds merely satisfaction and quietistic rest in the full enjoyment of God never really changes, except that its craving has been filled and it is replete with being. Is it ultimately this self-seeking self, fundamentally as it was in the beginning, that one loves in loving God? Or does the introduction of the commandment of love for God into the discussion of self-love perhaps demand certain basic changes of the self which "is of itself already firmly inserted in the '*appetitus*'"? Is the impact of the commandment more that of an indicator directing us to seek our

lieben, und zwar auf fruitive Weise, in fruitiver Absicht — das meint ja doch diese innere Identität mit der Selbstliebe —, um Nächstenliebe zu realisieren? Hier ist doch alles verkehrt, und damit die Nächstenliebe in ihrem eigentlichen Wesen völlig verkannt, nur weil schon in blinder Fixierung auf die Totalität des appetitus das 'tamquam te ipsum' überstrapaziert, überinterpretiert ist" (My emphasis). It can be argued that the necessity of love for God in *Tractatus in Evangelium Ioannis* 83, 3 is occasioned by the concern that love of neighbour be genuine (for, not loving God, one hates oneself loving iniquity) and that the bond joining Christian lovers be something more solid than honour among thieves, namely, the desire that God be all in all. Brechtken's presupposition seems to be that Augustine means that self is "necessarily" instinctually inclined to God in search of the enjoyment of fulfilment for itself. This is for Brechtken a bad sign for counter-instinctual self-sacrificing love which is thereby caught up and contorted in the appetitus-vortex.

⁵⁴) E.g. *De Doctrina Christiana* 1, 41 (CSEL 80, 18) = 1, 22, 21 (CC 32, 17. ML 34, 26): "Si autem se propter se diligit, non se refert ad deum, sed ad se ipsum conversus non ad incommutabilem aliquid convertitur".

⁵⁵) Josef Brechtken, *op. cit.*, p. 119, speaking of "*se referre ad deum*": "Damit führt Augustin hier eine weitere uti-Definition ein, die zumindest geeignet ist, auch das nicht direkt als 'gebrauchen' zu bestimmende Verhältnis zu mir selbst im bekannten Rahmen des appetitus zu benennen, auch wenn damit dem appetitus-Sachverhalt nach nicht viel gesagt ist. Nun ist das letztere hier in der Selbstliebe ja kein besonderer Mangel, da ja die Selbstliebe ohnehin fest in den appetitus eingefügt ist, *schon von sich selbst her*, ohne Angewiesenheit auf weitere appetitus-Bestimmungen" (My emphasis).

happiness in God rather than in lower things, a simple rechanneling of the momentum of natural desire; or is it the force of the commandment's requirements to bring us beyond undetermined native egoism — which, outside the commandment, easily slips into enslavement to the infra-human creation, hatred and loss of self, and the desire to enslave others — to worship and service of God and the gift to him of one's life in all its dimensions? Does the commandment call just for a change of direction of an already present desire for happiness, or does it require, in the face of the Highest Good, a transformation of this desire and of the self in search of happiness?

In the former interpretation God is really what we want him to be, the fulfilment of our natural desire; in the second God confronts us as *he* is and demands a radical transformation of the self loving him and itself. God's love for the self, not natural egoism, is according to *Sermo* 9 the basis for authentic self-love. The perspective on one's life offered by the plans of God's love leads to a radical change of attitude towards oneself which enables one to love God *as he is* ("*qualis est*") for the first time.

God wishes to make you like himself and you are trying to make him like yourself. You should rather be pleased with God as he is, not as you want him to be. For you are evil, and you wish God to be like yourself, not as he is. If however he pleased you as he is, you would be corrected and you would direct your heart to that rule, hostility to which deforms you. Let God be pleasing to you as he is; love him as he is. He himself does not love you as you are, rather he hates you as you are. Therefore, hating you as you are, he has compassion on you in order to make you what you are not yet. For he does not promise you that he will make you what he is. You will be what he is, but only after a fashion; that is, you will be an imitator of God just like an image, but not as the Son is the image of the Father ... Therefore, as I began to say, God hates you as you are, but he loves you just as he wants you to be, and therefore he exhorts you to change. Be of one mind with him, and begin to wish what is good first and to hate yourself as you are. Let this be the beginning of harmony with the word of God for you, that you hate yourself as you are. When you begin to hate yourself as you are, just as God hates you as such, you begin to love God as he is⁵⁶).

⁵⁶) *Sermo* 9, 9 (CC 41, 124-126. ML 38, 82): "Vult te deus facere similem sui, et conaris tu deum facere similem tui. Placeat tibi ergo deus qualis est, non qualem illum esse vis. Perversus enim es, et talem vis deum qualis es, non qualis est. Si autem placeat tibi qualis est, corrigeris, et diriges in eam regulam cor tuum, a qua nunc alienus distortus es. Placeat tibi deus qualis est, ama qualis est. Non te ipse amat qualis es, sed odit te qualis es. Ideo tui miseretur, quia odit te qualis es, ut faciat te qualis nondum es. Faciat te, dixi, qualis

Love for God *as God* seems to presuppose that a person distance himself from his present self; that, in imitation of God, he hate his present self⁵⁷). For this self tends to distort the reality of God, to fabricate a God pleasing to itself in its own image. It too is thereby deformed. God hates it as such and wants, in his compassion, to re-create it in his own image, to make it what it is not yet. We begin to live in harmony with the word of God, to be of one mind with him and to direct our hearts to his commandment⁵⁸), when we model our love for self on his love for ourselves, when, as it were, we love him loving ourselves⁵⁹). In other

nondum es. Nam illud tibi non promittit quia faciet te qualis est. Nam eris qualis est, sed ad quemdam modum, id est, imitator dei velut imago, sed non qualis imago est filius ... Ergo ut dicere coeperam, odit te deus qualis es, sed amat te talem qualem te esse vult, et ideo ille te ut muteris hortatur. Concorda cum illo, et incipe primo bene velle et odisse te qualis es. Hoc sit tibi initium concordiae cum sermone dei, ut incipias primo tu odisse te qualis es. Cum coeperis et tu odisse te talem qualis es, sicut te talem odit deus, incipis iam ipsum diligere deum qualis est”.

⁵⁷) This conscious “self-hatred”, with a view to becoming more pleasing to God, is evidently not to be confused with that unwitting self-hatred which is the lot of those who love not God but iniquity. Cf. Ps. 10. 6: “He who loves iniquity hates his own soul”. The former may be compared with Luther’s “Est enim diligere se ipsum odisse”. See Luther, *Der Brief an die Römer* 9, 3, in *Werke*, Vol. 56, p. 392; cf. 15, 2: p. 517. However, for Luther, hatred of self is explicated as pleasing not oneself but the neighbour while for Augustine here it is a matter of allowing oneself to be loved, led and commanded by God “as he is”, not by the deformed self which is hateful to God.

⁵⁸) In *Sermo* 9, 7 (CC 41, 120. ML 38, 82), shortly prior to our passage, the double commandment of Matt. 22. 37-40 is quoted and commented upon. It is, therefore, more than likely that “regula” and “sermo dei” in our text refer to God’s commandment. Furthermore, there is a notably close association between the commandment and God himself as he is: “Si autem placeat tibi (deus) qualis est, corrigeris, et diriges in eam regulam cor tuum, a qua nunc alienus distortus es. Placeat tibi deus qualis est, ama qualis est ... Concorda cum illo, et incipe primo bene velle et odisse te qualis es. Hoc sit tibi initium concordiae cum sermone dei ...”.

⁵⁹) In *De Trinitate* 8, 8, 12 (CC 50, 287. ML 42, 957) Augustine states that to see love is to see God, the Trinity, who is Love. He continues: “Sed commonebo, si potero, ut videre te videas; adsit tantum ipsa, ut moveamur caritate ad aliquod bonum. *Quia cum diligimus caritatem, aliquid diligentem diligimus, propter hoc ipsum quia diligit aliquid.* Ergo quid diligit caritas, ut possit etiam ipsa caritas diligi? Caritas enim non est, quae nihil diligit. Si autem se ipsam diligit, diligit aliquid oportet, ut caritate se diligit. Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat, nisi se aliquid indicare indicet; sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligit, non caritate se diligit. Quid ergo diligit caritas nisi quod caritate diligimus?” (My emphasis). Now, if we love “caritas” loving something (“aliquid diligentem”), and if God, the Trinity, is the “caritas” we see and love, then we properly love God, who is Love, loving something. According to *Sermo* 9, 9, among the ‘somethings’ God loves are ourselves as he wants us to be. Therefore, when we love God “as he is”, we could say with *De Trinitate* that we love him in his very act of love for ourselves by which he makes us what he wants us to be. We love ourselves when we love *him loving ourselves*. Of course, the “something” God loves

words, God remains God, and is loved and obeyed and pleasing just as he is, when we, amenable to his exhortation to change, are corrected. Fulfilment of the first part of the double commandment does therefore imply a new God-given vision on the self and its future, and a preparedness for radical change — from a self that is hateful to God to one he is making lovable to himself. In short, from *Sermo* 9, bringing self-love into the arena of our love for God entails the breaking open of the self, its being challenged by God's loving perspective on its life to transcend itself in accordance with the commandment to love him wholly, as he is ("*qualis est*").

There is further evidence for this trend in Augustine in those texts in which he stresses that love for God is service, subjection, worship and obedience, and especially in the passages in which God demands to be loved more than the self, indeed with the whole self, *ex toto*. Taking the former texts, we become aware that loving God means serving, being subject to, adoring him and heeding his commandment. *De Trinitate* 8, 8, 12 ("The more we love God, the more we love ourselves") can be read in this light too: the more we serve, adore and are subject to him and his commandment, the more we love ourselves. For the alternative is to make an idol of something less than God — one's own wishes perhaps — and to reverence and be enslaved to that. The alternative is, following psalm 10. 6, to love iniquity, and, being subjected to it and dictated to by it, to hate one's own soul. The paradoxical nature of the alerting sentence from *De Trinitate* 8, 8, 12 should not be overlooked: the more God, not ourselves, becomes master of our lives, the more we love ourselves, that is, the less we are inclined to want to be sole masters of our own destiny and of that of others. The more we are servants of God, the less we are servants of iniquity. Or, as the *ex toto* texts will have it, the more fully we are directed away from ourselves to God, the more we truly love ourselves. The self loved is the self *ex toto* intent upon God and his law.

B. Love for God as obedience to and service of him

This does not mean to say that the human wish to achieve may also be the neighbour. Therefore, we may speak too of our love for God, which is at the same time genuine love of self, as love for *him loving our neighbour*. In its very essence, then, genuine love of self would be brought face to face with the neighbour loved by God. These are some of the implications of the openness, breadth and dynamism of love emphasised in *De Trinitate* 8, 8, 12. For, unless "*caritas*" loves *itself loving something*, it does not love itself with *caritas*: "... sed nisi se aliquid diligentem diligit, non caritate se diligit".

blessedness does not play an important role in Augustine's thought. But, insofar as it bears on the relation between self-love and love for God, it is more often than not accompanied by, tempered and transformed by the idea of love for God as service of him, and, as we shall see, by other ideas that take it beyond the realm of sublime selfishness and categories of individualistic possession, e.g. that of God as *Bonum Commune*. We have already encountered this blending of themes in *De Civitate Dei* 10, 3, 2 (Date: 416): "clinging to God" (Ps. 73. 28), which a person wishing to attain bliss is directed by the commandment to do, is described as worship of God, the service which is owed to God alone, and it includes following God's commandment to love the neighbour. Happiness lies in being subjected to God, not wishing oneself to be worshipped in his place⁶⁰). At the very end of the fourteenth book of the same work, written a couple of years later, i.e. between 418 and 420, in contrasting the heavenly city to the earthly city, Augustine again brings together the ideas of love for God (*pietas*) as right worship of the true God and as man's only wisdom, which can look to be rewarded⁶¹). This wisdom is shown to excel that of the wise men of the earthly city who pursue the goods of the body or of their own mind or of both. And, at least as early as 412, in *De Gratia Novi Testamenti*, Augustine unhesitatingly characterises this supreme and true wisdom which is love and worship of God with the whole heart and the whole soul as a gift of God, a love that is poured into our hearts through the Holy Spirit who is given to us (Rom. 5. 5)⁶²). Thus, the more one loves and adores God under the influence of

⁶⁰) See *De Civitate Dei* 10, 3, 2 (CC 47, 275-276. CSEL 40/1, 450-451. ML 41, 281): "Ut enim homo sese diligere nosset, constitutus est ei finis, quo referret omnia quae ageret, ut beatus esset; non enim qui se diligit aliud vult esse quam beatus. Hic autem finis est adhaerere Deo (cf. Ps. 72. 28). Iam igitur scienti diligere se ipsum, cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendet diligendum Deum. Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus. Quaecumque igitur immortalis potestas quantalibet virtute praedita si nos diligit sicut se ipsam, ei vult esse subditos, ut beati simus, cui et ipsa subdita beata est. Si ergo non colit Deum, misera est, quia privatur Deo; si autem colit Deum, non vult se coli pro Deo".

⁶¹) *De Civitate Dei* 14, 28 (CC 48, 452. CSEL 40/2, 57. ML 41, 436): "... in hac (civitate Dei) autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id expectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus (1 Cor. 15. 28)".

⁶²) *De Gratia Novi Testamenti* = *Epistola* 140, 18, 45 (CSEL 44, 193. ML 33, 557): "Dixit enim homini sicut scriptum est: *Ecce pietas est sapientia* (Job 28. 28: LXX). Porro pietas cultus Dei est, nec colitur ille nisi amando. Summa igitur et vera sapientia est in praecepto illo primo, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua* (Matt. 22. 37): ac per hoc sapientia est caritas Dei: nec diffunditur in cordibus nostris, nisi per Spiritum sanctum qui datus est nobis (cf. Rom. 5. 5)".

the Holy Spirit, the more one is truly wise, the more one loves oneself. The love for God that engenders wisdom and happiness is more a matter of graced reverential being than egocentric having. But what of the reward this enables one to expect? In *De Civitate Dei* 14, 28 above, the "*praemium*" is unambiguously described in terms of community; God is more than an individual good; the reward will be "in the company of the saints, not only holy men but also holy angels, so that 'God may be all in all' (1 Cor. 15. 28)"⁶³). Furthermore, even in eternal life, when God is loved fully, the attitude of service is retained, the law of love is kept in its fulness ("*ipsam legis plenitudinem servabimus*")⁶⁴). Even in the time of reward, of God's being all in all, the self remains subject in its enthrallment to God, even if now, happily, we no longer have any fear of straying from love, which is the fulness of the law.

But perhaps these eudaimonism-transforming accompanying ideas are a feature only of Augustine's later works. In this regard it is instructive to compare two texts from *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, dating from 388. God is the supreme and true good. Who can doubt, therefore, that the lover of God loves himself, since he is thereby loving his own highest good⁶⁵)?

⁶³) *De Civitate Dei* 14, 28 (CC 48, 452. CSEL 40/2, 57. ML 41, 436): "... id expectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus". J. Burnaby addresses this question of the reward, the growth of love for self ensuing from love for God, in *Amor Dei*, p. 122: "The less we love what is our own (*proprium*), the more closely are we joined to God (*De Trinitate* 12, 16). 'The more we love God, the more we love ourselves' (*De Trinitate* 8, 12). These two sentences from *De Trinitate* conflict with one another only if intention is confused with effect, act with consequence. To him who loves God, the private interest of the self *cannot* be the end sought. Augustine knows ... that to love God *in order that* our love for self may be satisfied is impossible. The self-love which is native to the human soul will become injurious to the self, will turn in effect to self-hatred, unless the image of God is restored by the transformation of this self-love into the love of Him in whose image the soul was made (cf. *De Trinitate* 14, 18). But the lover of God no more intends a private good for himself than is the lover of iniquity consciously moved by hatred of his own soul".

⁶⁴) *En. in ps.* 118, *sermo* 13, 4 (CC 40, 1707. ML 37, 1538) (post-422): "*Plenitudo legis caritas* (Rom. 13. 10) ... Neque enim praecepta legis, sicut hic, etiam ibi accepturi sumus quae custodiamus, sed ipsam legis, ut dixi, plenitudinem sine ullo peccandi timore servabimus; quia et Deum plenius, cum viderimus, amabimus, et proximum, quia Deus erit omnia in omnibus; nec falsae cuiquam de proximo suspicioni erit locus, ubi nullus ulli erit occultus".

⁶⁵) *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 amet, qui amator est Dei?"

If therefore for those who love God all things turn to good (cf. Rom. 8. 28), no one doubts that not only is the supreme good (which is also called the good *par excellence*) to be loved, but that we ought (*debeamus*) to love it in such a way as to love nothing more than it. This is what the words, "with the whole soul, and the whole heart, and the whole mind", mean and express. These things having been established and most firmly believed, who will doubt, I ask, that there is anything excellent for us but God and that we should (*oporteat*) hasten to attain to him before all the rest. Moreover, if nothing separates us from his love (cf. Rom. 8. 38, 39), what could be better, what could be more certain than this good⁶⁶?

This may sound like the eudaimonistic quest for happiness in possessing its highest good, but there are elements in the text that hint at something more. The obligation ("*debeamus*", "*oporteat*") to love the supreme good "in such a way as to love nothing more than it" takes us beyond the field of natural inclination. For native egoism it is not natural to love God more than myself, which for Augustine is the only healthy way of loving myself⁶⁷). If Augustine envisages a person who perceives that in God, the good *par excellence*, is the satisfaction of all his desires and his ultimate security, why is the introduction of a commandment to love Him necessary? Is it not that one's spontaneous desires easily lead to idolatry and look to the satisfaction of the self rather than to God as he is? It is then as if God as God has to be asserted for man's good. For failure to respect the order established by him, in which the active life is to be subordinated to the contemplative, leads to havoc among the natural instincts at all levels of human being — what might be called an unhealthy love of self. Order returns, the soul is restored to health, when one is united to God in subjection to him ("*deo subditus haereat*")⁶⁸).

⁶⁶) *Ibid.*, 1, 11, 18 (ML 32, 1319): "Si igitur diligentibus Deum omnia procedunt in bonum; et summum bonum quod etiam optimum dicitur, non modo diligendum esse nemo ambigit, sed ita diligendum ut nihil amplius diligere *debeamus*; idque significatur et exprimitur quod dictum est: *Ex tota anima, ex toto corde, et ex tota mente*: quis quaeso dubitaverit, his omnibus constitutis, et firmissime creditis, nihil nobis aliud esse optimum, ad quod adipiscendum postpositis ceteris festinare *oporteat*, quam Deum? Item si nulla res ab eius charitate nos separat, quid esse non solum melius, sed etiam certius hoc bono potest". It is unclear in the final sentence whether Augustine means our love for God or his love for us. As we have seen in Chapter One, it is possible that in 1, 26, 51 (ML 32, 1332), where the context is similar, Augustine has the latter in mind; and in 1, 30, 64 (ML 32, 1337) it is rather more than possible.

⁶⁷) *Ibid.*, 1, 26, 49 (ML 32, 1331): "Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum".

⁶⁸) See *De Vera Religione* 262 (CSEL 77, 67) = 48, 93 (CC 32, 248. ML 34, 163-164) (Date: 390): "Quem ergo delectat libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat;

The second text from *De Moribus Ecclesiae Catholicae* further elaborates the nature and the effect of the "*beatissima vita*" which love for God brings:

You commend us quite rightly, catholic church, true mother of Christians, to worship (*colendum*) God himself most purely and most chastely. Attaining him is the most blessed life. You do not propose to us any created thing that is to be adored (*adorandam*) and that we are commanded to serve (*servire jubeamur*). You exclude from that uncorrupted and inviolable eternity, to whom alone man is to be subjected (*subjiciendus*) and in union (*cohaerendo*) with whom alone the rational soul is not unhappy, all that has been created, all that is subject to change and to time ... Not only do you commend to us worship of God alone, but you also embrace love and *caritas* for the neighbour, such that you abound in the remedy for the various maladies which souls suffer on account of their sins⁶⁹).

It is to be noted that both love for God and love for neighbour belong to the remedy by which the disordered self is restored to health. Again the theme of worship, adoration, service and subjection to God qualifies love for him and happiness in union with him. True freedom and true mastery over one's life consist in being united with and subject to God ("*deo subditus haereat*"), who alone rules over all things, and, in this sense, to love him more than oneself⁷⁰). The wisdom flowing from such freedom, i.e. service of God⁷¹), and the perspectives opened up by it on one's life, (i.e. perfection: invincibility to the proud desire to lord it over others, to envy and other destructive passions), encourage one to hate one's present

et quem regnare delectat, uni omnium regnatori Deo subditus haereat, plus eum diligendo quam seipsum. Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus".

⁶⁹) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 30, 62 (ML 32, 1336): "Merito, Ecclesia catholica, mater Christianorum verissima, non solum ipsum Deum, cuius adeptio vita est beatissima, purissime atque castissime colendum praedicat; nullam nobis adorandam creaturam inducens, cui servire jubeamur; et ab illa incorrupta et inviolabili aeternitate, cui soli homo subjiciendus est, cui soli rationabilis anima cohaerendo non misera est, excludens omne quod factum est, quod obnoxium commutationi, quod subditum tempori; ... sed etiam proximi dilectionem atque charitatem ita complecteris, ut variorum morborum, quibus pro peccatis suis animae aegrotant, omnis apud te medicina praeponat".

⁷⁰) *De Vera Religione* 262 (CSEL 77, 67) = 48, 93 (CC 32, 248. ML 34, 164): "... uni omnium regnatori Deo subditus haereat, plus eum diligendo quam seipsum".

⁷¹) *De Vera Religione* 245-246 (CSEL 77, 63) = 46, 87 (CC 32, 244. ML 34, 161): "Diligamus ergo, ut praeceptum est, etiam inimicos nostros, si vere invicti esse volumus. Non enim per seipsum quisquam hominum invictus est; sed per illam incommutabilem legem, qui quicumque serviunt, soli sunt liberi. Sic enim eis quod diligunt auferri non potest: quae res una invictos facit et perfectos viros".

foolish self which is not in the service of God but at the beck and call of its disordered love of changeable things⁷²).

Thus, the paradox cutting across the eudaimonistic framework, which is introduced by the idea of service to God and submission to his law, may be traced even as far back as *De Moribus Ecclesiae Catholicae*. For *De Vera Religione*, perfection, freedom, wisdom and invincibility to pride and disorder are attained not by man's own efforts ("per se ipsum") but by the observance of God's unchangeable law⁷³). The alternative to loving God, then, in serving him, is slavery to corruption, foolishness, arrogance and weakness⁷⁴). Love for God is obedience to him and to his unchangeable law. Augustine's reading of 1 Jn. 5. 3, i.e. "This is love for God: that we keep his commandments", brings into the foreground an element that has already previously been alluded to. At least twice in the tenth tract of the commentary on the letter of John, God's commandments can be seen to be summed up in love for neighbour⁷⁵). Thus love for neighbour is indispensable to obedient service to God and therefore also indispensable to genuine love for self. When we accept God as our Highest Good, he demands that we take him commandment and all, with the neighbour too. This is quite a different idea to that which sees love for neighbour as increasing our own love for

⁷²) *De Vera Religione* 262-263 (CSEL 77, 67) = 48, 93 (CC 32, 248. ML 34, 164): "Sapientem animam atque perfectam talem diligit, qualem illam videt; stultam non talem, sed quia esse perfecta et sapiens potest: quia nec seipsum debet stultum diligere. Nam qui se diligit stultum, non proficiet ad sapientiam; nec fiet quisque qualis cupit esse, nisi se oderit qualis est". In context, this follows immediately after the text quoted in n. 68 above.

⁷³) *De Vera Religione* 245 (CSEL 77, 63) = 46, 87 (CC 32, 244. ML 34, 161): "Non enim per se ipsum quisquam hominum invictus est, sed per illam incommutabilem legem, cui quicumque serviunt soli sunt liberi".

⁷⁴) See again *De Doctrina Christiana* 1, 46-47 (CSEL 80, 20) = 1, 23, 23 (CC 32, 18-19. ML 34, 27): "Iniquum est enim, quia vult sibi servire, quod infra se est, cum ipse superiori servire nolit, rectissimeque dictum est: *Qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam* (Ps. 10. 6), et ideo fit infirmus animus et de mortali corpore cruciatur. Necesse est enim ut illud diligit et eius corruptione praegravetur. Immortalitas enim et incorruptio corporis de sanitate animi existit, sanitas autem animi est firmissime inherere potiori, hoc est incommutabili deo. Cum vero etiam eis qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est, hominibus, dominari affectat, intolerabilis omnino superbia est". Cf. *De Trinitate* 14, 14, 18 (CC 50 A, 445-446. ML 42, 1049-1050).

⁷⁵) In *Epistolam Ioannis*, tr. 10, 3 (ML 35, 2056): "Sed qui Deum diligit, praecepta eius diligit. Et quae sunt praecepta Dei? Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis (Jn. 13. 34)". The answer to a plural question is the singular: love for neighbour. Tr. 10, 7 (ML 35, 2058-2059) also contains a commentary on 1 Jn. 5. 3: "Haec est enim dilectio Dei, ut praecepta eius servemus". Even though the double commandment is quoted, the whole text speaks of love for neighbour.

God conceived as tranquillity, enjoyment, reward for ourselves⁷⁶). That love for neighbour is integral to the love for God in which one truly loves oneself is expressed very forcefully in an anti-Donatist sermon, *De Utilitate Ieiunii*, possibly dating from 411. The self-love of an individual who has, for example, been able to subdue his own flesh may well fall short of the authentic self-love that springs from obedience to God⁷⁷). There is a move in this text beyond the integrity of the individual self to that of the community self in response to God's commandment. The fact that this shift occurs explicitly in a highly polemical sermon does not of itself invalidate the way of thinking as an ideological construct designed to cast scorn on the fasting practices of the Donatists and to cudgel them back into the unity of the *Catholica*. As we have seen, the social aspect of self-love as obedience to God is hinted at in earlier works (*De Moribus Ecclesiae Catholicae*)⁷⁸), and is also present in non-polemical works (e.g. *De Doctrina Christiana*). It is not devised here merely for the occasion, and, as we shall see, has a broader than polemical resonance⁷⁹).

⁷⁶) See, for example, G. Hultgren, *Le commandement d'amour chez Augustin*, p. 180: "Si notre amour du prochain visant à ramener celui-ci à Dieu apporte un accroissement de l'amour de Dieu, ce n'est donc pas uniquement notre prochain qui profite de l'amour dont il est l'objet, mais nous en profitons nous aussi, étant donné que notre amour de Dieu s'accroît lui aussi, pendant que nous pratiquons l'amour du prochain. C'est sur ce point de vue égocentrique que repose la conception de l'amour du prochain comme 'un degré certain' pour nous élever à l'amour du Dieu. Mais c'est précisément cette conception qui risque de compromettre l'amour du prochain".

⁷⁷) See *De Trinitate* 14, 14, 18 (CC 50 A, 446. ML 42, 1050): "Quamvis enim se ita diligit, ut si alterutrum proponatur, malit omnia quae infra se diligit perdere, quam perire; tamen superiorem deserendo, ad quem solum posset custodire fortitudinem suam, eoque frui lumine suo, cui canitur in Psalmo: *Fortitudinem meam ad te custodiam*; et in alio: *Accedite ad eum et illuminamini*".

⁷⁸) See *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 30, 62 (ML 32, 1336). Love for neighbour belongs to the remedy by which the disordered self is restored to health.

⁷⁹) Augustine's argument here runs: you are concerned about the integrity of your own body; then be concerned about the integrity and unity of the church, i.e. Christ's body, of which you along with others are members. This movement from the integrity of the individual body to that of the collectivity found in this text is paralleled on the level of the heart and soul by Augustine's growingly communitarian understanding of Acts 4. 32 a, i.e. "the whole group of believers was united heart and soul": "multitudinis autem credentium erat *cor unum et anima una*". L. Verheijen in his article, "Acts 4. 31-35 in the Monastic Texts of Saint Augustine", in *Second Annual Course on Augustinian Spirituality*, Rome, 1976, p. 47-59, shows that Augustine originally understood *cor unum* in the sense "of the *cor simplex*, the individual heart integrated, unified and at peace. This heart is able to remain free from the disorderly multitude of temporal things which come and go, which are born and which die. The *cor simplex* — and because *simplex* also *unum* — renounces temporal and ephemeral things for it loves that which is eternal and one, and wants to remain attached to our Lord who is one" (p. 49-50. Verheijen is here paraphrasing *En. in*

But, if your flesh obeys you and you do not obey your God, are you not condemned by that flesh when it is submissive to you? ... And you say: 'What greater being should I obey?' You had said that you were a lover of justice. Then listen to Christ speaking: "A new commandment I give you: that you love one another" (Jn. 13. 34). Therefore hear your Lord giving the commandment to love one another. He makes of us all a body for himself. In this body we are as members, and it has one head, the Lord and Saviour himself. But you tear yourself away from the members of Christ, you do not love unity ... If any part of your body is not in agreement with the other parts, you seek somebody to remedy this. Why then do you not seek to be healed so that you may be recalled to the union of the members of Christ, and be in agreement with that body and with your own? ... You do not maintain unity in the members of Christ. What then are your fasts and of what benefit are they? You think a God who is served in unity (*in unitate serviatur*) by all who believe in him a God unworthy of the name, and yet you wish to preserve unity in your body, in your members, in your hair⁸⁰).

In this text self-love in being related to love for (obedience to) God is drawn far beyond the natural individualistic concern for the harmony and health of one's own body and beyond the desire to subdue it and to

ps. 4, 10, dating from 392). However, Augustine's religious *Rule*, which Verheijen dates 397, opens with the quotation of Acts 4. 32 a, now obviously understood collectively. Verheijen considers that "thanks to a letter from Paulinus of Nola (i.e. *Epistola* 30 in Augustine's correspondence, dating from 395), Augustine began to attribute to *anima una* and *cor unum* a more collective meaning and to understand these terms in the sense of 'unanimity' and 'concord' between several persons. Also, in the *Rule*, at the beginning of Saint Augustine's episcopate, the ascetical ideal, expressed by Acts 4. 32 b, c + 35 b, is enveloped in the ideal of fraternity, expressed in 4. 32 a, understood now in a collective sense. Saint Augustine realized that this fraternity in a monastery is a concrete form of the brotherly spirit of the whole church: the *anima una* is the *anima unica Christi* (cf. the letter to Laetus, *Epistola* 243, 3-4) ..." (p. 58). For a development of this communitarian interpretation of Acts 4. 31-35, see T.J. van Bavel O.S.A., "De eerste christelijke commune en het religieuze leven", in *Tijdschrift voor geestelijk leven* 5 (1979) 498-542, especially p. 507-515.

⁸⁰) *De Utilitate Ieiunii* 6, 7-8 (CC 46, 236-237. ML 40, 712): "Quid, si caro tua obedit tibi, et tu non obedis Deo tuo? Nonne ab ipsa damnaris, cum tibi obtemperat? ... 'Et cui', inquit, 'maiori obtemperem?' Ecce Christus loquitur — iustitiae amatorem te dixerat —: *Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis*. Audi ergo Dominum tuum mandatum dantem ut nos invicem diligamus. Cum ex nobis omnibus tamquam membris corpus sibi faciat, quod corpus habeat unum caput ipsum Dominum et Salvatorem, tu contra divellis te a membris Christi, non amas unitatem ... Si autem aliquid in tuo copore dissentiat ab aliis partibus, quaeris qui emendet. Cur ergo non quaeris emendari, ut compagini membrorum Christi revoceris et congruas in ipso corpore et tuo? ... et tu in membris Christi non tenes unitatem. Quid sunt ergo, aut cui rei prosunt ieiunia tua? Indignum deum putas, cui ab omnibus qui in eum credunt, in unitate serviatur; et tamen vis in membris tuis, in corpore tuo, in capillis tuis unitatem servari".

have control over it. Essential to a worthy love for God is serving him in unity (“*in unitate serviatur*”) with Christ’s other members, such that a breach of that integrity may be considered a failure to love oneself properly.

C. *Loving God more than oneself, ex toto*

In a sermon preached before 410 Augustine defines self-love or love of self as “the love with which you love yourself such that you love God”⁸¹). In view of the texts considered in the previous section we could now paraphrase this assertion: self-love is the love with which one loves oneself in such a way as to subject oneself to God’s reign and rule; the self one loves is the self serving God wholly, or at least open to serving him with the whole heart, the whole soul and the whole mind, even though it is not fully possible in this life⁸²). The other side to the relation is that, loving God more than ourselves, we love ourselves best, becoming wise and truly free from attachment to changeable things⁸³). For *Sermo Denis* 17, 6, given prior to 400, the whole Law and the Prophets are said to hang on the double commandment as formulated “such that, when you have loved the Lord, you may then know that you love yourself, if you love the Lord”⁸⁴). The love for the Lord precedes

⁸¹) *Sermo Wilmart* 2, 4 (MA I, 677): “Haec est ergo dilectio tua vel dilectio tui, id est, dilectio qua te diligis, ut deum diligas”.

⁸²) The lack of love’s wholeness in this life is recognized especially in anti-Pelagian texts e.g. *De Perfectione Iustitiae Homini* 8, 19 (CSEL 42, 17-18. ML 44, 300-301) (Date: 416): “In qua plenitudine caritatis praeceptum illud implebitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua*. Nam cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiae, quod vel continendo frenetur, non omni modo ex tota anima diligitur Deus ... Cur ergo non praeciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat? Non enim recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis praeceptis ostenderetur?” In this life, however, progress in openness to total love for God is made in concrete love for neighbour. See *Tractatus in Ioannis Evangelium* 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”.

⁸³) See *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1, 26, 49 (ML 32, 1331): “Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum”; *De Vera Religione* 262 (CSEL 77, 67) = 48, 93 (CC 32, 248. ML 34, 163-164): “Quem delectat ergo libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat, et quem regnare delectat, uni omnium regnatori deo subditus haereat plus eum diligendo quam se ipsum”.

⁸⁴) *Sermo Denis* 17, 6 (MA I, 87): “... ut, cum tu dilexeris dominum, scias quia tunc te diligis, si diligis dominum”.

love of self and accompanies it; the self loved is that loving the Lord, that which considers itself "worthless" in comparison to him⁸⁵), not that which coolly and independently sizes up the possibilities for wisdom, happiness and freedom and opts for God as offering the best deal to achieve them. The good that accrues to the self loving God is not the prize earned through having orientated one's instinctual love for self appropriately to one's best advantage, but the gift that paradoxically flows from a person's preferring to be God's rather than one's own, the gift that unsolicited comes to meet total self-gift in response to the commandment. Before 396 Augustine has phrased this tentatively as follows:

But when God is loved more than the soul such that a man prefers to be God's rather than his own (*ut malit homo eius esse quam suus*) then he truly cares best for the soul, and consequently for the body. He is not now impelled by any instinct to be solicitous about himself; he only accepts what is presented and offered to him. On the other hand, love's poison is the hope to acquire and keep temporal things⁸⁶).

⁸⁵) *Ibid.*, (MA I, 86-87): "Ipse amator, in comparatione rei quae amanda est, vilescere sibi debet. Ipsa est illa caritas quae iubetur *ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente*. Sed adiunxit et ait: *Diliges proximum tuum, tamquam te ipsum. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae*; ut, cum tu dilexeris dominum, scias quia tunc te diligis, si diligis dominum. Si vero deum non diligis, nec te ipsum diligis". "Vilescere" is to be understood not in the sense of downplaying man to give God glory, but as stressing that man's true greatness is to be found not in enjoyment of himself but of God. The "contemnit" of *De Libero Arbitrio* 3, 25, 76, 262-263 (CC 29, 320. CSEL 74, 153. ML 32, 1308) gives us the key to the proper understanding of "vilescere" in *Sermo Denis* 17, 6: "Melior est autem cum obliviscitur sui prae caritate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione contemnit. Si autem tamquam obvis sibi placet sibi ad perverse imitandum Deum, ut potestate sua frui velit, tanto fit minor, quanto se cupit esse maiorem". It is interesting to note that "contemnere" is used in later texts, in conjunction with Jn. 15. 13 (i.e. "No one has greater love than this: to lay down his life for his friends") and 1 Jn. 3. 16, to describe the attitude of martyrs towards their lives in this world. See, for example, *De Natura et Gratia* 70, 84 (CSEL 60, 298. ML 44, 290) (Date: 415). In *En. in ps.* 102, 3 (CC 40, 1452. ML 37, 1317) (Date: 412) the "contemnere" of one's own present life is equated with service of God, even to dying for him, but this death is on behalf of "brothers" and "friends". One "despises" oneself in the service of God in favour of others: "Hoc enim considerantes martyres ... et omnes omnino sancti qui vitam ipsam contempserunt, et sicut audistis in Epistola Ioannis, animas suas pro fratribus posuerunt (cf. 1 Jn. 3. 16), quae est perfectio caritatis, dicente Domino: *Maiorem caritatem nemo habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis* (Jn. 15. 13); hoc ergo considerantes sancti martyres, contempserunt animas suas hic, ut ibi eas invenirent, sequentes verba Domini dicentis: *Qui amat animam suam, perdet eam; et qui perdiderit eam propter me, in vitam aeternam inveniet eam* (Jn. 12. 25). Voluerunt enim retribuere: qui? et quid? et cui? Homines ministerium suum usque ad mortem Deo retribuerunt".

⁸⁶) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 36, 1 (CC 44 A, 54. ML 40, 25): "Sed cum deus

Preferring to be God's rather than one's own means that a person is open not only to fulfil His commandment but to receive His gifts, "to accept what is presented and offered to him". True self-love is itself a gift of God, not a covetous striving on the model of desire for temporal things. A person cares best for himself, not by being solicitous about himself in response to instinct, but by caring more to give himself over to God, by desiring *to be* God's rather than *to acquire* goods for himself, to allow God to possess him rather than to possess a multitude of things.

True self-love — that by which a person with all that lives in him loves God ("*qui ex toto quod in eo vivit, deum diligit*") — can be described in terms of the *frui* of God, not of changeable things⁸⁷). But this is to stress that only God is worthy of *frui* and total self-gift, and that to have a *frui*-attitude towards realities other than God would be to love iniquity and therefore to hate one's own soul (cf. Ps. 10. 6). Furthermore, it is by God's grace and favour that one loves oneself loving him, enjoying (or hoping to enjoy) him, not temporal things. The gift theme in these terms is strongly present even as early as *De Vera Religione* (390). Turning from mortal affections to *frui* of God, Wisdom, the Unchangeable, comes about through the Holy Spirit who is himself the gift of God. Thus, one can spiritually ("*spiritualiter*") love oneself, since the Holy Spirit makes loving God with all one's life possible. The very self which is offered to him in all its dimensions — "*omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum*" — the very life that is intent upon him, *frui* of the Unchangeable, is from the very beginning God's gift⁸⁸).

magis diligitur quam animus, ut malit homo eius esse quam suus, tunc vere animo summeque consulitur, consequenter et corpori, nobis id non curantibus aliquo appetitu satagente, sed tantum prompta et ablata sumentibus. Caritatis autem venenum est, spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium".

⁸⁷) *De Vera Religione* 65-66 (CSEL 77, 18) = 12, 24 (CC 32, 202. ML 34, 132): "Si autem, dum in hoc stadio vitae humanae anima degit, vincat eas, quas adversum se nutrit, cupiditates fruendo mortalibus et ad eas vincendas gratia dei se adiuvare credat mente illi serviens et bona voluntate, sine dubitatione reparabitur et a multis mutabilibus ad unum incommutabile revertetur reformata per sapientiam non formatam, sed per quam formantur universa, fruaturque deo per spiritum sanctum, quod est donum dei. Ita fit homo spiritualis omnia iudicans, ut ipse a nemine iudicetur, diligens dominum deum suum in toto corde, in tota anima, in tota mente et diligens proximum suum non carnaliter, sed tamquam se ipsum. Se autem spiritualiter diligit, qui ex toto quod in eo vivit deum diligit. In his enim duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae" (My emphasis).

⁸⁸) *De Doctrina Christiana* 1, 41-42 (CSEL 80, 18-19) = 1, 22, 21 (CC 32, 17. ML 34, 26-27): "Sed nec se ipso quisquam frui debet, si liquide advertas, quia 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

Now we wish to refer to two further texts that present worthy self-love as love for God "*ex toto te*". Again we meet the paradox that only when one is *ex toto* given to God, i.e. *ex toto* directed away from one's instinctually egoistic self, does one truly love and find preservation for oneself. The double commandment does embrace self-love; it does not leave it to the instincts, which lead many to love themselves badly and to lose their sense of orientation: a shaky foundation for love of neighbour. Prior to 410 Augustine spoke to his congregation in these words:

Therefore, if there are three things to be loved, why are there only two precepts? Listen. God did not judge that you had to be instructed to love yourself, for there is no one who does not love himself. But, because many, loving themselves badly, lose themselves, a rule as to how you are to love yourself has been given to you in that you are told to love your God with your whole self. Do you wish to love yourself? Love God with your whole self, for there you will find yourself and not lose yourself in yourself. If you love yourself in yourself (*te in te*), you will fall away from yourself too and will go out of yourself in search of a multitude of things ... Look, say you have chosen to love yourself; let us see whether you remain even in yourself. You do not; having fallen away from God, you fall away from yourself too. For in God is your strengthening; you should cling to him and make him your fortress and place of refuge. Now, however, you have slackened the bond of your love for him, you have broken off with him to turn to yourself. And you do not remain in yourself. Listen therefore to the Apostle. When he said: "For there will be men loving themselves", he added immediately "lovers of money" (2 Tim. 3. 2). Didn't I say you would not even remain in yourself? You are not money, are you? Look how you, who have abandoned God, have become lost even to yourself ... [The example of the Prodigal Son is adduced. Lost, he

illi. 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 suscenseat alius homo, si etiam ipsum propter deum diligis. Haec enim regula dilectionis divinitus constituta est: *Diliges, inquit, proximum tuum tamquam te ipsum*, deum vero *ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente*, ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas a quo habes ea ipso quae confers". And further 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, de quo nihil metuimus ne cuiquam possit cognitus displicere, et qui se vult diligi, non ut sibi aliquid, sed ut eis qui diligunt aeternum praemium conferatur, hoc est ipse quem diligunt?" (My emphasis).

says: "I will rise and go to my Father" (Lk. 15. 18)] ... Therefore a rule has been laid down for you as to how you are to love yourself: love the one better than you and you have loved yourself. I mean better by nature, not by will. For many people are found to be better than you by will, but only God is so by nature: God, the creator, the unmade maker. Attach yourself to him. Listen now at last and say ... "It is good for me to cleave to God" (Ps. 72. 28), that is, not to be unfaithful and to take myself away from God. Do you wish to see what is promised you in this matter? "But anyone who cleaves to the Lord is one spirit with him" (1 Cor. 6. 17). Therefore self-love or love of yourself is this: the love with which you love yourself such that you love God⁸⁹).

Only strengthened and supported by God, the creator, the source of life, can self-love be prevented from turning to sour selfishness. Only when a person is with all his being intent upon God, the only being better and stronger than he by nature, is he freed from loving himself badly and to perdition. The rule of self-love contained in the commandment breaks through the tendency to love oneself in oneself ("*te in te*"), and directs the self to be fully open to the gifts of the source of life, to take refuge in God's strength (which prevents one slipping into little idolatries), and to become "one spirit with him" (1 Cor. 6. 17). Then a person will truly 'love himself such that he loves God'; 'when he has loved the Lord, he will then know that he loves himself, if he loves the Lord'. Considering

⁸⁹) *Sermo Wilmart* 2, 4 (MA I, 676-677): "Ergo si tria sunt diligenda, quare duo sunt praecepta? Quare? Accipite. Non iudicavit deus monendum te, ut diligas te: nemo est enim, qui non diligit se. Sed quoniam multi male se diligendo perdunt se, dicendo tibi ut diligas deum tuum ex toto te, ibi tibi data est regula quemadmodum diligas te. Vis diligere te? Dilige deum ex toto te: ibi enim invenies te, ne in te perdas te. Si te in te diligis, casurus es et a te, et multa quaesiturus es praeter te ... Ecce eligisti amare te: videamus si remanes vel in te. Falsum est, non ibi remanes: a deo lapsus, et abs te laberis. Ibi est enim firmamentum: ibi haerere debuisti, illum tibi facere locum munitum et domum refugii. Nunc vero vinculum amoris tui relaxasti, vel dirupisti ab illo ad te; non remanes nec in te. Audi denique ipsum apostolum. Cum dixisset, *Erunt enim homines seipsos amantes*, continuo subiecit: *amatores pecuniae* (2 Tim. 3. 2). Nonne dixi quia non eras remansurus vel in te? Numquid pecunia tu es? Ecce et a teipso peristi, qui a deo recessisti ... Ergo constituta est tibi regula, quemadmodum te diligas: dilige meliorem te, et dilexisti te. Sed meliorem dico natura, non voluntate. Multi enim homines inveniuntur meliores te voluntate, sed solus deus natura: creator, institutor, factor a nullo factus. Ibi te fige. Intellege aliquando, et dic ... *mihi autem adherere deo bonum est* (Ps. 73. 28), hoc est, non fornicari a deo, non me tollere a deo. Vis videre autem in hac re quid tibi promittatur? *Qui autem adheret domino unus spiritus est* (1 Cor. 6. 17). Haec est ergo dilectio tua vel dilectio tui, id est, dilectio qua te diligis, ut deum diligas". Cf. *Ibid.*, 2, 3 (MA I, 676): "... ex toto, quod in te vivit, diliges fontem vitae".

himself "worthless", that is, losing himself as it were to God who alone is essentially better than he, a person finds his true, eminently lovable self.

This paradox is most sharply posed in a sermon dating from 418:

The price of wheat is your money, the price of a farm your silver, the price of a pearl your gold. The price of love is you ... If you wish to have love, seek yourself and find yourself. For why are you afraid to give yourself? Are you afraid you will annihilate yourself? Rather, if you do not give yourself, you lose yourself ... For see if Jesus wished to release to you any part of yourself with which to love yourself, when he says to you: "You are to love the Lord your God with your whole heart and your whole soul and your whole mind". What remains of your heart to love yourself? What remains of your soul, of your mind? "With the whole" he says. He who created you claims your whole self. (*Totum exigit de te, qui fecit te*)⁹⁰).

God alone has the right to require that we give ourselves to him entirely. He leaves no side of our being unclaimed by which we might be able to love ourselves in ourselves and escape the necessity of self-giving. Fears for the preservation of the self militate against the demand of the commandment to love God *ex toto*, and therefore against an upright love of self. "You lose yourself if you do not give yourself". Seeking to preserve the self leads inevitably to its loss and to love of and enslavement to iniquity. Only if there is no refusal to respect God's, the creator and source of life's, claims to the whole self, does a person find himself, in a proper, obedient and orderly fashion, loving himself.

III. FIRST STEPS IN THE RELATION BETWEEN SELF-LOVE AND LOVE FOR NEIGHBOUR

A. *Testing the genuineness of self-love as a protection for the neighbour*

We alluded above to the intolerable pride of wanting to be above and before one's fellow-creatures, one's natural equals, which is the consequence of a disordered love for self, a self-love that has drifted from

⁹⁰) *Sermo* 34, 7 (CC 41, 426-427. ML 38, 212): "Pretium tritici, nummus tuus; pretium fundi, argentum tuum; pretium margaritae, aurum tuum; pretium caritatis, tu ... Si vis autem habere caritatem, quaere te, et inveni te. Quid enim times dare te, ne consumas te? Immo si non te dederis, perdis te ... Vide enim, si aliquid voluit dimittere in te unde ames vel te, qui tibi dixit: "*Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua*. Quid remanet de corde tuo, unde diligas te ipsum? Quid de anima tua? Quid de mente tua? *Ex toto*, inquit. Totum exigit de te, qui fecit te".

its firm moorings in adherence to the unchangeable God⁹¹). Augustine's awareness of this proud desire of the soul leads him on several occasions, at least from 397 until near the end of his life, to raise a warning cry against arrogance and to insist that the self-love that serves as the basis for love of neighbour be genuine. His ultimate concern in this is that the neighbour not be subjected to the self's egoism nor corrupted by its idolatrous and disordered attachments. Therefore, he hesitates to commit the neighbour to our love, for fear that the neighbour might come off the worse for our having had anything to do with him. The anxiety of Augustine to protect the neighbour from perverted self-love is perhaps best illustrated by quoting at some length from *De Disciplina Christiana*, probably dating from 397:

You ask yourself: how have I to love my neighbour? Look attentively at yourself, and as you love yourself, love your neighbour too. There can be no mistake about it. Therefore, I should like to entrust your neighbour to you for you to love him as yourself. I should like to do that, but there is still something that makes me hold back. I should like to say: love your neighbour as you love yourself. And yet I hesitate, because I first want to discuss how you ought to love yourself. I hope that you will not take this amiss. This is not a matter that can be dealt with lightly in passing. I can't make it too easy for you, for you are the one to whom the neighbour is to be entrusted⁹²).

Look how many neighbours one single person has. His neighbours are all those whom he meets in one way or another, all those with whom he can enter into relation. Seeing that so many neighbours are to be entrusted to one person for him to love them as

⁹¹) *De Doctrina Christiana* 1, 47 (CSEL 80, 20) = 1, 23, 23 (CC 32, 19. ML 34, 27). Augustine had pointed to the tendency of the proud soul to dominate as early as *De Musica* 6, 13, 41 (ML 32, 1185) (Date: 389): "Iste autem animae appetitus est sub se habere alias animas; non pecorum, quas divino iure concessum est, sed rationales, id est, proximas suas, et sub eadem lege socias atque consortes. De his autem appetit operari anima superba, et tanto excellentior videtur haec actio quam illa de corporibus, quanto anima omnis omni corpore est melior. Sed operari de animis rationalibus, non per corpus, sed per seipsum, solus Deus potest".

⁹²) *De Disciplina Christiana* 3, 3 (CC 46, 210. ML 40, 670-671): "Quaeris quomodo diligas proximum? Attende te ipsum, et quomodo te diligis, sic dilige proximum. Non est ubi erres. Volo iam ergo et ibi committere tibi proximum tuum, ut diligas eum tamquam te ipsum; volo, sed adhuc timeo. Volo tibi dicere: Dilige proximum tuum sicut diligis te ipsum, et timeo; adhuc enim discutere volo quomodo diligas te ipsum. Noli ergo aegre ferre. Non es tu ipse facile dimittendus, cui est proximus committendus: non transitorie tecum agendum est".

himself, how necessary it is to investigate if that person really loves himself⁹³).

Let us follow Augustine in this investigation:

How do you love yourself? Each of you listening to me in this school (i.e. the church) — or rather, listening to God through me — consider how you love yourself. If I ask you whether you love yourself, you will of course answer that you do. After all, who hates himself? That is what you will say: who hates himself? But implied in love for yourself is that you do not love what is evil. For if you love evil, then I tell you — no, it is not I who say it, but listen to the psalm: “Whoever loves evil hates his own soul” (Ps. 10. 6). If, therefore, you love evil, listen to the truth, a truth that has no wish to flatter, but that tells you quite openly: you hate yourself. The more you protest that you love yourself, the more bitterly you hate yourself, for “whoever loves evil hates his own soul”.

What then is to be said of the lesser part of man, namely, of his body? If a person hates his soul, how can he love his body? Indeed, those who love evil and hate their souls use their bodies only for all kinds of disgraceful things. How then could you, who love evil, want the neighbour to be entrusted to you for you to love him as yourself? Why are you letting yourself go to rack and ruin? If you love yourself in such a way as to bring about your own destruction, then you will certainly also corrupt your neighbour whom you love as yourself. If this is the way things are with you, it's far better that you corrupt only yourself. Either set your love in order, or keep away from others altogether⁹⁴).

⁹³) *Ibid.*, 4, 4 (CC 46, 210. ML 40, 671): “Videte ergo quantos proximos habeat unus homo. Omnes homines in quos incurrerit, quibus iungi potuerit, proximi eius sunt. Quomodo ergo discutiendus est utrum diligat se, qui committendi sunt tot proximi, ut sic eos diligat tamquam se?”

⁹⁴) *Ibid.*, (CC 46, 211. ML 40, 671): “Quomodo te diligis? Quisquis me audis, immo quisquis deum per me audis, in hac domo disciplinae, attende te, quomodo te diligis. Profecto enim si te interrogem utrum diligas te, respondes quia diligis. “Quis enim se odit?” Ergo non diligis iniquitatem, si te diligis. Nam si diligis iniquitatem, non ego dico, psalmum audi: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam* (Ps. 10. 6). Ergo si diligis iniquitatem, audi veritatem; veritatem non te palpantem, sed aperte tibi dicentem: “Odis te”. Quanto magis dicis quia amas te, odis te: *Qui, autem, diligit iniquitatem, odit animam suam*. Quid dicam de carne, quae pars vilior est hominis? Si animam odit, carnem quomodo diligit? Denique qui amant iniquitatem, et oderunt animam suam, omnem turpitudinem exercent de carne sua. Iam ergo, qui diligis iniquitatem, quomodo tibi volebas committi proximum, ut diligeres eum tamquam te? Homo, qui perdis te? Si enim tu ipse sic te diligis ut perdas te, sic profecto perditurus est et eum quem diligis sicut te. Nolo ergo quemquam diligas: vel solus peri. Aut corripere dilectionem, aut respice societatem”.

Augustine's interest that the neighbour benefit from our love is unfeigned. But what is disorder and what order?

You will tell me: I love my neighbour as myself. Good, good, I hear you saying it already. What you want to do is to go and get drunk with the one you love as yourself. You say: "We'll have a good time today and drink as much as we can". See, in loving yourself in this mistaken way, you draw another to yourself, and you lead him to what you yourself love ... Listen rather to the truth and do the truth: "lift up your heart"; then you will not be telling lies in the school (i.e. the church). When you hear, "lift up your heart", make the response; but see that your response is true. Love yourself genuinely, and then love your neighbour as yourself without fear. For what else does lifting up one's heart mean than what has already been said: "You shall love the Lord your God with all your heart, and with all your soul, and with all your mind"⁹⁵?

Loving oneself genuinely, that is, lifting up one's heart and being fully intent upon God, one may love the neighbour without fear of deceiving, ensnaring or harming him⁹⁶). If a person loves God — love for God being understood, as explained above, as a gift of the Holy Spirit the enjoyment of which lies in service of, subjection and complete self-giving

⁹⁵) *Ibid.*, 5, 5 (CC 46, 211-212. ML 40, 671-672): "Dicturus mihi eris: 'Diligo proximum tamquam me ipsum'. Audio plane, audio. Inebriari vis cum illo, quem diligis tamquam te ipsum. Bene nobis faciamus hodie, quantum possumus bibamus. Vide quia sic te diligis, et illum ad te trahis, et ad quod amas vocas. Necesse est ut quem diligis tamquam te ipsum, illuc illum trahas ad quod et tu amas ... imo verum audi et verum fac. Sursum cor; ne mentiaris in domo disciplinae. Quando enim audis, responde: sed sit verum quod respondes. Sic te dilige, et diliges proximum tamquam te ipsum. Quid enim sursum habere cor, nisi prius quod dictum est: *Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua*?"

⁹⁶) See *Sermo* 278, 8 (ML 38, 1272) (Date: 400-410): "Ille enim innocens est, qui nulli nocet: quia dilectionis proximi regula ab ipso est. Hoc enim dixit Deus, *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*. Quomodo ergo in te salva est dilectio proximi, quando dilectio tui per intemperantiam vulneratur?"; *Sermo* 128, 3, 5 (ML 38, 715) (Date: 412-416): "Prius vide si jam nosti diligere te ipsum; et committo tibi proximum, quem diligas sicut te ipsum. Si autem nondum nosti diligere te, timeo ne decipias proximum tuum sicut te"; *En. in ps.* 140, 2 (CC 40, 2026-2027. ML 37, 1816) (Date: 414-415): "*Finis praecepti est caritas de corde puro* (1 Tim. 1. 5). Iam videte utrum inter se latrones habeant caritatem de puro corde. Purum cor in caritate hoc est, quando diligis hominem secundum Deum; quia et te ipsum sic debes diligere, ut non erret regula, *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*. Si enim male te diligis et inutiliter, ita et proximum diligendo, quid ei consulis? Quomodo autem te male diligis? ... *Qui autem, inquit, diligit iniquitatem, odit animam suam*. Si ergo diligis iniquitatem, putas quod te ipsum diligas? Erras: ita et proximum diligens, ad iniquitatem duces, et dilectio tua laqueus erit dilecti".

to him — the neighbour can be committed to his love without fear, for loving God ensures a true (“*vera dilectione*”) and helpful love for neighbour⁹⁷). “For loving God (which is a gift that has to be prayed for and which wrests power from the pull of iniquity), one loves oneself such that one can wholesomely (“*salubriter*”) also love the neighbour as oneself”⁹⁸). The bearing of this mature statement (post-422) of love’s constellation is towards enabling a sound and ordered love of neighbour.

During the same period Augustine asks himself how he is to understand the psalmist’s prayer: “I am a stranger on earth; do not hide your commandments from me” (Ps. 118 (119). 19). Is the double commandment (Matt. 22. 37-40) not quite clear? But, it may seem that, while it is difficult to know God, the neighbour is more easily known. The lawyer who asked Jesus “who is my neighbour?” was led himself to judge that the neighbour is the one who shows mercy (cf. Lk. 10. 29).

And it is clear that, when it comes to works of mercy, no one is to be excluded from the care of him who loves his neighbour. But there are many who do not know themselves, for not everybody has the quality of knowing himself as he ought to come to know himself. How therefore does a person love the neighbour as himself if he doesn’t even know himself? For, in the story of that younger son who left for a distant country where he squandered his fortune on a life of debauchery, it is not without significance that, before saying “I will leave this place and go to my father” (Lk. 15. 18), he returned to himself. He had gone so far in his roving that he had even abandoned himself. He would not have returned to himself, however, if he had lost all knowledge of himself. Nor would he have said: “I will leave this place and go to my father”, if he were totally lacking in knowledge of God. It is true, therefore, that these realities are known in some measure. But not without cause do we request further knowledge so that we may know them even more deeply.

⁹⁷) See *Sermo Wilmarit* 2, 4 (MA I, 677) (Date: prior to 410): “Haec est ergo dilectio tua vel dilectio tui, id est, dilectio qua te diligis, ut deum diligas. Iam committo tibi et proximum, quem diligas tamquam te ipsum; video enim quia coepisti diligere te ipsum. Quem diligis ergo tamquam te ipsum, duc quo duxisti te ipsum”; *Tractatus in Evangelium Ioannis* 87, 1 (CC 36, 544. ML 35, 1852) (Date: 418-421): “... (*caritas*) de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (1 Tim. 1. 5). Hac diligimus invicem, hac diligimus deum. Neque enim vera dilectione diligeremus invicem, nisi diligentes deum. Diligit enim unusquisque proximum tamquam seipsum, si diligit deum: nam si non diligit deum, non diligit seipsum”.

⁹⁸) *En. in ps. 118, sermo* 27, 6 (CC 40, 1759. ML 37, 1582) (Date: after 422): “Quanto autem magis regnat in quocumque dei caritas, tanto minus ei dominatur iniquitas. Quid ergo aliud petit, quam ut donante deo diligat deum? Diligendo enim deum, diligit seipsum, ut diligere salubriter possit et proximum sicut seipsum ...”.

Thus, God has to be known in order for us to know how to love him. And to know how to love the neighbour as oneself, a person ought first to love himself in loving God. But how will he succeed in doing this if he knows neither God nor himself? Therefore, quite rightly one says to God: "I am a stranger on earth; do not hide your commandments from me"⁹⁹).

The prodigal's love would have been of no advantage to his neighbour, for he had abandoned himself to debauchery. Only when he returns fully to himself by abandoning himself to love for God, is he enabled to love and to show mercy to his many neighbours in accordance even with the hidden depths of the Lord's commandment. Indeed, self-love which coincides with love for God is in a certain sense first ("*prius debet diligendo deum diligere seipsum*"), but this priority is designed to ensure that the neighbour not be subjected to the dangerous love of someone who has not, with God's help, acquired the degree of self-knowledge that is required of him, i.e. someone who has not 'left this place and gone to the father', fully intent upon Him.

Luther's concern for true love of neighbour leads him to reject all self-love — by which he understands the self seeking its own — as "crooked". "So the sense of the precept is seen to be, 'Thou shalt love thy neighbour as thyself, that is, Thou lovest thyself alone and perversely, but if Thou wert to direct this kind of love to thy neighbour, then thou wouldst truly love'"¹⁰⁰). For Augustine, on the other hand, loving oneself alone and perversely, loving the self seeking its own, which entails

⁹⁹) *En. in ps. 118, sermo 8, 2* (CC 40, 1686. ML 37, 1519-1520): "... patuitque in facienda misericordia neminem alienum esse deputandum ab eo qui diligit proximum. Sed multi nec seipsos noverunt; quia et seipsum nosse, quemadmodum homo sibi debet innotescere, non omnium hominum est. Quomodo ergo diligit proximum tamquam seipsum, qui nescit et seipsum? Non enim frustra ille filius iunior, qui profectus in regionem longinquam, ubi dissipavit substantiam suam vivens prodige, ut diceret: *Surgam, et ibo ad patrem meum* (Lk. 15. 18), prius reversus est in semetipsum, nisi quia tam longe peregrinatus est, ut relinqueret etiam semetipsum. Nec tamen reverteretur ad se, si omni modo nesciret se; nec diceret: *Surgam, et ibo ad patrem meum*, si penitus ignoraret deum. Quocirca et aliquatenus ista sciuntur, et ut magis magisque sciantur, non immerito sciendo poscuntur. Quapropter ut sciamus diligere deum, sciendus est deus; et ut sciat homo diligere proximum tamquam seipsum, prius debet diligendo deum diligere seipsum; quod unde poterit, si nescit deum, si nescit et seipsum? Recte itaque dicitur deo: *Incola ego sum in terra; ne abscondas a me mandata tua* (Ps. 118. 19)".

¹⁰⁰) Martin Luther, *Werke*, vol. I, Weimar, 1883, p. 654: "Ideo sensus praecepti esse videtur 'Diliges proximum tuum sicut teipsum, id est, diligis te solum et perverse, si autem amorem eiusmodi in proximum tuum dirigeres, iam vere diligeres'". Quoted in translation by A. Nygren, *Agape and Eros*, p. 712, n. 2.

loss of self — as, for example, when one becomes a lover of money — is overcome by directing love of this same intensity to God. Augustine has God speak in this vein in the continuation of the text quoted above from *De Disciplina Christiana*:

What is told you of God? Look, this is what Wisdom herself says to you: love me “as you love money” (Prov. 2. 4). It is unworthy and insulting to bring Wisdom into relation with money. But, in the Book of Proverbs, one love is compared with the other in this way. For from experience I know that you are so attached to money that, impelled by love for it, you take all sorts of burdens upon yourselves, put up with hunger, journey across the sea and leave yourselves exposed to the dangers of wind and waves. I can offer you something preferable to be loved. But I have nothing to offer that will make the love that inspires you any stronger. “Love me as passionately as that”, says God, “I do not desire that you love me more. I say to wicked people, I say to selfish people: you love money, love me as fervently. Certainly, I am incomparably better than money, but I desire no greater love than that. Love me so much as you love money”¹⁰¹).

Being prepared to take on all sorts of burdens and to expose oneself to danger for the love of God to whom one is totally given over: this is to love truly for Augustine. It is to straighten and deepen one’s love for self by opening the self wholly and with all intensity to God’s summons to his service¹⁰²); and this manner of loving ourselves in obedience, not to our selfish nature, but to God’s commandment to love him, is set forth as a pattern for our love to neighbour. Thus, loving God, we love ourselves,

¹⁰¹) *De Disciplina Christiana* 10, 11 (CC 46, 218-219. ML 40, 675): “De deo quid tibi dicitur? Ecce hoc tibi dicit ipsa sapientia: Amate illam *tamquam pecuniam* (Prov. 2. 4). Indignum est, iniuriosum est, ut sapientia pecuniae comparetur, sed amor amori comparatur. Video enim hic sic vos amare pecuniam, ut iubente amore pecuniae labores suscipiatis, ieiunia toleretis, mare transeatis, ventis et fluctibus vos committatis. Habeo unde eligam quod ametis, sed non habeo quod addam ad amorem quo amatis. Sic amate, plus nolo me amari, ait deus. Improbis loquor, avaris loquor: Pecuniam diligitis, tantum me diligite. Certe melior sum incomparabiliter: nolo a vobis ampliorem amorem; quantum diligitis pecuniam tantum me amate”. Presuming consistency in *De Disciplina Christiana*, we have to point out that this love for God with the same *intensity* as that for inferior things is not a love of the same *kind* (as if it were a basic primitive impulse simply turning its desire to a higher object). See *Ibid.*, 3, 3 (CC 46, 209. ML 40, 670): “Ecce quod discitur in domo disciplinae: Diligere deum, diligere proximum; deum tamquam deum, proximum tamquam te. Non enim invenis parem deo, ut possit tibi dici: Dilige deum sicut diligis illum”.

¹⁰²) *Ibid.*, 6, 6 (CC 46, 213. ML 40, 672): “Quaerere habes quomodo diligas te ipsum: et audire habes: *Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota mente tua, et ex tota anima tua* (Matt. 22. 37)”.

no longer alone and perversely, but wholly God-directed and uprightly; loving ourselves in this way, we are in a position to fulfil the Lord's precept to love the neighbour which can be seen as summing up and fulfilling all that can be asked of love¹⁰³). The neighbour, the other, then, marks genuine love whatever way you look at it; and the stress on true love for self is in view of this fulfilment.

B. Love for neighbour throws back light on self-love

In distinguishing between love for God and love for neighbour we referred to an unusual text from *De Disciplina Christiana* 3, 3:

“You are to love the Lord, your God, with your whole heart, and with your whole soul and with your whole mind. And you are to love your neighbour as yourself. On these two commandments depend the whole Law and the Prophets” (Matt. 22. 37, 39-40). See what is learnt in the school (i.e. the church): to love God and to love your neighbour, God as God and your neighbour as yourself. For you do not find anyone who is equal to God, and therefore no one can say to you: love God as you love so-and-so. But concerning the neighbour a rule has been fashioned for you, since you yourself have been created equal to your neighbour. You ask yourself: how have I to love my neighbour? Look attentively at yourself, and as you love yourself, love your neighbour too. There can be no mistake about it¹⁰⁴).

¹⁰³) *Ibid.*, 5, 5 (CC 46, 212-213. ML 40, 672): “Quia ergo duo praecepta sunt, si unum diceret, non sufficeret? Sufficit et unum, si intellegatur. Nam aliquando sic loquitur scriptura, sicut Paulus apostolus: *Non adulterabis, non homicidium facies, non concupisces: et si quod est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulatur: Diliges proximum tuum tamquam te ipsum. Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo autem legis, caritas* (Rom. 13. 9-10). Quid est caritas? Dilectio. Nihil videtur dixisse de dilectione dei, sed solam proximi dilectionem dixit sufficere ad implendam legem. Quidquid est aliud mandati, in hoc sermone recapitulatur, in hoc sermone impletur. In quo? *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*. Ecce unum est. Certe duo sunt in quibus praeceptis tota lex pendet et prophetae. Videte quomodo plus brevium est, et adhuc pigri sumus. Ecce quae duo erant, unum factum est. Prorsus proximum dilige, et sufficit. Sed dilige quomodo te ipsum diligis, non quomodo te ipsum odisti. Dilige proximum tuum tamquam te ipsum, sed prius est ut diligas te ipsum”.

¹⁰⁴) *De Disciplina Christiana* 3, 3 (CC 46, 209-210. ML 40, 670): “*Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua; et diliges proximum tuum tamquam te ipsum. In his duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae. Ecce quod discitur in domo disciplinae: Diligere deum, diligere proximum; deum tamquam deum, proximum tamquam te. Non enim invenis parem deo, ut possit tibi dici: Dilige deum sicut diligis illum. De proximo inventa est tibi regula, quia inventus es proximo tuo par tu ipse. Quaeris quomodo diligas proximum? Attende te ipsum, et quomodo te diligis, sic dilige proximum. Non est ubi erres*”.

The sentence of greatest interest is: "*De proximo inventa est tibi regula, quia inventus es proximo tuo par tu ipse*". We have translated the sentence: "concerning the neighbour a rule has been fashioned for you, since you yourself have been created equal to your neighbour"¹⁰⁵). This formulation follows logically from the observation that no one can be found equal to God, and that therefore there can be no rule of love for God but God himself. For someone can be found equal to the neighbour, namely, our very selves, and therefore a rule of love for neighbour has been fashioned for us: "Love your neighbour as yourself". As such the progression of thought is fairly straightforward. It is only when we look at what Augustine might have said, but in fact did not say, that it becomes possible to perceive the text at another level. It may seem to us that the text as it stands simply underlines the role of the self as rule, measure and norm of love for neighbour, without saying anything more about the nature of this privileged self. In this case, "*quia inventus es proximo tuo par tu ipse*" would be read in too carefree a manner as if its meaning were equivalent to: 'since your neighbour has been created equal to you, and as you love yourself, so you are to love your neighbour who is your equal'. In fact, however, we find in Augustine that the places assigned to the self and the neighbour are the reverse of what those approaching the passage from a Brechtkenian 'love-as-appetitus' perspective would more easily have anticipated. Instead of 'myself and then the neighbour as my equal', we are told that "you yourself have been created equal to your neighbour". This places the neighbour, not the self, at the centre of the comparison. Thus, the self loved as a model for love of neighbour is the self that is equal to the neighbour. In such a perspective the love of self that is to be a pattern of love for neighbour cannot possibly be understood as arbitrariness or self-will, nor as the individualistic desire for private joy sought in the love for God. The circle is broken open by the discovery that there are others to whom I can be

¹⁰⁵) Since the preposition "de" can be understood in the sense of "of" or "from" to indicate a thing's origin or derivation (see C. T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary*, p. 513, A, 2), it is not out of the question grammatically that the first part of the sentence be rendered, "*from* (i.e. *in*) the neighbour a rule has been fashioned for you", which would make the neighbour himself the rule of love for self and for the neighbour. Congenial as this is to the interpretation we will offer of the explanatory subordinate clause of the sentence, it accords less well than "*concerning* the neighbour" with the logical structure of the passage as a whole.

compared and whose equal I am as a fellow-creature¹⁰⁶). My equality with the neighbour summons me to reject the desire to conduct my own life as if no one else existed, and to acknowledge and to take the neighbour into account even in my love of self. It is as if, then, a precept of self-love could be formulated as follows: love yourself in relation to your neighbour to whom you have been created equal. In view of the following steps Augustine takes in the sermon *De Disciplina Christiana* — his suspicion of self-love without further specification, his hesitancy to entrust the neighbour to a love based on it, and his thorough scrutiny of self-love to test it for genuineness — it is not unlikely that he already senses at this point the necessity of broadening the concept of self-love as a foundation of love for neighbour. He does so in such a way as to make it impossible to think of the self not only without God but also without the neighbour.

Thus, an element of otherness is introduced into the very love of self. The neighbour, whom the Lord commands us to love, and to whom the self is equal, is present in self-love as a guide to its genuineness. It is almost as if the commandment stated that we were to love ourselves as we love our neighbour whose equal we are, or ourselves as orientated towards loving the neighbour, or ourselves together with our neighbour. A glance at some later texts shows that Augustine did indeed understand love for neighbour to throw back light on self-love in this way.

1. In the second book of *De Doctrina Christiana* we read:

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 see pleasing others on the same level as truth; *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

¹⁰⁶) This is an equality under God. See, for example, *In Epistolam Ioannis*, tr. 8, 5 (ML 35, 2039) where Augustine is referring to the proper attitude of the giver towards the needy. "Opta aequalem, ut ambo sub uno sitis cui nihil praestari potest". Love strives for equality: "charitate optabat (Apostolus) omnes aequales": *Ibid.*, tr. 8, 8 (ML 35, 2040). It is not content to rest in superiority to others or in having others open to the possibility of exploitation created by their dependency. Its opposite is the pride of domination. See *De Civitate Dei* 19, 12 (CC 48, 677. CSEL 40/2, 393. ML 41, 639): "Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed inponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam". Perverse self-love is reflected in my hatred for that which makes me equal to others under God and in my desire to be above them in the place of God.

or by a regard to avoid whatever inconveniences disturb this life¹⁰⁷).

One does not put gratifying the neighbour before clinging to the truth; therefore one should not put pleasing oneself before it either. Although it is here framed negatively, the rule for a person's relationship to himself is brought home to him by looking at his relationship to his neighbour whose equal he is¹⁰⁸). In this case such a rule keeps him intent on nothing less than truth. His guide in life is not the satisfaction of his neighbour's desires — which may be corrupt, deceitful, and power-hungry — nor then is it to be the satisfaction of his own desires. The figure of the neighbour, his equal, makes him sharply aware of this and points him in the direction of a sincere and pure self-love which allows no one to deflect it from intendedness on the truth.

2. In the twenty-first book of *De Civitate Dei* Augustine is contesting the attitude of those who wish to avoid personal conversion by considering that, by giving a pittance to the poor, they are performing acts of mercy in adequate proportion to their sins.

And yet if they had distributed all their goods to the needy members of Christ in atonement for just one sin, this could not have been of any service to them, if they had not abandoned such (evil) practices by the acquisition of the "love which does no evil". Therefore, anyone who would perform acts of mercy in adequate proportion to his sins should begin with himself in their performance. For it is wrong not to do to oneself what one does to one's neighbour, since we have heard God saying, "You shall love your neighbour as yourself"; and we have been told "to have compassion on our own soul by pleasing God". If anyone does not show this mercy to his own soul, that is, by pleasing God, how can he be

¹⁰⁷) *De Doctrina Christiana* 2, 23 (CSEL 80, 39) = 2, 7, 11 (CC 32, 38. ML 34, 40): "In hoc autem gradu ita purgat oculum cordis, ut veritati ne ipsum quidem praeferat aut conferat proximum; ergo nec se ipsum, quia nec illum quem diligit sicut se ipsum. 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".

¹⁰⁸) Cf. *De Doctrina Christiana* 1, 60 (CSEL 80, 23) = 1, 27, 28 (CC 32, 22. ML 34, 29), where what is done to all men, that is, to others to whom one is equal, indicates how one is to relate to oneself. "Et si deum omni homine amplius diligendus est, amplius quisque deum debet diligere quam se ipsum". If others are loved best when they are properly related to God and when God is loved more than they, so I learn that I love myself best by loving God more than myself.

said to perform acts of mercy in adequate proportion to his sins? There is another text in Scripture to the same effect: "If a man is mean to himself, to whom will he be generous?"¹⁰⁹).

Again the movement is from conduct towards the neighbour to conduct towards the self¹¹⁰). "For it is wrong not to do to oneself what one does to one's neighbour". In this instance the perils for the neighbour of a person's not showing mercy to himself (spiritually) as he does to his neighbour (materially) are pointed out. "If a man is mean to himself, to whom will he be generous?".

3. For *En. in ps.* 140, 2 (Date: 414-415) it is precisely the distinctive love from a pure heart required by the commandment of love for God and neighbour that necessitates a close examination of love for self. Loving others as orientated towards God demands that one's love for self be of this kind too. The precept of love for neighbour forces a person to review his life-orientation and to test himself for self-deception.

"The end of the precept is love (*caritas*) coming from a pure heart" (1 Tim. 1. 5). See whether thieves have love coming from a

¹⁰⁹) *De Civitate Dei* 21, 27 (CC 48, 801. CSEL 40/2, 574-575. ML 41, 747): "Qui si pro uno scelere omnia sua distribuere indigentibus membris Christi, nisi desisterent a talibus factis, habendo caritatem, quae non agit perperam (1 Cor. 13. 4), aliquid eis prodesse non posset. Qui ergo dignas pro suis peccatis eleemosynas facit, prius eas facere incipiat a se ipso. Indignum est enim, ut in se non faciat qui facit in proximum, cum audiat dicentem Dominum: *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum* (Matt. 22. 39). Itemque audiat: *Miserere tuae animae placens Deo* (Ecclus. 30. 24). Hanc eleemosynam, id est, ut Deo placeat, non faciens animae suae, quomodo dignas pro peccatis suis eleemosynas facere dicendus est? Ad hoc enim et illud scriptum est: *Qui sibi malignus, cui bonus erit?* (Ecclus. 14. 5)".

¹¹⁰) This is also in a sense true of *De Civitate Dei* 1, 20 (CC 47, 22. CSEL 40/1, 37-38. ML 41, 34): "*Falsum, inquit, testimonium non dices adversus proximum tuum* (Exodus 20. 16). Nec ideo tamen si adversus se ipsum quisquam falsum testimonium dixerit, ab hoc crimine se putaverit alienum, quoniam regulam diligendi proximum a semetipso dilector accepit, quando quidem scriptum est: *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*". The formula moves from the self to the neighbour — "regulam diligendi proximum a semetipso dilector accepit": "in himself the lover learns the rule of love for neighbour". Augustine's argument, however, moves from what is appropriate with regard to others to what is appropriate with regard to oneself. One is forbidden to give false witness 'against one's neighbour' (cf. Exodus 20. 16); therefore, because of the rule of love, it is also forbidden towards oneself. How much more then is it unlawful to commit suicide, Augustine continues in context, since the commandment, "thou shalt not kill", by omitting "the neighbour", leaves us in no doubt that it may just concern killing others, not ourselves. The formula, "regulam diligendi proximum a semetipso dilector accepit", must be read in the context of the thesis Augustine is here defending, i.e. Christians have no authority to commit suicide in any circumstance.

pure heart. A pure heart in love is this: when you love man as orientated to God (*quando diligis hominem secundum deum*). For in this way you should love yourself too so that there may be no mistake about the rule: "Love your neighbour as yourself" (Matt. 22. 39). If you love yourself badly and uselessly, how can you bring any advantage to the neighbour when it is like this that you love him as well? But how do you love yourself badly? Scripture, which flatters no one, intimates it to you. It convinces you that you do not love yourself, indeed that you hate yourself. "He who loves iniquity hates his own soul" (Ps. 10. 6). If therefore you love iniquity, do you think perhaps that you love yourself? You are mistaken. Loving your neighbour like this you lead him to iniquity also, and your love will be a snare for the beloved. Therefore, "love coming from a pure heart, and a good conscience, and unfeigned faith" is the love that is orientated to God. This love as so designated by the Apostle has two precepts: those of love for God and love for neighbour¹¹¹).

4. Finally, in line with this idea that love for the neighbour is a determining factor of true love for self and that is already throws light on that self-love which Augustine insists be in order before he will entrust the neighbour to it, it is instructive to consider a text from his commentary on the first letter of John. He can remark there: "When you love those who have become one with you, it is almost the same as loving yourself"¹¹²). Loving others in the same communion of love, one as it were loves oneself. The self envisaged is obviously the self in community, not the self alone in Luther's sense. We have seen this broadening of the concept of self at work in other texts, e.g. *De Utilitate Ieiunii* 6, 7-8¹¹³), and also a concern lest love for self be misunderstood as referring to

¹¹¹) *En. in ps.* 140, 2 (CC 40, 2026-2027. ML 37, 1816): "*Finis praecepti est caritas de corde puro* (1 Tim. 1. 5). Iam videte utrum inter se latrones habeant caritatem de puro corde. Puro cor in caritate hoc est, quando diligis hominem secundum deum; quia et te ipsum sic debes diligere, ut non erret regula: *Diliges proximum tuum tamquam te ipsum*. Si enim male te diliges et inutiliter, ita et proximum diligendo, quid ei consulis? Quomodo autem te male diligis? Quomodo innuit Scriptura, quae neminem palpat, et convincit quia non te diligis; immo convincit quia et odisti te: *Qui autem, inquit, diligit iniquitatem, odit animam suam*. 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*. Ista caritas definita ab Apostolo habet duo praecepta: dilectionis dei, et dilectionis proximi".

¹¹²) *In Epistolam Ioannis*, tr. 8, 4 (ML 35, 2037): "Prope enim te diligis, qui eos diligis qui tibi adhaerent".

¹¹³) *De Utilitate Ieiunii* 6, 8 (CC 46, 237. ML 40, 712): "Indignum Deum putas, cui ab omnibus qui in eum credunt, in unitate serviatur ...".

one's private interests and gain. Here, however, it is as if Augustine is aware of the dangers even of self-love of this kind. The “I”, once having overcome its egocentricity, may degenerate into a selfish “we”. But this too is broken open by a commandment, the Lord's commandment of love for one's enemies¹¹⁴). This implies a not resting content with loving the “brothers” we have, those who are one with us, but a striving to make “brothers” even of those who hate us, our enemies¹¹⁵). Again, as has so often been the case in this chapter, it is not the neutral self, either as “I” or as “we”, that predominates in Augustine's understanding of Christian love, but the Lord's commands which summon us to continual self-transcendence.

RAYMOND CANNING, O.S.A.

¹¹⁴) *In Epistolam Ioannis*, tr. 8, 4 (ML 35, 2037): “Extende dilectionem in proximos, nec voces illam extensionem. Prope enim te diligis, qui eos diligis qui tibi adhaerent. Extende ad ignotos, qui tibi nihil mali fecerunt. Transcende et ipsos: perveni, ut diligas inimicos. Hoc certe Dominus jubet”.

¹¹⁵) *Ibid.*, tr. 8, 10 (ML 35, 2042): “Opta illi (inimico) ut habeat tecum vitam aeternam; opta illi ut sit frater tuus. Si ergo hoc optas diligendo inimicum, ut sit frater tuus, cum eum diligis, fratrem diligis”.

Caxton's Addition to the "Legenda sancti Augustini"*)

In the late fifteenth century, not many years before the Augustinian canons regular were expelled from Carlisle Cathedral, which for centuries they had occupied until the Dissolution²⁾), as part of their programme for adorning their church and for attracting pious visitors, four painted screens were erected. One shows the twelve apostles, each with the verse of the Latin creed which he was traditionally credited with having composed. This is a commonplace, already well documented³⁾. The other three screens show scenes, in series of vertical strips, from the lives, respectively, of St. Cuthbert, the saint most venerated in his native Northumbria, St. Anthony the Hermit, and St. Augustine, obedience to whose Rule the canons, as well as their rivals, the friars hermit, professed. There is a variety of evidence, much of it collected and reproduced by those indefatigable scholars, Jeanne and Pierre Courcelle⁴⁾), that in the late Middle Ages such cyclical representations of events in saints' histories were frequent; but very few of them survived the zeal of iconoclasts in the sixteenth and seventeenth centuries. At Carlisle, the screens became so offensive to Protestant frequenters of the cathedral that they were removed from their places and covered with whitewash; and it would seem that for many years they lay neglected and forgotten. Fortunately, when they were rediscovered, their rarity and antiquarian interest were recognized, and since then they have been

*) I am indebted to the British Academy for subvention of my researches into the history of the Carlisle Augustine screen. The Dean of Carlisle, the Very Reverend J. H. Churchill, and his Chapter have given me every help, as has Mr. Guy Pawle with his expert photography of what proved to be difficult subjects. At the British Library, Dr. Lotte Hellinga and Miss Anna Simoni have responded generously to appeals for assistance.

²⁾ James Wilson, art.: 'The Priory of Carlisle', *Victoria County History, Cumberland* ii, 1905, pp. 131-136.

³⁾ According to Curt F. Bühler, 'The Apostles and the Creed', *Speculum* xxviii, 1953, pp. 335-339, the tradition is as early as the fourth century, implied by Rufinus, reported by Augustine.

⁴⁾ The Carlisle screen is described on pp. 119-132 and its pictures are shown in Plates lxxv-xcv of the second volume of their series, *Iconographie de saint Augustin: Les cycles du XV^e siècle*, Paris, 1969, although the value of this is diminished by its many inaccuracies of transcription. See also Bertram Colgrave: 'The St. Cuthbert Paintings on the Carlisle Cathedral Stalls', *The Burlington Magazine* xxiii, July, 1938, pp. 17-19.

carefully restored and preserved. The St. Cuthbert and St. Anthony screens have suffered more than the other two from decay and obliteration; the pictures from Augustine's life, however, with accompanying couplets composed in English doggerel verse — intended, we may surmise, to be read aloud for the edification of pilgrim-tourists whose literacy could not be assumed — and, in places, Latin inscriptions, are still discernible and legible.

There can be no doubt that the subject-matter of these paintings, and the explanatory verses and inscriptions, derived from James of Voragine's Augustine biography in his *Legenda aurea*; and it may be that contemporary interest was stimulated by the publication, c. A.D. 1485⁵), of William Caxton's English translation of James's work. It is the present writer's intention to analyze each scene in the Carlisle screen and to examine James's sources for the incidents which he recounted, and the artist's treatment of them. As a preliminary to such studies in Augustine-iconography, he now offers this brief examination of the one detail which, Caxton himself declared, he did not find in the *Legenda* but chose to add.

Caxton's career as a publisher shows that he was astute in forecasting what would sell. He had spent many years in the Low Countries, assessing demand there for English goods, supplying them and exporting local commodities which he judged likely to appeal to tastes in England. When he perceived the commercial potentialities of the revolutionary new artefact, the printed book, he had gone to Cologne to master the skills for producing it, and then had returned to Bruges, where he must have been as much at home as in London, to make his first ventures⁶). When he thought the moment ripe for repatriation, and established his press in the precincts of Westminster Abbey, he had surely learned by the successes, and the failures, of such undertakings in the Netherlands and the Rhineland, observing what could confidently be predicted as suited to readers' preferences; and in this he was guided by his own discriminat-

⁵) Seymour de Ricci: *A Census of Caxtons*, Oxford, 1909, p. 101, no. 98.

⁶) George D. Painter: *William Caxton: a Quincentenary Biography*, London, 1976. On his Cologne training, first attested by his Alsatian pupil and successor Wynkyn de Worde, see L. A. Sheppard: 'A New Light on Caxton and Colard Mansion', *Signature*, New Series xv, 1952, pp. 28-39, which Bühler praised for its 'immensely sound reasoning and good common sense', *The Library*, Fifth Series viii, 1953, pp. 53-56, in disproving the fiction, invented in 1844 by A. J. V. Le Roux de Lincy, that Caxton learned the trade in Bruges from Mansion. A recent note on Colard Mansion, 'that brilliant and mysterious figure', is by Sarah Bradford: 'Sale of MSS from the Bute Collection', *Times Literary Supplement*, 24 June 1983.

ing knowledge of letters. He was a cultivated man, whose interests extended to the objects he had seen on his travels; and we may deduce that by disposition he favoured the art and the literature which would encourage orthodox, conservative piety.

These qualities are displayed in his handling of what were to be 'his longest and most ambitious books'⁷⁾, the *Morte Darthur* and the *Golden Legend*. It is clear that his preparation of copy from the Thomas Malory manuscript which he adapted was a slow and careful process⁸⁾; yet once the work was completed, its appearance on 31 July 1485⁹⁾ could not have occurred more auspiciously. Three weeks later, at Bosworth, Henry VII's supporters invested him with the crown of the dead Richard III; and the Tudor dynasty then inaugurated was to promote the cult of King Arthur so that 'in the sixteenth century ... it flourished as never before'¹⁰⁾. The pains which Caxton had spent on these fables of a Celtic Christian golden age were well recompensed. Very soon he seems to have regained the position as royal printer-in-ordinary which he had occupied under Edward IV and then lost¹¹⁾; and the esteem which he had won for Malory's book did not diminish. Wynkyn de Worde reprinted it in 1529; and it saw two later issues while Mary I and Elizabeth I were queens.

Despite this early improvement in his affairs, helped, there can hardly be question, by the publication of his *Morte Darthur*, the printing of the *Golden Legend* caused Caxton anxieties. It was an independent project; R. F. Green is wrong in stating that the translation had been commissioned by William FitzAlan, ninth earl of Arundel¹²⁾. Caxton's own report is different. He must have planned the book as it was executed, a lavish edition on extra large paper, from additional presses requiring increased supplies of type to serve its great length, and copiously illustrated¹³⁾, although, in places, indiscriminately — the same

⁷⁾ Painter, p. 124.

⁸⁾ Sally Shaw's 'Caxton and Malory', in J. A. W. Bennett, ed.: *Essays on Malory*, Oxford, 1968, pp. 114-145, is still of value, though it has now been augmented from the results of ultra-sophisticated scanning techniques, applied by Hilton Kelliher, further refined by Lotte Hellinga, and reported in her aptly-named *Caxton in Focus*, London, 1982, pp. 89-94.

⁹⁾ De Ricci: *Census*, p. 81, no. 76.

¹⁰⁾ Antonia Gransden: *Historical Writings in England ii*, London, 1982, pp. 470-473.

¹¹⁾ N. F. Blake: *Caxton and his World*, London, 1969, pp. 75-76, 98, although the evidence is somewhat tenuous.

¹²⁾ *Poets and Princepleasers: Literature and the English Court in the late Middle Ages*, Toronto, 1980, p. 158.

¹³⁾ Painter, p. 143, using Blades's data; see note 23.

engraving of a bishop in pontificals is made to serve for the lives of St. Augustine, f. cclxxij^a, St. Edmund Rich, f. cclxxiij^d, and St. Erkenwald, f. ccclxxxviii^d. This lack of originality and distinction continues the tradition of mediaeval *Legenda* manuscripts, which contain little to interest or inform iconographers. They were never designed as the 'poor relations' of more sumptuous books appealing to rich bibliophiles, but for customers with money to spend on useful works of reference, not on luxuries. Caxton was fearful that he might lose by the edition, and considered abandoning it, until FitzAlan, to whom he appealed for help, promised that he would purchase 'a reasonable quantity' of finished copies, and also make an annual gift of game¹⁴). N. F. Blake will not accept Caxton's reasons for seeking FitzAlan's patronage¹⁵). He considers that this was because he needed to find other influential sponsors to replace the Woodvilles, whose fortunes declined abruptly after Edward IV's death, and were not restored until 1486, when their kinswoman, Edward's daughter, married Henry VII. Blake had no facts with which to support his rejection of Caxton's statement, though Lotte Hellinga has since then, in *Caxton in Focus*, suggested that it was the most powerful of the Woodvilles, Anthony, Earl Rivers, who is the 'certain gentleman' named in the prologue to *Morte Darthur* as having given Caxton the manuscript which served as his copy-text, and that this is the 'Winchester MS', known now, after its acquisition by the British Library, as the 'Malory MS', in which offsets caused not by water-based scribe's ink but oil-based printing ink may show that it was for a time in the Westminster office. Dr. Hellinga cautiously describes these seductive hints only as 'The trails pointing to Earl Rivers'; and she observes that after his violent overthrow the prologue is at pains to conceal his identity. We may regret that less is still known about the printer's finances, and whether they were sufficient to cover a great outlay without jeopardizing other ventures. Nelly Kerling's enterprising investigations of the records of the London customs authorities showed him as active in the import and export of printed books¹⁶); but nowhere do we learn what we so often would wish to be told about the first booksellers, what was their price for a single volume, how many were sold and what profits

¹⁴) Painter, p. 144.

¹⁵) *Caxton and his World*, pp. 91-92.

¹⁶) 'Caxton and the Trade in Printed Books', *The Book Collector* iv, 1955, pp. 190-199.

they yielded. And nothing which she found supports, as Blake implies¹⁷), another of his assumptions, that Caxton dealt also in manuscripts. It is true that since he wrote evidence has been published that in the fifteenth century such books were being copied and decorated in Bruges for sale overseas¹⁸); but no circumstance points to Caxton's engaging in this trade, with the one possible exception of his statement that he had sold to Margaret Beaufort a copy of the French *Blanchardyn and Eglantine* which he then translated at her request¹⁹). Kathleen Scott believes that this was 'certainly' a manuscript²⁰); but the certainty would be demolished if a printed French version were to come to light. Almost a century ago, Leon Kellner showed how rare copies, whether written or printed, of this text in any language are²¹); and very seldom thereafter have fresh examples been discovered²²). Lacking so much that we need to know of the details of Caxton's early publications, we shall be safer with what he tells us than with conjectures. In the event, whatever risks Caxton may have taken were justified. The first edition may have sold out, because traces of a second can be discerned²³). Before 1527, Wynkyn de Worde and Julian Notary had made six separate re-issues of the *Legend*²⁴).

This new English translation perhaps scored a success greater even than earlier versions of James of Voragine's *Legenda*, but from its first appearance the work had been a best seller. We still possess no critical

¹⁷) *Caxton and his World*, p. 35, note 1.

¹⁸) Edmund Colledge: 'South Netherlands Books of Hours made for England', *Scriptorium* xxxii, 1978, pp. 55-57.

¹⁹) L. Kellner, ed.: *Caxton's Blanchardyn and Eglantine*, EETS OS lviii, 1890, pp. 1-2.

²⁰) *The Caxton Master and his Patrons*, Cambridge, 1976, p. xi.

²¹) *Blanchardyn and Eglantine*, p. CXI.

²²) *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, no. 4402.

²³) De Ricci, *Census*, p. 106, no. 99, relying on William Blades: *The Life and Typography of William Caxton*, London, 1861, pp. 151-156, 182-183, which is also supported by E. Gordon Duff: *Fifteenth Century English Books*, Oxford, 1917; but Dr. Hellings, now engaged in preparing Painter's investigations and her own for the *Legend* entry in a forthcoming volume of BMC, *Catalogue of Books printed in the XVth Century now in the British Museum*, has informed me of her inability to accept Blades's opinion that a complete second edition was printed. The problems arising from the *Legend* are so complex that one will do better to await her considered verdict than to quote her careful expositions of what, she stresses, are provisional explanations of how such problems may have originated.

²⁴) A. W. Pollard and G. R. Redgrave: *Short-Title Catalogue*, London, 1926, nos. 24875-24880.

edition of the Latin²⁵); yet surviving manuscripts show that the very speed with which these immensely long codices were copied — two of the earliest examples, both transalpine, were written in James's own lifetime²⁶) — suggests that, long before Caxton, the stationers had realised that the scribes' fees involved would be a prudent investment. James was by no means the first to have undertaken an encyclopaedia of the lives, deaths and wonders of the saints; but he had been able to augment the works on which he had drawn, notably those of his brother Dominicans, Bartholomew of Trent's *Liber epilogorum*²⁷) and Jean de Mailly's *Abbreviatio*²⁸), so as to heighten their popular appeal. These present studies can concern themselves only with the *Legenda sancti Augustini*; but some of their findings may be applicable to other parts of the entire *Legenda aurea*.

Although this was one of the most widely-read, often-quoted books produced in the Middle Ages, retaining its pre-eminence unchallenged for two centuries and more, there has never been a serious assessment of all that it accomplished, though now there are signs that students' attention is reviving. James was a scholar of much distinction, and in composing his Augustine biography his methods were those which, four centuries later, the Bollandists were to follow for their *Acta*. First he had recourse to the primary sources, the saint's own autobiographical statements, in the *Confessions* and the many other writings where he had reflected on his life and times. Then James had consulted, as Stillingh²⁹) in his turn was to do, such biographical notices, particularly Possidius's *Vita*, as could incorporate the testimony of those who had lived and worked with Augustine and had learned from him. Only then did James's legend turn to the next constituent part of his treatment of most saints, accounts of the miracles worked through the subject's intercession.

²⁵) On the present state of *Legenda aurea* studies, see Edmund Colledge and J.C. Marler: 'Céphalologie: a recurring Theme in classical and mediaeval Lore', *Traditio* xxxvii, 1981, pp. 411-426.

²⁶) Munich clm 13039 and Brussels 21877, both dated A.D. 1282. James died as archbishop of Genoa in 1298; Eubel: *Hierarchia catholica* i, 281.

²⁷) Giuseppe Abate: 'Il Liber epilogorum ...', *Miscellanea Pio Paschini*, 2 vols., Rome 1948-1949, i 269-292.

²⁸) A. Dondaine: 'Le Dominicain français Jean de Mailly et la Légende Dorée', *Archives d'histoire dominicaine* i, 1946, pp. 53-102.

²⁹) The Bollandists' editor, in *Acta sanctorum Augusti* vi (1743) of their main and extensive Augustine entry. On Stillingh's achievement, see David Knowles: *Great Historical Enterprises*, London, 1963, pp. 17-18; but his source, their obituary notice (Stillingh's dates are 1703-1762) appears not in that volume of *ASS* but in *Octobris* i (1765).

Yet before finishing with Augustine's self-revelations, James selected from them one or two allusions to supernatural interventions in his history. There is the story, taken from the *Confessions*, of the consolation which Monica received from the 'most handsome youth' in her grief over her erring son: 'Esto secura, quia ubi tu ibi ille'³⁰). He repeats, from the same source, how the prayers of the people had gained Augustine's recovery from the toothache which had rendered him speechless³¹). There is also, from Book xxii of *De ciuitate dei*, the account of the cures of a virgin possessed of a devil and of a man thought to be in dire need of surgery³²), effected through the petitions of a priest whom Augustine does not name but who, James believed, (though Possidius is silent) was the saint himself, an identification which Stillingh pronounced uncertain though not improbable. Then James turned to posthumous legend, to the narrative of the divine inspiration which had moved Ambrose and Augustine, at his baptism, to compose the *Te deum* antiphonally³³).

Examination of the rest of James of Voragine's notice, the healings worked through the dead Augustine's prayers, the miracles associated with the translation of his relics from Sardinia and with their veneration at Liutprand's new shrine at Pavia, and of the sources on which James drew, will be the subject of a separate enquiry; but we should here observe the decision with which Stillingh rejected two anecdotes: how a woman came for counsel in her afflictions and found Augustine so rapt in thought that he was unaware of her presence or words, and how he saw, in the devil's 'book of death', a fault of omission incurred by him, an entry which, once the lapse had been repaired, was deleted from the book, to the devil's mortification. The story of the woman coming unperceived into Augustine's study is dismissed, because Stillingh found it wholly contradictory of all that we know about the saint's many precautions in his dealings with women. The Bollandist's terse comment on the second story is: 'Non meretur seriam refutationem tam inepta historiuncula, quae fingi non potuit, nisi ab homine plane indocto'³⁴).

³⁰) *Sancti Augustini Confessionum libri xiii*, ed. L. Verheijen, *Corpus Christianorum Series Latina* xxvii, Turnhout, 1981, p. 38.

³¹) *Ibid.*, p. 130.

³²) *Sancti Aurelii Augustini De ciuitate dei*, ed. B. Dombart and A. Kalb, *CCSL* xlvii-xlviii, 1955, i pp. 826-821.

³³) According to J. Leclercq, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* xv 2, 1953, col. 3021, this story is first found in the *Datiana historia ecclesiae Mediolanensis*, a late version of *De situ urbis Mediolanensis*, which is to be dated before A.D. 1000; *DACL* xi 1, 1933, coll. 984-985.

³⁴) *ASS* Augusti vi, p. 359.

Stilingh's judgment has been confirmed. We find that the Cistercian Caesarius of Heisterbach tells a similar story of recorded sins marvelously blotted out, but of a sainted prior of St.-Denis hearing the confession of a dissolute Paris student³⁵), and the anecdote is illustrated in a fifteenth-century English painted window, but with Martin of Tours, not Augustine, as the subject³⁶).

Stilingh reserved for more detailed examination and condemnation another item of the Augustine legend, which is not found in James of Voragine. Since Caxton specially mentions its absence, which he makes good, from the *Legenda aurea*, the words of the English may be quoted:

... Many other myracles hath god shewed by his lyfe / and also after his deth / whiche were ouer longe to wryte in this booke / For they would I suppose conteyne a book as moche as al this & more / but among other vnder correction I wylle sette here in one myracle / whiche I haue sene paynted on an aulter of saynt Austyn at the blacke Freres at Andwerpe / how be it / I fynde hit not in the legende myn exemplar / neyther in Englysshe Frensshe / ne in latyn / It was soo that this glorious Doctor made and compyled many volummes as a fore is sayd / among whome he made a book of the Trynyte / In whiche he studyed / and mused sore in his mynde / soo ferforthe / that on a tyme as he wende by the see syde in Aufryke studyeng on the Trynyte / he fonde by the see syde a lytel childe / whyche hadde made a lytel pytte in the sonde / and in his honde a lytel spone / And wyth the spone he tooke oute water of the large See / and poured hit in to the pytte 'And whanne saynt Augustyn behlde hym / he merueyled / and demaunded hym / what he dyde And he answerd and sayde / I wylle lade oute / and brynge alle this water of this See in to thys pytte / what sayd he / hit is Impossyble / How maye hit be done / sythe the See is soo greete and large / and thy pytte and spone soo lytyle / yes forsothe sayd he / I shalle lyghtlyer / and sonner drawe alle the water of the See / And brynge hit in to this pytte / than thow shalt brynge the mysterye of the Trynyte and his dyuynite in to thy lytel vnderstandynge / as to the regard therof For the mysterye of the Trynyte is greter and larger to the comparyson of thy witte and brayne / than is this grete see vnto this lytel pytte And therwith the childe vanysshed (f. cclx(x)vij^a) away / thenne here may euery man take ensample / that no man / and specially symple lettred men / ne vnlerned presume to entremete

³⁵) J. Strange, ed.: *Caesarii Heisterbachensis Dialogus miraculorum*, 2 vols., Cologne, 1851, i, pp. 73-76.

³⁶) In St. Martin's, York, where I was obliged to Dr. Peter Newton for pointing this out.

ne to muse on hyghe thynges of the godhede ferther than we be enfourmed by our faythe / For our only feyth shalle suffice vs ...³⁷⁾

In his analysis, Stillingh received this story with marked scepticism. He had found it in the *Catalogus sanctorum* of Peter of Natalis, ob. 1370³⁸⁾, the Venetian secular priest, later bishop of Iesolo, who had compiled a manual for preachers' use of hagiographical material, some of it additional to what could be found in the *Legenda aurea*. Stillingh's adverse judgment was partly based on the lateness of this recording, on the appearance of the incident in a number of other mediaeval Augustine sources of unequal value, and on their disagreement about where the apparition took place. Again, the Bollandist's verdict is shown to be just by more recent investigations. Elena Croce reported³⁹⁾ that in the thirteenth century the same story had been recounted, but not with Augustine as the central figure. It is told by Caesarius of Heisterbach, ob. c. 1240, in his *Libri miraculorum* ii 1:

Die quadam cum Parisius in scholis cuiusdam eximii magistri disputatio haberetur de sacramento Trinitatis, ceperunt scolares ab eo requirere aliquam manifestam similitudinem, per quam intelligere valerent, quomodo in una deitate tres esse possent persone, Pater scilicet, Filius et Spiritus Sanctus, ita ut quilibet earundem personarum Deus sit, nec tamen tres dii, sed unus credendus sit. Quibus ille de sciencia sua presumens respondit: 'Cras dicam vobis bonam similitudinem'. Cui tota nocte per cogitacionem laboranti, cum nichil relatione dignum occurreret et mane scholas intranti discipuli dum promissam similitudinem importunius exigerent, tacuit ille. Qui cum instarent, magister capucio caput operiens cum silencio exivit et supra ripam Secane residens amplius de interrogatis meditari cepit. Et ecce infantulum speciosissimum contra se sedere conspexit, qui fossam modicam quam fecerat digitulo flumini crebrius intincto eandem fossulam diligenter intus circumlinivit. In cuius aspectu delectatus, cum eum interrogaret et diceret: 'Quid operaris, bone puer?', respondit: 'Ego omnes aquas huius fluminis inducere volo in hanc fossam'. Cui cum diceret scolasticus: 'Hoc omnino impossibile est', subiunxit infans: 'Possibilis est michi hoc

³⁷⁾ From the British Library copy. Ff. cc(l)xxvj-cclx(x)vij are K^{ij} and Kⁱⁱⁱ, two folios from the second edition; De Ricci: *Census*, p. 102, no. 98, and see note 23 above.

³⁸⁾ Eubel i 24; on the *Catalogus*, see A. Poncelet: 'Le légendier de Pierre Calo', *Analecta Bollandiana* xxix, 1910, pp. 5-116, 34-35.

³⁹⁾ *Bibliotheca Sanctorum* i, Rome, 1961, art.: 'Agostino Aurelio' vi: 'Iconografia e Monumenti'.

facere quam te per similitudinem sacramentum Trinitatis posse explicare'⁴⁰).

In this version, it will be seen, the recipient of the vision is not named, but we are told that he was a distinguished scholar of Paris; and the child has dug its ditch in the bank of the Seine. Elena Croce also relates another form of it, by Robert of Sorbon, ob. 1274, in which, likewise, the scene is the river Seine, but the scholar is identified as Alan of Lille.

Here we are presented with the phenomenon, familiar to hagiography, of transference, the process by which such an account, or, it may be, some trait pictorially represented, became detached from its original subject and, as it were, floated freely, available for borrowing by the biographers of other saints. We have already noticed that it was, in one version, the fault committed by Augustine which was entered in the devil's book, to be miraculously expunged when he had made reparation, yet, in another, it was Martin and not Augustine who had received this sign of forgiveness. Elsewhere it has been observed that we are told, in one 'history', about Thomas Aquinas, in another of Francis of Assisi, that the saint's sudden longing to eat herrings, rare and unprocurable, was wonderfully gratified⁴¹); and more recently it has been shown⁴²) that the legend of the *Schutzmantelmadonna*, visions of Mary enfolding favoured souls in her protecting mantle, originally, it would seem, Cistercian in origin, was appropriated by Henry Suso for his autobiography, where he told it of himself.

Evidence offered by mediaeval Augustine-iconography accords with the conclusion which Stillingh drew from the texts, that Caxton's addition represents a late accretion in the evolution of the saint's legend. Whether or not the Carlisle canons had access to the English *Golden Legend* in planning the screen which they were commissioning, they

⁴⁰) Alfons Hilka, ed.: *Die Wundergeschichte des Caesarius von Heisterbach. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde* xliii, Bonn, 1933, and cfr. Aloys Meister, ed.: *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach, Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte*, Supplement xiv, Rome, 1901, pp. 68-69.

⁴¹) Edmund Colledge: 'The Legend of St. Thomas Aquinas', in Armand Maurer, ed.: *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, 2 vols., Toronto, 1974, i, p. 15.

⁴²) Edmund Colledge and J.C. Marler: "'Mystical" Pictures in the Suso "Exemplar": MS Strasbourg 2929' (*Archivum Fratrum Praedicatorum* liv, 1984 — at press).

included no picture to show this event, very probably because their pattern-book for the artist's guidance did not contain it. Two such Augustine pattern-books, fifteenth-century German, are now MS Berlin Kupferstichkabinett 78 A 19 a⁴³) and MS Boston Public Library 1483⁴⁴), both of which lack the scene with the child, as does MS Arsenal 542, a scheme, unillustrated, for forty-eight drawings to show episodes from the saint's life with explanatory captions in Latin, copied from that of the Augustinian friar James Legrand, c. 1365-1415; other transcripts are in two Liège manuscripts⁴⁵). One of the story's first representations to have gained celebrity among the art historians is a fresco, painted 1463-1465, by Benozzo Gozzoli at San Gemignano⁴⁶). Next, probably, one should mention the altarpiece acquired, after many changes of ownership, by the New York Metropolitan Museum, now in The Cloisters. Max Friedländer suggested — though this has been contested — that this is by the same painter as 'A Bishop Enthroned', a painting then recently arrived at the Bruges Museum, in which, to the sitter's right, through an Italianate pillared loggia can be glimpsed the completed bell-tower at Bruges and other landmarks of the city, rendered in painstaking detail. This led Friedländer to propose, for the bishop's portrait, a dating 'certainly ... after 1482 — probably around 1490', and to suggest that the Cloisters triptych, which shows Augustine's legend in much detail, was commissioned for 'a church of the Augustinians in Bruges'⁴⁷). Others are less persuaded of the painter's localization; and 'Augustinians in Bruges' possessed two churches. A house of friars had been founded from Malines in 1250, six years, that is, before the 'Grand Union' achieved the amalgamation of the friars with several smaller congregations following similar ways of life; and their great church in the

⁴³) Jeanne and Pierre Courcelle: xv — see note 4 above — pp. 27-64 and Plates ii-xxxv.

⁴⁴) Jeanne and Pierre Courcelle, ed.: *Vita sancti Augustini imaginibus adornata*, Paris, 1964. Rudolph Arbesmann, whose recent death is so great a loss to classical and mediaeval scholarship, published a perceptive review of this and the Courcelles' other studies: 'A Pioneering Work in Augustinian Iconography', *Recherches Augustiniennes* iv, Paris, 1966, pp. 27-36.

⁴⁵) Jeanne and Pierre Courcelle: xv, pp. 17-23 and Plate i.

⁴⁶) Ibid., pp. 85-106 and Plate lx.

⁴⁷) 'The Bruges Master of St. Augustine', *Art in America* xxv, 1937, pp. 47-54; but see especially the published notes by Nicole Veronee-Verhaegen to Friedländer's *Early Netherlandish Painting* Vol. II, Part II, Leyden, 1971, pp. 119-127, for which second reference I am obliged to Fr. A. Ampe.

city, consecrated in 1327, was patronized by communities of resident alien traders, who made costly gifts to embellish the chapels in which they worshipped. The Augustinian general archives record that in 1422 John Multon, a lector of the English province, was appointed to the community 'so that he may provide fitting care for the English merchants living there'⁴⁸). But there is good reason for thinking that the triptych was painted not for friars but for canons regular. At Bruges, the site which became known as the 'Eechhoutte' was granted to them in 1130, an earlier foundation having been destroyed in hostilities. This second house survived until the eighteenth century⁴⁹). Originally, the Courcelles accepted Friedländer's dating and attributions⁵⁰); yet their admirably photographed detail, the scene in the upper right-hand corner of the altarpiece, shows the child, at a river bank where it is endeavouring to pour water into a hole with its cupped hand, being interrogated by Augustine, dressed neither as bishop nor friar, but in a canon regular's choir habit — as too he is in several scenes of the Carlisle screen — white rochet and black almuce, with a doctor's red *pila*⁵¹). Friedländer calls this an 'often-depicted meeting'; yet to Caxton in Antwerp it evidently was novel, which suggests, furthermore, that there was no such picture among the objects in the Bruges friars' church, where very probably he was accustomed to attend Mass. Finally, we may mention Botticelli's 'Vision of St. Augustine', in the San Barnaba predella now in the Uffizi⁵²). Still, despite the distinction of these individual treatments of the subject, there seems to have been little demand for it from patrons.

None the less, the legend and its icon did not disappear; and in one later representation of Augustine we find it as a minor attribute, an allusion to some detail of a saint's history less well known than those which contributed to the emblem by which he is more generally recognized in his pictures. It has, for example, been shown⁵³) that Henry

⁴⁸) Adalbero Kunzelmann: *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*: I: *Das dreizehnte Jahrhundert*, Würzburg, 1969, p. 92; IV: *Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters*, 1972, pp. 93, 94, 96 and note 418. I owe these valuable references to Fr. Benedict Hackett.

⁴⁹) Edouard Michel: *Abbayes et monastères de Belgique*, Brussels and Paris, 1923, p. 102.

⁵⁰) Jeanne and Pierre Courcelle: *xvi-xvii*, 1972, pp. 117-119; but see N. Verhaegen's notes — note 47 above.

⁵¹) Jeanne and Pierre Courcelle: *xvi-xvii*, Plate cxxix.

⁵²) G. Kaftal: *The Iconography of the Saints in Tuscan Painting*, Florence, 1952, Fig. 114, p. 110, for which reference, and others, I am indebted to Mrs. Elizabeth Beatson of the Princeton Index of Christian Art.

⁵³) Edmund Colledge and J. C. Marler: "'Mystical" Pictures' — see note 42.

Suso is usually identifiable through the chaplet of red and white roses, signifying his sharing in the sufferings of the Passion and his purity, with which the painters commonly depict him, but that, as two such minor attributes, he is accompanied sometimes by a dog with a rag in its jaws, sometimes by an owl. So too Augustine's most frequent attribute is the heart, pierced with an arrow and aflame, which alludes to his words: 'Sagittaueras cor meum ...'⁵⁴); but in the former house of Augustinian friars at Rohr (Rottenburg, Lower Bavaria), the church has a statue, baroque of the seventeenth or eighteenth century, not, it seems, recorded or illustrated in any study — the generally well-informed *Lexikon der christlichen Ikonographie* has no 'Löffel' entry — showing him as bishop, with, at his feet, a different emblem, derived from the tale which Caxton related, a seated naked child, which with its left hand points to heaven and with the other grasps a gilded spoon⁵⁵).

One of the interests of this Caxton addition is that it enables us to watch, as we seldom can, iconography at work, achieving its purposes. It is true that the observer is far from being the average man, illiterate, or, as Caxton himself defined it, semi-literate, at whom the painters of holy pictures were aiming. Caxton was well read and of decided tastes, and one may presume that the story of the child on the shore would have affected him in much the same fashion, had he come across it in Peter of Natalis's book. Instead, he learned of it as a still large though by then diminishing section of the public acquired what knowledge of literature they possessed; and the image was sufficiently unfamiliar to provoke his interested enquiries. A guide was on hand to answer them, the Flemish friar; and this illustrates the essential role in such encounters of an informed commentator, who could explain and gloss for the benefit of uninstructed sightseers. Beyond doubt, the religious conducting Caxton would hope, with the Carlisle canons reading off and expounding the couplets on their screen, for visitors' alms; and he would consider the transaction justified, when men simpler far than this travelling English bookseller learned by such means an essential truth, that the doctrine of the Trinity must remain beyond mortal understanding.

Yet the profits accruing from the exhibition of an art-object would be petty in comparison with what a book could produce which met a constant demand. The *Legenda aurea*, we have seen, was bringing such

⁵⁴) *Confessiones* — see note 30 — p. 134.

⁵⁵) Fr. Alexius Nöth kindly drew to my attention this attractive object.

benefits to the book-trade before printing had been invented; and thereafter it was regularly stocked by publishers whose dealings Caxton could have followed. The first Latin illustrated edition came in 1471 from Günther Zainer of Augsburg, where in the next thirteen years it was followed by another eighteen⁵⁶). The earliest production without pictures which can be dated with certainty is of 1475, printed at Paris; and before the English *Legend*, there had appeared, in Latin, three from Venice (1478, 1480, 1482) and one each from Lyons (before 16 April, 1478), and, in 1481, from Cologne, Nuremberg and Strasbourg⁵⁷). Caxton states that in preparing his text he had consulted Latin, French and English versions. The only known earlier English translation of the *Legenda* is the *Gilte Legende*. A cursory comparison of the Caxton 'Augustine' with that in MS British Library Additional 11565, ff. 157^b-160^b, inc.: 'Seint Austyn the noble doctour was borne yn Aufrik yn the cite of Cartage and was of full honest kynrede ...', suggests that Caxton's English may be modernizing the older text, which is also the opinion of Richard Hamer, who has edited from it 'Nicholas', 'George' and 'Bartholomew'⁵⁸); but it would be rash to base conclusions on anything less than a full collation of all manuscripts of the *Gilte Legende* with Caxton and with the Latin and French, for which investigators would still need to produce their own texts. The *Gilte Legende* was made from Jean de Vignay's *Legende Doree*, which is probably what Caxton also used. His second prologue to the book, inc.: 'The holy and blessed doctour St. Jerome says ...'⁵⁹), partly translates Vignay's work, of which a complete edition was printed at Lyons in 1478 by Nicholas Philippe and Mark Reynaud⁶⁰). These figures, which do not comprise translations into languages such as Dutch and German, show steady sales; and it need not be questioned that these came from the clergy, by profession lettered, with funds for book-buying, and eager to acquire aids in that recurring chore, the preparation of Sunday sermons. It has been suggested that this was the object which Bartholomew of Trent had

⁵⁶) Art., 'Legenda aurea', in *Lexikon des gesamten Buchwesens*, Leipzig, 1936.

⁵⁷) Only volumes to which the iconabulists assign specific dates have been cited from the current catalogues of the Bibliothèque Nationale and the British Library.

⁵⁸) *Three Lives from the Gilte Legende*, Middle English Texts, general editor M. Görlach / 9, Heidelberg, 1978, which we had not consulted when we described the *Legende* in 'Céphalologie' — see note 25.

⁵⁹) W. J. B. Crotch, ed.: *The Prologues and Epilogues of William Caxton*, London, 1928, repr. New York, 1971, pp. 71-73.

⁶⁰) Bibliothèque Nationale: *Catalogue général*, 1972, which accepts Copinger's date.

in view, works not intended for reading aloud as part of the liturgical office or during conventual meals, but for private study and rehearsal to the laity⁶¹). As a single instance of the regard in which priests held James of Voragine's work, one may cite the will, proved in 1457, of John Edlington, rector of Kirkby Ravensworth, in which he bequeathed to John Bosbury, evidently serving as his assistant 'my large portiforium, my missal, the book called *Pupilla oculi*, the *Legenda aurea*, a calendar, a chalice parcel gilt and a portable altar of jet with the rest of its ornaments'⁶²), all valuable equipment for a parish cleric living in rural isolation. Those who undertook the printing of the *Legenda* must have regarded this as a safe speculation.

We have already noticed elements in the Augustine legend, as James of Voragine, his precursors and, following him, William Caxton had contributed to it, which Stilingh rejected; and in this we see him applying the principle which his eminent successor, Hippolyte Delehaye, was to formulate: '... ne pas confondre la personnalité du saint avec le portrait imaginé par les hagiographes'⁶³). But Stilingh did not give this as his reason for objecting to the story which Caxton had repeated; he did so chiefly because it created problems of chronology, by in its context implying that Augustine had been engaged in the composition of *De trinitate* much earlier than was the case. Yet the anecdote itself in no way conflicts with what else we know of Augustine's temper, as scholar and as man. It tells us in its artless fashion how he was supernaturally admonished that we shall not enter the kingdom of heaven unless we are made into little children, to whom that divine wisdom is revealed which is hidden from learned men.

Augustine himself had reaffirmed these evangelical sayings:

Res enim magna tractatur, et non a magnis, imo multum parvis: spem tamen et fiduciam dat nobis, qui magnus propter nos factus est parvus. Si enim ab illo non exhortaremur, nec invitaremur ad eum intelligendum, sed desereret nos tanquam contemptibiles; quia capere non possumus divinitatem ipsius, si non caperet ipse mortalitatem nostram, et perveniret ad nos ut loqueretur nobis evangelium; si quod in nobis abjectum et minimum est, nolisset communicare nobiscum; putaremus eum noluisse nobis dare magnum suum, qui suscepit parvum nostrum⁶⁴).

EDMUND COLLEDGE, O.S.A.

⁶¹) G. Abate: 'Il Liber epilorum ...' — see note 27.

⁶²) J. Raine, ed.: *Wills and Inventories of the Archdeaconry of Richmond*, Surtees Society xxvi, 1853, p. 3.

⁶³) 'La légende de la bienheureuse Ida de Toggenburg', *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Brussels, 1966, pp. 347-352; p. 552.

⁶⁴) *In Johannis evangelium tractatus* xxii, PL xxxv col. 1574.

Gregor Johann Mendel (1822-1884)

Ergänzende Dokumente zu seiner Abtwahl und seinem Tod *)

Als P. Alfonso Camillo de Romanis O.S.A., der spätere päpstliche Sakrista¹⁾, 1929 für die Zeitschrift *Bollettino Storico Agostiniano* einen Beitrag über Gregor Mendel vorbereitete, schrieb er am 3. August an das damals noch dem Augustinerorden angehörige St. Thomasstift in Brno (Alt-Brünn) in der Tschechoslowakei²⁾ um Auskünfte speziell über das persönliche und religiöse Leben Gregor Mendels.

*) An dieser Stelle möchte ich P. Dr. Paulus Sladek O.S.A., Zwiesel, herzlichst danken für die vielen mir geschenkten Bücher, Sonderdrucke, Fotokopien und schriftlichen Notizen, die mir beim Schreiben dieses Beitrages sehr wichtige Dienste leisteten. Auch Dr. K.A. Huber, Königstein/Ts. sei herzlichst gedankt. Ebenfalls bedanke ich mich bei meinen Mitbrüdern P. Dr. Athanasius van der Weijden und P. Dr. Michael Wernicke, die den deutschen Text überprüften.

¹⁾ Alfonso Camillo de Romanis war am 12. März 1885 in Genazzano bei Rom geboren, trat den 22. Mai 1900 in den Augustinerorden ein und wurde am 25. Juli 1907 zum Priester geweiht. Er war Pfarrer verschiedener augustiner Pfarren in Rom und wurde 1934 Provinzial der Provincia Romana. Am 20. August 1937 folgte seine Ernennung zum Titularbischof von Porphyron, päpstlichen Sakrista und Vikar der Vatikanstadt. Er schrieb mehrere Bücher und Artikel über St. Augustin und verschiedene Augustiner. Er starb 18. Januar 1950. Siehe *Analecta Augustiniana* 22 (1951-53), 3-4; D. PERINI, *Bibliographia Augustiniana, Scriptores Itali* II (Firenze 1931), 29-30; IV (Firenze 1937), 74-75.

²⁾ Das erste Augustinerkloster in Brünn wurde 1353 gestiftet und dem Apostel Thomas geweiht. Es war ein bedeutendes Kloster. Prior Basilius a Carpineto (1594-1608) wurde 1594 von Papst Clemens VIII. zum Protonotarius Apostolicus und Comes Lateranensis ernannt. Seine Nachfolger bekamen den gleichen Titel und waren auf Lebenszeit Prior (Janetschek, 187-88). Johann Vinzenz Barnabaeus (1608-1631) war der erste infulierte Prälät. Matthäus Pertscher wurde am 22. April 1752 von Papst Benedikt XIV. die Abtwürde verliehen mittels des *Breves Suprema dispositione*, dessen Text abgedruckt ist in *An. Aug.* 2 (1907-08), 27-29. Zur Zeit der josephinischen Klosteraufhebung 1783 mussten die Augustiner das St. Thomasstift räumen und ins aufgelöste Zisterzienserinnenkloster Maria Saal in Alt-Brünn einziehen, welches seitdem St. Thomaskloster genannt wurde. In dieses Kloster trat Gregor Mendel 1843 ein. Die Abtei wurde 1950 vom Staat aufgehoben. Im Refektorium und anliegenden Räumen wurde 1960/62 ein eigenes Mendel-Museum eingerichtet als genetische Abteilung des «Mährischen Museums», siehe *Inconographia Mendeliana* (Brno 1965); *Folia Mendeliana* I (Brno 1966), 10-12, und F. WEILING, Die Bedeutung Gregor Mendels als Wissenschaftler, in *Archiv der Geschichte der Naturwissenschaften* 5/6 (1982), 239-271, hier S. 264. Für die Geschichte, siehe Cl. JANETSCHKE OSA (1857-1908), *Das Augustiner-Eremitenstift S. Thomas in Brünn*, I (Brünn 1898), das die Geschichte erzählt bis 1685. Ein II. Teil ist nicht erschienen; A. KUNZELMANN OSA, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, VII: Die bayerische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation (Würzburg 1975), 102-107. Für die Zeit Mendels, siehe K.A. HUBER, Die Apostolische Visitation des St. Thomasklosters in Alt-Brünn 1853/1855, in *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* 5 (Königstein/Taunus 1978),

Ihm antwortete Ende August 1929 P. Lucas Kovařík³⁾ und er schickte dazu drei Abschriften von Dokumenten, die sich im Klosterarchiv befanden.

Fast neun Jahre später bereitete der niederländische Augustiner und Mendelforscher P. Georgius Johannes Meijknecht⁴⁾ gleicherweise eine Studie vor über Mendel als Mensch und Augustiner. Auch er schrieb nach Brno und bekam im Februar 1938 von P. Anselm Matoušek⁵⁾ zwei

190-236; V.M.-P. SLADEK, Die Geschichte des Augustinerklosters in Brünn, in *Cor Unum* 36 (1978), 75-85.

³⁾ Lucas Joseph Kovařík war am 5. November 1870 zu Blansko geboren. Seine Gymnasialstudien musste er im zweiten Jahre aufgeben, «propter deficientias facultatum», sagt sein Nekrolog in *Catalogus conventus Erem. S.P. Augustini ad S. Thomam Brunae A.D. 1934* (Brunae 1934), 21, auch abgedruckt in *An. Aug.* 15 (1933-36), 41-42. Es ist nicht klar ob es wegen geistigen Mangels war, oder aus finanzieller Not. Er wurde Drechsler, beharrte aber auf seinem Wunsch Priester zu werden. Deshalb nahm er abends Privatunterricht. Am 19. Okt. 1897 trat er in das St. Thomasstift zu Brünn ein und erhielt die Priesterweihe am 27. Juli 1902. Dann wurde er Religionslehrer und betreute 1906-1926 die Seelsorge in verschiedenen Krankenhäusern von Brünn. Der Bischof berief ihn 1926 als magister spiritualis des Diözesanseminars. Schwacher Gesundheit wegen kehrte er 1929 ins Kloster zurück und wurde Klerikermagister. Nach dem Tode des Priors, P. Paulus Vlas (26. Nov. 1932), wurde er zum Subprior ernannt. Er starb am 14. März 1933.

⁴⁾ Johannes Meijknecht wurde am 8. August 1901 in 's-Gravenhage geboren, trat am 3. Sept. 1921 in den Augustinerorden ein und erhielt den Klosternamen Georgius. Nach seiner Priesterweihe (25. Juli 1927) studierte er bis 1934 Naturwissenschaften (Biologie) an der Universität Leiden, wo er 1941 zum Doktor promovierte. Von 1934 bis 1966 dozierte er Biologie am Augustiner-Gymnasium in Eindhoven, wo er von 1935 bis 1938 Prior des Konventes war. Auch dozierte er Biologie am St. Thomas a Villanovakolleg in Venlo (1934-1940). Nebst naturwissenschaftlichen Beiträgen publizierte er *Gregor Mendel. De ontdekker der erfelijkheidswetten* (Hilversum 1950), 144 S., ill. Sein letztes Werk: *Gregor Mendel im Kloster. Randnotizen zur Mendelbiographie*, in *An. Aug.* 29 (1966), 255-272, widmete er der Persönlichkeit Mendels. Er war der Promotor der Mendelfeierlichkeiten in den Niederlanden 1965, anlässlich des 100. Jahrtages der Veröffentlichung der Mendelschen Gesetze. Auf seine Anregung wurde in diesem Jahre vor dem Mendelkolleg der Augustiner in Haarlem das von P. Thomas Rodr OSA geschaffene Mendelmonument errichtet und in Auftrag der niederländischen Augustinerprovinz überreichte P. Meijknecht den Genetischen Fakultäten der sieben Universitäten in Holland eine Bronzeplakette von Gregor Mendel. Als Abgeordneter der Niederlande beteiligte er sich 1965 am internationalen Mendelsymposium in Brünn und da wurde ihm die Gedenkmedaille mit Inschrift angeboten. Bei dieser Gelegenheit erlebte er auch die Freude, in der früheren Abteikirche das feierliche Hochamt zu Ehren Gregor Mendels zu singen. Er starb am 10. August 1967 in Eindhoven. Siehe *Acta OSA* 12 (1967), 265-66; J. HEIMANS, In Memoriam Dr. J.G. Meijknecht O.S.A., in *Folia Mendeliana* 3 (1968), 59-61; F. MIKSCH OSA, Der Anteil des Augustinerordens an der Erforschung der Persönlichkeit Gregor Mendel und seiner Lehre, in *Augustiniana* 25 (1975), 88-113, hier S. 99-101.

⁵⁾ Anselm Maximilian Matoušek wurde am 13. April 1881 zu Lomnice geboren, trat 6. Okt. 1901 in das St. Thomasstift ein und wurde am 15. Juli 1906 zum Priester geweiht. Er ist der Begründer des Mendelmuseums und Sammler vieler Dokumente über Mendels Leben. Ein Foto von P. Matoušek, sitzend im früheren Mendelmuseum, in *Folia Mendeliana* 1 (Brno 1966), gegenüber S. 10; *Catalogus Brunae*, 5. Wie Meijknecht in seinem Buch (1950), 143 mitteilt, ist P. Matoušek am 15. Juni 1940 gestorben. Über ihn: MIKSCH, 93.

Briefe mit einer Menge Notizen und Abschriften von Dokumenten, auf 36 Blätter ausgeschrieben. Unter diesen befinden sich auch dieselben Durchschläge der Dokumente, die P. Kovařík an P. de Romanis zusandte. Daraus könnte man schliessen, dass, vielleicht 1928-1929, mehrere Exemplare dieser Durchschläge angefertigt wurden⁶⁾. Sie sind jetzt in P. Meijknechts Nachlass im Archiv der niederländischen Augustinerprovinz aufbewahrt.

In den fünfziger Jahren kamen mir in Rom zufälligerweise, ich weiss jetzt nicht mehr wie, die vier von P. de Romanis nachgelassenen Dokumente in die Hände und ich fand sie vor einiger Zeit zwischen anderen Notizen wieder. Ich habe sie jetzt der Abteilung *Mendeliana* von P. Meijknecht⁷⁾ hinzugefügt. Da sie im Artikel von P. de Romanis⁸⁾ nur beiläufig oder gar nicht zur Sprache kommen und in der sonstigen Mendelliteratur zwar benutzt, teilweise abgedruckt, dennoch nicht in extenso veröffentlicht wurden, möchte ich diese Dokumente samt den Briefen von P. Kovařík und P. Matoušek, weil sie jetzt historisch sind, anlässlich des Mendeljahres⁹⁾ herausgeben mit einigen Anmerkungen, die mir für die Lebensgeschichte des grossen Naturforschers, die seiner

⁶⁾ In diesen Jahren war P. Matoušek eifrig beschäftigt Dokumente und Zeugnisse zu sammeln, siehe J. KRÍŽENECKÝ (1896-1964), *Gregor Johann Mendel 1822-1884. Texte und Quellen zu seinem Wirken und Leben* [für den Druck besorgt von V. Orel] (Leipzig 1965), 101-105. Die Sammlung Matoušeks wird im Archiv des Mendelianums in Brno aufbewahrt, siehe A. MATALOVÁ, Mendel's Personality — still an Enigma?, in *Gregor Mendel and the Foundation of Genetics. Proceedings of the Symposium The past, present and future of Genetics*, Kupařovice-Brno, August 26 - September 1, 1982, ed. by V. Orel and A. Matalová (Brno 1983), 299-308, hier S. 305, 308.

⁷⁾ Bücher, Sonderdrucke, Aufsätze, Briefwechsel und Photographien über Mendel. Die von P. Matoušek erhaltenen Notizen und Dokumente hat P. Meijknecht seinem Mitbruder Petrus Canisius van Lierde, dem Nachfolger Mons. de Romanis als päpstlichen Sakrista, für einen Vortrag über Mendel ausgeliehen. Man spürt es an den Randnotizen. Dieser Vortrag ist gedruckt worden, P.C. VAN LIERDE, Carrattere e religiosità di Gregorio Mendel, in *Novant'anni delle leggi Mendeliane*, ed. L. Gedda (Roma 1956), 101-112.

⁸⁾ A.C. DE ROMANIS, Un grande innovatore nello studio delle scienze naturali. Il P. Giovanni Gregorio Mendel, in *Bollettino Storico Agostiniano* 7 (Firenze 1929), 7-18. Er hatte 1923 schon eine Broschüre *Mendel. Sacerdote della Fede, maestro di scienza* (Apologetica Cattolica: Istruzioni-Estratti-Sintesi, serie 1923, n. 2), Roma 1923, 28 S. veröffentlicht.

⁹⁾ Das Jahr 1984 wurde von der UNESCO zum Mendeljahr ausgerufen, weil am 6. Januar vor 100 Jahren Mendel in Brno gestorben ist. Die Salzburger Universität veranstaltete im Januar 1984 eine Mendel-Ausstellung, die im Laufe des Jahres auch in anderen Universitäten Österreichs zu sehen war. Prof. Dr. G. Czihak verfasste unter Mithilfe zahlreicher Fachkollegen und Mitarbeiter eine dokumentierte Biographie mit Katalog zur Ausstellung unter dem Titel *Johann Gregor Mendel 1822-1884* (Salzburg 1984), 120 S. weiter zitiert als *Katalog*.

Umwelt und der nach ihm ins Kloster Brünn gekommenen Mitbrüder wichtig erscheinen.

P. Kovaříks Brief an P. de Romanis ist in Maschinenschrift lateinisch geschrieben. Die hinzugefügten Dokumente aus dem Klosterarchiv sind Durchschläge, haben aber keinen Archivvermerk. Auf zwei dieser Durchschläge (Dok. 5 und 7) hat De Romanis am oberen Rand mit seiner Schreibmaschine die Art des Dokumentes auf Italienisch angegeben, Dok. 5: *Lettera di raccomandazione. Il Vescovo fa manifesta la Benedizione del Abbate Mendel al Praesidente del Governo e raccomanda il Nеоelettо [autographo del Vescovo di Brno Dr. Fr. Sal. Bauer]*¹⁰⁾; Dok. 7 trägt die Überschrift: *Lettera di condoglianza*. Dok. 8 hat eine lateinische, zugleich mit dem Text getippte Überschrift: *Allocutio Rmi. Episcopi Dr. Franc. Bauer ad conventum ante electionem Abbatis Rmi. Anselmi Rambousek*, was auch im Meijknechtschen Exemplar der Fall ist, während die anderen von Meijknecht aufbewahrten Dokumente keine Überschriften haben.

De Romanis unterstrich in den drei Durchschlägen einige für die Person Mendels wichtigen Stellen mit Blaustift. In unserer Edition haben wir diese kursiviert. Auf die unterstrichene Stelle im Dok. 5 hat De Romanis eine italienische Übersetzung geklebt, in der er wieder einige Wörter mit Blaustift unterstrich. Wir fügen diese Übersetzung zur Stelle in einer Fussnote hinzu.

Kovaříks Brief an De Romanis

P. Lucas Kovařík fängt seinen Brief damit an, sich zu entschuldigen, dass er seiner Gesundheit wegen nicht in der Lage war De Romanis' Brief eher zu beantworten. Er war für einige Wochen im Kurort Karlovy Vary (Karlsbad) und nachher bei seinem Neffen, einem Pfarrer, zur Erholung.

Über das Priester- und Ordensleben Mendels konnte Kovařík nicht viel Material «historischer Autorität» zur Verfügung stellen. Was er aber sammelte, davon meinte er, es sei hinreichend und einleuchtend, und zwar die Aussagen der Mitbrüder, die Mendel persönlich gekannt haben. Er nennt dann die schon verstorbenen Augustin Krátky¹¹⁾, Ernst

¹⁰⁾ Lies: Anton Ernst Graf Schaffgotsche (1804-1870). Er war 1842-1870 Bischof von Brünn, siehe *Hierarchia Catholica* VII (Patavii 1968), 97, 120, und J. ZABEL, *Zweihundert Jahre Bistum Brünn, 1777-1977* (Schriftenreihe des Sudetendeutschen Priesterwerkes, 21). Königstein/Taunus 1976, 100 S., hier 13-14 mit Bild.

¹¹⁾ Siehe Anm. 20.

Schwetz¹²⁾, Ambros Poye¹³⁾, Karl Ondráček¹⁴⁾ und Alois Slovák¹⁵⁾, die alle immer mit grosser Ehrfurcht und Pietät von Mendel redeten. Kovaříks Abt Franz Salesius Bařina¹⁶⁾ war — wie auch mehrere noch lebende vertrauenswürdige Laien — gleichfalls der Meinung, dass Mendel ein durchaus frommer Priester und guter Augustiner war, auch bevor er zum Prälaten des Stiftes gewählt wurde und als Lehrer tätig war.

Als Mendel die Gemeinschaft leitete, führte er das gemeinsame Leben wieder ein und beteiligte sich daran in einer wahrhaften Weise. Sein Vorgänger Abt Cyrill Napp¹⁷⁾ pflegte ausserhalb des Konventes zu

¹²⁾ Ernst Franz Schwetz wurde 10. Juli 1844 in Brno geboren, trat am 4. Okt. 1868 in den Augustinerorden ein und empfing die Priesterweihe am 14. Sept. 1870. Er wurde 1888 zum Prior ernannt und starb am 26. März 1912, siehe *An. Aug.* 5 (1913-14), 212; *Catalogus Brunae*, 19.

¹³⁾ Ambros Ferdinand Poye wurde 1842 geboren, trat 1863 in das St. Thomasstift ein und wurde 1868 zum Priester geweiht. Er starb am 6. Juni 1900, *Catalogus Brunae*, 18; siehe über ihn KRŽENČKÝ, 102.

¹⁴⁾ Karl Joseph Ondráček war am 28. Februar 1848 zu Zdar geboren und wollte anfänglich Weltpriester werden. Dann wendete er sich an Abt Gregor Mendel um Aufnahme in den Augustinerorden. Die Einkleidung fand am 1. Nov. 1870 statt und am 23. Juli 1873 folgte die Priesterweihe. Er ist am 1. Okt. 1908 gestorben, siehe *An. Aug.* 3 (1909-10), 23; *Catalogus Brunae*, 19.

¹⁵⁾ Aloysius Joseph Slovák, geboren in Boskovice 25. Nov. 1860, trat 1876 in den Orden ein und wurde 1883 zum Priester geweiht. Er starb am 24. Febr. 1906, siehe *An. Aug.* 2 (1907-08), 21; *Catalogus Brunae*, 18.

¹⁶⁾ Franciscus Salesius Bařina wurde zu Brest am 27. Januar 1863 geboren. Er war einer der letzten von Abt Mendel eingekleideten Novizen. Die Einkleidung geschah am 1. Oktober 1883, siehe unten, S. 223. Seine Priesterweihe folgte am 30. Nov. 1887. Als Mendels Nachfolger, Abt Anselm Rambousek, den 25. Januar 1901 gestorben war, wählten ihn die Mitbrüder am 15. Okt. 1901 zum Abt des Klosters, das er mehr als 40 Jahre leitete. Abt Bařina starb am 22. Sept. 1943, siehe *Catalogus Brunae*, 3-4; *An. Aug.* 20 (1945-46), 230-31. Er war der vorletzte Abt von St. Thomas. Sein Nachfolger Benedikt Anton Švanda (1886-1959) wurde nach dem 2. Weltkrieg, nachdem er von 1942 bis 1945 im KZ-Lager Dachau gewesen war, am 16. Febr. 1946 zum Abt gewählt, musste aber den 4. Mai 1950 mit seinen Mitbrüdern auf Staatsbefehl das Kloster verlassen. Er starb in einem Altersheim zu Moravec am 6. März 1959 und wurde in Brünn begraben. Siehe über ihn *Acta OSA* 4 (1959), 80-81.

¹⁷⁾ Cyrill Franz Napp war am 5. Okt. 1792 in Gewitsch (Jevíčko) geboren, trat 1810 in den Augustinerorden ein und wurde 11. Nov. 1815 zum Priester geweiht. Zwei Jahre später folgte seine Ernennung zum Professor für alttestamentliche Exegese und orientalische Sprachen an der theologischen Lehreranstalt in Brünn. Im Jahre 1819 kam dazu das Professorat der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes und 1821 jenes des Bibelstudiums des Neuen Testaments. Am 11. März 1824 wurde er einstimmig zum Abt des St. Thomasklosters gewählt. Als Prälat förderte er die wissenschaftliche Entwicklung seiner Mitbrüder, auch die Gregor Mendels, siehe V. OREL-B. FANTINI, The enthusiasm of the Brno Augustinians for science and their courage in defending it, in *Gregor Mendel and the Foundation of Genetics*, 105-110; WEILING, 242-43. Im öffentlichen Leben bekleidete er viele wichtige Ämter, sodass er im kulturellen, wirtschaftlich-politischen Leben, wahrscheinlich auch gesellschaftlich, in Brünn die Nr. 1 war, während der Bischof ziemlich aus diesen Bereichen ausgeschlossen war. In Gegensatz zum Bistum Brünn war das St.

leben und manchmal mit seinen Gästen in Prälatenhaus zu essen. Er trat mit seinen Mitbrüdern nur schriftlich mittels des Priors in Verbindung. Mendel dagegen unterhielt sich immer persönlich mit seinen Mitbrüdern bis auf den jüngsten Novizen.

Wer sich dem gemeinsamen Leben nicht seiner Profess gemäss widmete, den stellte Mendel vor die Wahl, entweder sich der klösterlichen Disziplin zu ergeben oder die Gemeinschaft zu verlassen. Zwei seiner Mitbrüder, die sich nicht hingeben wollten und deshalb aus dem Orden austraten, werden mit Namen genannt: P. Matthäus Klácel¹⁸⁾ und P. Philipp Gabriel¹⁹⁾. Es ist hinreichend bekannt, schreibt Kovařík,

Thomaskloster sehr reich, und Napp machte grossen Staat wie ein Prälat des «ancien» Regimes. Bischof Schaffgotsche (1842-1870) führte die Bestrebungen der katholischen Restauration tatkräftig in der Brüner Diözese durch, konnte aber keinen Einfluss auf die Klöster nehmen. Es war ihm eine willkommene Gelegenheit, dass Kardinal Schwarzenberg eine Visitation der Klöster in seiner Kirchenprovinz veranstaltete. Schaffgotsche visitierte am 7. und 8. Juni 1854 das St. Thomasstift und äusserte sich in seinem Bericht an den Kardinal ziemlich negativ über den Zustand im Kloster. Dabei dürfte jedoch ein persönliches Missvergnügen eine Rolle gespielt haben. Freilich lebten die Bewohner eher als Augustiner-Chorherren, denn als Eremiten. Tatsächlich baten sie am 8. Juni 1854 den Kardinal um den Chorherrenstatus, als Schaffgotsche vorschlug, das Kloster aufzulösen, jedoch weder das erste noch das andere geschah. K.A. HUBER hat die Dokumente dieser Visitation mit einer Einleitung herausgegeben, siehe oben, Anm. 2. Für Gregor Mendel war Abt Cyrill der grosse Promotor seiner wissenschaftlichen Arbeiten. Am 22. Juli 1867 ist Napp gestorben, *Catalogus Brunae*, 15-16. Christian Ritter d'ELVERT schrieb als Erster eine Biographie von Napp in *Geschichte der k.k. mähr.-schles. Gesellschaft zur Beförderung des Ackerbaues, der Natur- und Landeskunde, mit Rücksicht auf die bezüglichen Cultur-Verhältnisse Mährens und Österr. Schlesiens* (Brünn 1870), 329-331, zitiert in KRÍŽENECKÝ, 11-15. Siehe auch B. ZLÁMAL, Cyrill František Napp, augustiniánský opat na Starém Brně 1792-1867 [C.F. Napp, Augustinerabt von Alt-Brünn], in *Zvláštní otisk z Věstníku Jednot duchovenstva brněnské a olomoucké* 30 (Bruno 1937), 128-141; 31 (1938), 1-13. Ich danke meinem Mitbruder Jan Verner, der mir die wichtigsten Daten aus diesem Beitrag übersetzte. Ferner *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950* VII (1976), 33, weiter zitiert *ÖBL*.

¹⁸⁾ Matthäus Franz Klácel war am 7. April 1808 in Česká Třebová geboren, trat 1827 wahrscheinlich ohne inneren Beruf ins Kloster und wurde 1833 zum Priester geweiht. Von 1835 bis 1844 war er Philosophieprofessor am Brüner Gymnasium, verlor aber den Lehrstuhl wegen links-hegelianischen, pantheistischen Ideen und Beeinflussung der Jugend für den Panslavismus. Als Naturphilosoph war er auch in den Naturwissenschaften (Botanik und Mineralogie) interessiert, siehe V. OREL, Mendel's achievements in the context of cultural peculiarities of Moravia, in *Gregor Mendel and the Foundation of Genetics*, 23-46, hier 37-38. Er kam 1844 ins Kloster zurück und wurde Bibliothekar und Archivar, blieb aber politisch tätig. Er war mit Mendel gut befreundet, der ihm 1868 beim letzten Skrutinium der Abtwahl seine Stimme gab. Trotzdem trat Klácel im nächsten Jahre aus dem Orden und der Kirche aus und emigrierte nach Amerika. Da starb er in Belle Plaine (USA) am 17. März 1882, siehe HUBER, Visitation, 194ff; *ÖBL* III (1965), 362-63; A. MATALOVÁ, A monument to F.M. Klácel in the vicinity of the Mendel statue in Brno, in *Folia Mendeliana* 14 (Brno 1979), 251-263.

¹⁹⁾ Dr. Philipp Gabriel war Professor und Direktor des Staatsgymnasiums in Teschen. Er trat 1869 aus dem Orden aus und wurde Weltpriester. Das gleiche hatte 1856

wie kräftig Mendel sich den antiklerikalen Gesetzen der österreichischen Regierung über die Expropriation klösterlicher Güter bis zu seinem Tode widersetzte, und welche Unannehmlichkeiten und Bitternisse er seitens der Regierung erduldet.

Wie exemplarisch das Klosterleben im Stifte sich mit dem Amtsantritt des Abtes Gregor Mendel geändert hatte, zeigt das Beispiel P. Augustin Krátkýs, Mendels Kollege in der Brünnener Oberrealschule. Im Alter von 38 Jahren bat er um Aufnahme in den Augustinerorden und starb 1907 im Geruch der Heiligkeit²⁰).

Schliesslich, so schreibt Kovařík, geht aus dem von Mendel nachgelassenen Briefverkehr²¹) ganz klar hervor, dass er aus einer recht christlichen Familie stammt, deren kraftvolle Stütze er immer gewesen ist. Auch liess er die Klosterkirche restaurieren und bestrebte sich, die Zahl der liturgischen Gewänder zu vermehren.

Die Tatsache, dass Mendel von seinen Mitbrüdern einstimmig zum

schon Dr. Franz Wieser (1800-1866), Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Olmütz und 1840 Rektor derselben, getan, siehe HUBER, Visitation, 207. In einem Brief an Gabriel (Juli 1868) schrieb Mendel: «Conscientia mea me confiteor obligatum respicere et spirituales progressum singulorum et salutarem totius familiae religiosae aequalitatem» (Notizen P. Matoušeks an P. Meijknecht, Blatt 5).

²⁰) Anton Krátký wurde am 3. Juni 1829 in Sloup geboren und 1852 zum Priester geweiht. Er war Religionslehrer an der Oberrealschule in Brünn. Als Mendel nach seiner Abtswahl sich von dieser Schule verabschiedete, wandte er sich mit folgenden Worten an Krátký: «Herr Kollege, wir sassen einige Jahre hier an diesem grünen Tische beisammen, immer in guter Übereinstimmung und Eintracht. Denken Sie nach, ob Sie nicht geneigt wären auch im Altbrünner Kloster mit mir an ein und derselben Tafel zu sitzen» (Notizen P. Matoušeks an P. Meijknecht, Blatt 4). Am 15. August 1868 wurde Prof. Krátký ins Kloster aufgenommen und erhielt den Namen Augustinus. Es war die erste Einkleidung, die Mendel vornahm und die breite Öffentlichkeit nahm die Nachricht von dem Eintritt Krátkýs mit grosser Freude auf, denn Prof. Krátký war überall und von allen geehrt und geliebt (*ebenda*, Blatt 4). Mendel ernannte ihn 1872 zum Novizen- und Klerikermagister und später war er 23 Jahre lang Subprior des Konventes. Er starb am 14. April 1907, siehe *An. Aug.* 3 (1907-08), 286; *Catalogus Brunae*, 18.

²¹) Viele Briefe von und an Mendel und Notizen scheinen von seinem Nachfolger Abt Rambousek verbrannt worden zu sein, wie man aus dem Brief vom 24. Juli 1928 von Mendels Neffen Dr. Alois Schindler (1859-1930) an P. Matoušek schliessen kann. Er schreibt: «Ein halbes Jahr nach Mendels Tod fuhr ich von Wien über Brünn und suchte im Kloster die alten Bekannten auf. Da geziemte es sich, auch bei dem neuen Prälaten P. Rambousek Visite zu machen. Er empfing mich nicht unfreundlich und meinte im Laufe des Gespräches: 'Es sind von Ihrem Onkel sehr viele an ihn gerichtete Briefe und sonstiges Geschreibsel da; ich erwäge, was ich damit machen soll; am besten wird es sein, Alles zu verbrennen'. Ich bedauere heute noch lebhaft, dass ich den Prälaten nicht ersucht habe, das Schreibsel mir zu überlassen. Es könnten so wichtige Forschungen über Bienenzucht und vielleicht sonst noch Wertvolles gerettet werden» (KŘÍŽENEČKÝ, 104). Rambousek war mit Mendel nicht so befreundet. Ein Teil der Briefe blieb erhalten und ist von ILTIS vereinzelt in seinem Buch herausgegeben. KŘÍŽENEČKÝ veröffentlichte 26 Briefe (S. 112-133).

Abte gewählt wurde, zeigt, dass alle zu ihm das grösste Zutrauen hatten. P. Kovařík fügt seinem Brief drei Dokumente hinzu, in denen P. de Romanis lesen könne, wie Gregor Mendel auch von Bischof Dr. Bauer sehr geachtet wurde. Dazu muss aber angemerkt werden, dass das Dokument in betreff der Abtswahl nicht von Dr. Bauer geschrieben wurde, sondern von seinem Vorgänger in der Diözese Brno, Bischof Anton Ernst Graf Schaffgotsche²²⁾.

Für den Moment konnte P. Kovařík seinem italienischen Mitbruder nichts Weiteres mitteilen, verspricht ihm aber nähere Nachforschungen zu machen und diese später an ihn zu schicken. Aus dem Artikel des P. de Romanis, veröffentlicht im ersten Faszikel des 6. Jahrganges des *Bollettino Storico Agostiniano* (13. November 1929), geht aber nicht hervor, dass der Verfasser noch weitere Notizen erhalten hat.

Noch ein Gedanke kommt bei P. Kovařík auf, den er zum Abschluss seines Briefes hinschreibt, nämlich, die Andichtung anti-katholischer Leute zu entlarven, als wäre Mendel der Aufklärung zugeneigt gewesen und deshalb, weil er ein so hervorragender Wissenschaftler war, kein guter Sohn der katholischen Kirche sein konnte. Das ist nur Bosheit und grobe Verleumdung, die der Wahrheit nicht entspricht, so meint Kovařík.

Die Briefe P. Matoušeks an P. Meijknecht

Die zwei Briefe des P. Matoušek an P. Meijknecht vom 14. und 16. Februar 1938, sind Begleitbriefe und enthalten nur einige Sachen, die erwähnenswert sind.

Pater Matoušek gilt als der grosse Sammler von Dokumenten, Briefen und Zeugnissen über das Leben Mendels und ist der Begründer des Mendelmuseums im Kloster Alt-Brünn²³⁾. Er begann im Jahre 1928 eine vielseitige Nachfrageaktion bei den damals noch lebenden Personen, die Mendel persönlich gekannt hatten, besonders bei den Neffen Mendels, Dr. Alois und Dr. Ferdinand Schindler. Er überreichte dem in seinen Briefen genannten Prof. Richter viel Material für dessen Buch, das erst 1943 erschien²⁴⁾ und in dem Matoušek andauerend erwähnt wird.

²²⁾ Siehe Anm. 10, und weiter S. 232-33.

²³⁾ Siehe Anm. 5 und 6; MIKSCH, 92-93. Nach der Auflösung des Konventes 1950 wurde das Mendelmuseum geschlossen. Die Materialien sind dann in das Mährische Landesmuseum gebracht und später der neuerrichteten Genetischen Abteilung «Gregor Mendel» des Mährischen Museums in Brno übergeben worden (KŘÍŽENČÝ, 105).

²⁴⁾ O. RICHTER, *Johann Gregor Mendel wie er wirklich war*. Neue Beiträge zur Biographie des berühmten Biologen aus Brünns Archiven (Verhandlungen des Naturforschenden Vereines in Brünn, Bd. 72, 2. Teil), Brünn 1943, 263 S., ill.

Beide legten es darauf an, die nicht richtige Personenbeschreibung Mendels in der von Dr. Hugo Iltis 1924 geschriebenen Biographie²⁵⁾ zu widerlegen mittels objektiver Zeugnisse und Dokumente. P. Matoušek erwähnt das auch in seinen an P. Meijknecht gesandten Briefen.

Seinem zweiten Briefe fügt er eine Abschrift des Originalaktes über Mendels Abtwahl hinzu, welche bisher noch nicht in Druck erschien und jetzt erstmals ediert wird²⁶⁾. Er zitiert auch das Charakterbild Gregor Mendels, das der Brünner Bischof Schaffgotsche von ihm schrieb, wovon schon die Rede war, und auf welches wir noch zurückkommen werden²⁷⁾.

Schliesslich gibt er eine Liste der Werke Charles Darwins, die sich in Mendels Bibliothek befanden²⁸⁾.

A. Die Abtwahl Gregor Mendels

Am 22. Juli 1867 starb Abt Cyrill Napp²⁹⁾ und «nach mehr oder weniger vertraulichen Verhandlungen mit der kirchlichen und der weltlichen Obrigkeit»³⁰⁾ dauerte es bis März des folgenden Jahres, bevor die Kommunität sich versammelte, um einen Nachfolger zu wählen.

Gregor Mendel schrieb am 26. März 1868 an seinen Schwager Leopold Schindler: «Am nächsten Montag [30. März] vormittags haben wir endlich die Wahl eines Prälaten vorzunehmen. Wir sind nur 12 Wähler, da einer von den Geistlichen, der Pater Fulgenz [Menzel]³¹⁾ am

²⁵⁾ H. Iltis, *Gregor Mendel. Leben, Werk und Wirkung*. Berlin 1924, IX-426 S., ill. Eine englische Übersetzung wurde besorgt von E. und C. Paul, *Life of Mendel*. New York 1932, 2. Aufl. New York 1966. «Als ein roter Faden geht durch die Iltis'sche biographische Darstellung Mendels das Streben, Mendel, den Naturforscher ... als sogenannten *freisinnigen* Priester vorzuführen», RICHTER, 135. In einer Tabelle (S. 136-140) gibt Richter mehrere Beispiele, in zwei Spalten aufgestellt, einerseits des übermalten Charakterbildes und daneben des wirklichen Bildes Mendels. Trotzdem muss angemerkt werden, dass Iltis' Buch noch immer die Standardbiographie Mendels ist. Vgl. *Katalog*, 53.

²⁶⁾ Siehe Dok. 4.

²⁷⁾ Siehe Anm. 10 und Dok. 3 und 5.

²⁸⁾ Über die Stellung Mendels zu Darwin und dem Darwinismus, siehe Iltis, 66-69; Richter, 171-261, wo viele von Mendel in diesen Büchern gemachten Anmerkungen zitiert sind. Wichtig hinsichtlich dieser Angelegenheit ist die kürzlich veröffentlichte Studie von O.G. MEIJER, *The essence of Mendel's discovery*, in *Gregor Mendel and the Foundation of Genetics*, 123-178 mit einer ausführlichen Bibliographie.

²⁹⁾ Siehe Anm. 17.

³⁰⁾ Siehe J. SÄJNER, *Johann Gregor Mendel: Leben und Werk*, 2. Aufl. mit einem Beitrag im Anhang von Adolar ZUMKELLER OSA: *Neuentdeckte Predigtsskizzen Gregor Mendels* (Würzburg 1974), 143 S., ill., hier S. 58. Es könnte vielleicht noch eine Nachwirkung der 1854/55 gehaltenen Visitation sein, vgl. Anm. 17.

³¹⁾ Fulgentius Menzl starb 39 Jahre alt am 15. Dez. 1879, *Catalogus Brunae*, 16.

Nervenfieber schwer erkrankt ist. Wer von uns der Glückliche sein wird, das ist noch ganz ungewiss. Sollte die Wahl auf mich fallen, was ich übrigens kaum zu hoffen wage, so erhaltet Ihr Montag Nachmittags eine telegrafische Depesche. Kommt diese nicht an, so ist ein Anderer gewählt. Am Sonntage ist die Probewahl»³²⁾.

Die Probewahl wurde also am 29. März vorgenommen in Anwesenheit von zwei vom Bischof bestellten Ordinariatskommissären, nämlich Andreas Hammermüller³³⁾, Domdechant, und Augustin Kiowský³⁴⁾, Domkapitular, die von Jakob Kapusta, Ordinariatssekretär, als Notar begleitet wurden. Bei dieser Vorwahl erhielt Gregor Mendel 6 von den 12 Stimmen, Thomas Bratráněk³⁵⁾ 2, Philipp Gabriel³⁶⁾ 2, Matthäus Klácel³⁷⁾ und Benedikt Fogler³⁸⁾ erhielten je 1 Stimme³⁹⁾.

Am nächsten Tag, Montag dem 30. März 1868, war die eigentliche Prälatenwahl. Bei der ersten Abstimmung bekam Mendel 5 Stimmen, Bratráněk 4, Klácel, Fogler und Gabriel je 1 Stimme. Man brauchte also ein zweites Skrutinium und in diesem erhielt Gregor Mendel 11 Stimmen und Matthäus Klácel eine. Mendel war also einstimmig zum Abt des St. Thomasklosters gewählt worden.

Andreas Hammermüller berichtete seinem Bischof am 7. April über das Ergebnis der Wahl⁴⁰⁾. Bischof Schaffgotsche kam am Ostermontag,

³²⁾ ILTIS, 166; KŘÍŽENECKÝ, 123.

³³⁾ Als Napp Abt geworden war, wurde er am 1. Nov. 1824 seines Lehreramtes enthoben und Andreas Hammermüller an seiner Stelle ernannt. Am 6. August 1825 aber wurde Hammermüller entlassen und Napp nahm bis zum 20. Januar 1826 sein Lehreramt wieder auf, siehe ZLÁMAL, 133.

³⁴⁾ Nach dem Tode Bischofs Karl Nöttig (1870-1882), Schaffgotsches Nachfolger auf dem Brüner Bischofsstuhl, war Kiowský der Kandidat der tschechisch-mährischen Öffentlichkeit, aber Kaiser Franz Joseph I. nominierte am 30. April 1882 den von den Erzbischöfen von Prag und Olmütz begünstigten Seminarrektor Dr. Franz Bauer zum Bischof, siehe K. HUBER, Kirche in Mähren-Schlesien im 19. und 20. Jahrhundert, in *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* 5 (1978), 9-100, hier S. 20; siehe auch Anm. 49.

³⁵⁾ Thomas Bratráněk, 1815 geboren, wurde Augustiner im Jahre 1834. Er war Professor für Literatur und Ästhetik an der Universität Krakau und ein guter Freund Mendels. Vor allem ist er bekannt als Goetheinterpret und als Herausgeber von *Goethe's naturwissenschaftliche Correspondenz 1812-1832* (Leipzig 1866-1876), 3 Bde, siehe HUBER, Visitation, 190 mit Literaturangabe; S. NAKAZAWA, Development of Biology from Goethe to Mendel, in *Gregor Mendel and the Foundation of Genetics*, 99-104. Bratráněk starb am 2. August 1884, *Catalogus Brunae*, 17.

³⁶⁾ Siehe Anm. 19.

³⁷⁾ Siehe Anm. 18.

³⁸⁾ Benedikt Fogler, geboren 1812, war Professor für französische und italienische Literatur am Staatsgymnasium in Brünn. Er ist am 17. April 1886 im Alter von 74 Jahren gestorben, *Catalogus Brunae*, 17.

³⁹⁾ Der Wahlverlauf in KŘÍŽENECKÝ, 103; siehe auch RICHTER, 49-51.

⁴⁰⁾ Siehe Dok. 4.

dem 13. April nach St. Thomas und erteilte dem Neugewählten die übliche Benediktion. Von der Wahl und der Abtsweihe informierte der Bischof am 14. April den Statthalter Mährens, Adolf Freiherr von Poche⁴¹⁾. In diesem Dokument⁴²⁾ schreibt er ein *curriculum vitae* von Gregor Mendel und gibt von ihm das Charakterbild, welches als das einzige in die Literatur eingegangen ist und in Matoušeks Brief nachdrücklich hervorgehoben wird.

B. Der Tod Gregor Mendels

Gregor Mendel starb am Dreikönigstag des Jahres 1884. Als Todesursache wird im Sterbebuch der Stadt Brünn eine chronische Nierenentzündung (*morbis Brightii*)⁴³⁾ und Herzfehler angegeben. Eine Abschrift der Todesanzeige, von P. Matoušek an P. Meijknecht gesandt, wird in Dok. 6 herausgegeben. In dieser Anzeige wird erwähnt, dass P. Wilhelm Dohnal seinem Abte die Sterbenssakramente gespendet hat⁴⁴⁾, und dass Bischof Franz Bauer die Beerdigung vornahm.

Die tödliche Krankheit datiert vom Frühjahr 1883. Aus einer Erkältung entwickelte sich eine allgemeine Wassersucht, die Mendel grosse Leiden verursachte⁴⁵⁾. Seitdem zog er sich von allen seinen öffentlichen Pflichten zurück.

Als letztes offizielles Auftreten als Abt wird angegeben die Einkleidung am 1. Okt. 1883 von Franz Bařina, der Mendel später als Abt nachfolgte, und von Joseph Hromádka⁴⁶⁾. Diese Feier fand nicht in der

⁴¹⁾ Adolf Freiherr von Poche (1811-1893) war Statthalter Mährens von 1862 bis 1870, siehe über ihn *ÖBL* VIII (1983), 130. Die Statthalterei hatte ihren Sitz im früheren St. Thomasstift in der Stadt Brünn.

⁴²⁾ Siehe Dok. 5. Ein verkleinertes Faksimile davon in RICHTER, 61. Vgl. auch den Brief Matoušeks (Dok. 3).

⁴³⁾ Diese Krankheit ist genannt nach Richard Bright (1789-1858).

⁴⁴⁾ Wilhelm Dohnal ist im Alter von 52 Jahren am 23. März 1897 gestorben, *Catalogus Brunae*, 17.

⁴⁵⁾ Für die Krankheit und den Tod Mendels, siehe SAJNER, 80-84 und speziell seinen Beitrag: Gregor Mendels Krankheit und Tod, in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 47 (1963), 377-382, wo er an Hand der 20 Rezepte, die der Mendel behandelnde Arzt Dr. Beda Kudler vom Konvent der Barmherzigen Brüder in Brünn verordnet hat, und die im Mendel-Archiv aufbewahrt sind, den Krankheitsverlauf und die Therapie auseinandersetzt. Dr. Kudlers Name liegt auch von in der Todesanzeige, vgl. Dok. 6.

⁴⁶⁾ KŘÍŽENECKÝ, 195. Für Bařina, siehe Anm. 16. Hromádka kommt in dem *Catalogus FF. Erem. S. Augustini* (Romae 1900) nicht vor. Auch in dem *Catalogus Brunae* figuriert er nicht. Wahrscheinlich ist er nicht lange im Kloster geblieben. KŘÍŽENECKÝ, 195 erwähnt noch die Einkleidung eines Novizen am 15. Okt. 1883. Es betrifft Otto Tkadlec, der den Namen Alphonsus erhielt. Er war geboren den 10. Okt. 1861 in Rožnov und wurde

Kirche statt, sondern im Prälatursaal. Bei dieser Gelegenheit blickte Mendel in seiner Ansprache auf sein Leben zurück und prophezeite, dass die ganze Welt bald die Ergebnisse seiner Arbeiten anerkennen würde⁴⁷⁾. Es dauerte aber noch bis 1900, dass drei Botaniker, Hugo de Vries in Amsterdam, der Münchener Carl Correns und der Österreicher Erich Tschermak-Seysenegg unabhängig voneinander mit ihren Experimenten die gleichen Erblichkeitsgesetze entdecketen wie Mendel bereits vor 35 Jahren⁴⁸⁾. Erst in jenem Jahr wurde Mendels Schrift *Versuche über Pflanzen-Hybriden* von den Fachleuten in der Literatur wiedergefunden, und man gab ihm die Ehre, als Erster diese Gesetze entdeckt zu haben. Seitdem hat Mendel Weltruf und Anerkennung erhalten, aber zur Zeit seines Absterbens am 6. Januar 1884 kannte man ihn nur in kleinem Kreis.

Am nächsten Tage schrieb Bischof Franz Salesius Bauer ⁴⁹⁾ an Prior Antonin Alt⁵⁰⁾ und die Mitglieder des St. Thomasklosters einen lateinisch verfassten Kondolenzbrief, dessen Anfang lediglich mit der Übersetzung von Richter veröffentlicht wurde⁵¹⁾. Es ist ein pietätvoller Brief, in dem der Bischof seine hohe Achtung für den Verstorbenen zum

am 30. Nov. 1887 zum Priester geweiht. Später war er Prior und ist am 3. Febr. 1920 gestorben, *Catalogus Brunae*, 19.

⁴⁷⁾ «Wenn ich auch manch' bittere Stunden in meinem Leben miterleben musste, so muss ich doch dankbar anerkennen, dass die schönen, guten Stunden weitaus in der Überzahl waren. Mir haben meine wissenschaftlichen Arbeiten viel Befriedigung gebracht, und ich bin überzeugt, dass es nicht lange dauern wird, da die ganze Welt die Ergebnisse dieser Arbeiten anerkennen wird». KRÍŽENECKÝ, 6; *Katalog*, 39.

⁴⁸⁾ Ihre Schriften sind wieder herausgegeben in *Fundamenta Genetica. The revised edition of Mendel's classic paper with a collection of 27 original papers published during the rediscovery era*. Selection and Commentary by J. KRÍŽENECKÝ (Brno 1965), 400 S.; siehe auch O.G. MEIJER, 123-178.

⁴⁹⁾ Franz Salesius Bauer (1841-1915) war Professor für das Bibelstudium des Neuen Testaments an der Universität Prag und Rektor des dortigen Priesterseminariums, als er von Kaiser Franz Joseph I. am 30. April 1882 zum Bischof von Brünn ernannt wurde. Papst Leo XIII. bestätigte diese Ernennung am 30. Juli 1882. Bauer war einer der bedeutendsten Bischöfe Brünns. Am 13. Mai 1904 wurde er Erzbischof von Olmütz und am 27. Nov. 1911 erhielt er die Kardinalswürde. Er starb am 25. Nov. 1915, siehe ZABEL, 15-17 mit Bild; *Hierarchia Catholica VIII* (Patavii 1978), 160.

⁵⁰⁾ Antonin Alt, 1806 geboren, war Lehrer am Gymnasium in Troppau und Direktor des Staatsgymnasiums in Bratislava (Pressburg), siehe HUBER, Visitation, 199, 205, 221. Er starb als 82-jähriger am 10. Sept. 1888, *Catalogus Brunae*, 17.

⁵¹⁾ RICHTER, 62. Aus den in Brünn erschienenen Zeitungsnachrichten über den Tod Mendels (P. Matoušeks Notizen an P. Meijknecht, Blatt 6) führen wir folgende an: «Mendel erfreute sich in weiten Kreisen grosser Sympathien» (*Neue freie Press*, 7.1.1884); «An dem Verblichenen verliert die Armut den grossen Wohltäter, und die Menschheit überhaupt einen der edelsten Charaktere, einen warmen Freund und Förderer der Wissenschaften und einen mustergültigen Priester» (*Tagesbote*, 7.1.1884).

Ausdruck bringt und die von den Mitbrüdern gewählten Administratoren der Abtei in ihrem Amte bestätigt.

Bischof Bauer zelebrierte am 9. Januar das feierliche Requiem in der Klosterkirche. Die Leitung des Chores hatte der berühmte Tondichter Leós Janáček. Er war Klosterchorist gewesen und Schüler des Augustinermusikers P. Paulus Křížkovský (1820-1885), der zu den Begründern der tschechischen nationalen Chormusik zählt⁵²).

An dem Leichenzug nach dem Brünner Friedhof beteiligten sich viele Personen, unter denen nicht nur Vertreter der katholischen Geistlichkeit, sondern auch der evangelischen Kirche, und der Rabbiner der jüdischen Gemeinde, ferner Abgeordnete der vielen Vereine, mit welchen Abt Gregor Mendel Verbindung hatte. Niemand vermutete aber, einen später weltberühmten Mann zur letzten Ruhestätte zu begleiten.

C. Die Ansprache Bischofs Bauer vor der Abtswahl von Anselm Rambousek

Das letzte Dokument in den Hinterlassenschaften von Mons. de Romanis und P. Meijknecht ist die lateinische Ansprache des Brünner Bischofs Franz Bauer an die versammelten Augustiner des St. Thomasklosters, als sie sich im Monat Mai 1884 anschickten, für den verstorbenen Prälaten einen Nachfolger zu wählen⁵³).

In dieser kurzen Predigt bezeichnete Bauer noch einmal seine offenbar grosse Sympathie für den hochgeschätzten Gregor Mendel, der sich um die klösterliche Observanz und um die Verwaltung und Verteidigung des Klostervermögens sosehr verdient gemacht hat⁵⁴).

ALBERICUS K. DE MEIJER O.S.A.

⁵²) KRÍŽENECKÝ, 195-96; SÁJNER, 84. Für Karl Paul Křížkovský, siehe *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* 7 (Basel-London 1958), 1808-9; 16 (1979), 1057; *ÖBL* IV (1969), 282, und C. LATAL-P. SLÁDEK, Das musikalische Vermächtnis des Brünner Augustiners P. Paul Křížkovský, in *Cor Unum* 36 (1978), 16-17. Er ist am 8. Mai 1885 gestorben, *Catalogus Brunae*, 17.

⁵³) Siehe Dok. 8. Es ist mir nicht bekannt, wann Anselm Johann Rambousek gewählt wurde. Aus der Erwähnung in dieser Ansprache, Mendel sei vor vier Monaten und noch etwas gestorben, könnte man schliessen, dass die Wahl in Mai 1884 stattfand. Rambousek war 1824 geboren, 1843 in den Orden eingetreten und 1848 zum Priester geweiht. Er starb am 25. Januar 1901, *Catalogus Brunae*, 18.

⁵⁴) Siehe auch RICHTER, 62-63, der P. Matoušek für dieselbe Abschrift Dank sagt. Nur der erste Absatz dieser Ansprache ist von ihm, mit der Übersetzung, abgedruckt worden.

1. *P. Lucas Kovařík an P. Alfonso Camillo de Romanis*

Brunnae, die 29. augusti 1929

Admodum Rev. Pater, Confrater carissime!

Habeas me quaeso benigne excusatum, quod nunc demum, post tantum temporis spatium, respondeo ad tuas litteras de die 3. augusti anni currentis. Valetudini enim restaurandae causa (bronchitide nempe et diabete melitto graviter affectus) degebam jussu medici per aliquot septimanas extra domum nostram, partim in balneis «Karlovy Vary» in Bohemia, partim apud meum nepotem, parochum in regione silvestri, unde domum redii paucos ante dies.

Detectis inter reliquam correspondentiam, quam durante mea absentia posta attulerat, caris litteris tuis statim notitias de Rev. mo Abb. Mendel a te desideratas conquirere coeperam et non laboravi in cassum.

De Rev. mi Abbatis P. Gregorii Mendel vita privata, specialiter de eius vita sacerdotali et religiosa parum quidem certo constat, quod «notis auctoritatis historicae» sicut desideras, muniri possit, sed tamen e paucis illis documentis, quae supersunt et gratam eius memoriam retinent, singulares huius viri egregii qualitates personales luce clarius apparent.

Haecce documenta sunt:

1. Fama communis, in qua omnes confratres et alii, qui Abbatem Mendel personaliter noverant, unanimiter consentiunt.
2. Facta varia et institutiones, quae negari non possunt et Abb. Mendel auctorem suum demonstrant.

3. Litterae propria ipsius manu exaratae personis privatis aequae ac consanguineis destinatae, quarum copiae hucusque conservatae sunt, auctoris pietatem eiusque mansuetudinem et gravitatem simul sapiunt.

Ad 1. Omnes confratres nostri natu majores nunc iam in Domino defuncti uti: Rev. PP. Augustinus Krátký, Ernestus Schwetz, Ambrosius Poye, Carolus Ondráček, Aloisius Slovák, qui plures annos cum Abb. Mendel in eadem communitate viventes, eius characterem bene novisse et competenter aestimare potuerunt, loquebantur de illo cum maxima reverentia et pietate, laudantes semper eius severitatem, quam conjungere noverat cum summa mansuetudine. Idem testimonium praestat etiam Rev. mus Abbas noster P. Bařina et plures homines laici, fide digni, adhuc viventes, secundum quod certum est Rev. mum Abb. Mendel fidem catholicam sinceram per totam vitam suam servavisse eumque / integritatem et puritatem vitae sacerdotalis et religiosae ne in minimam quidem dubitationem umquam vocavisse.

Idem Rev. mus Abbas Mendel usque ad tempus electionis suae in Praelatum scientias naturales in scholis Brunnensibus tradidisse, domi autem consuetis officiis sacerdotalibus cum summa diligentia peractis experimentis suis scientificis incubuisse fertur, neque ipsum se actionibus politicis umquam implicuisse vel distractiones mundanas exquisivisse constat.

Ad. 2. Rev. mus Abb. Mendel introduxit in domum nostram vitam communem secundum regulam Ordinis nostri, nam sub regimine antecessoris eius Rev. mi Abb. Napp non habuit in conventu nostro locum vita communis, Abbas non est versatus personaliter cum singulis conventualibus neque mensam communicavit cum illis, sed per litteras mediante P. Priore voluntatem suam conventualibus manifestare respective mandata sua iis communicare, mensamque propriam ab illa conventualium distinctam in praelatura cum suis hospitibus habere solebat. Hanc consuetudinem, quae depotismum sapit, Abb. Mendel omnino removit et aliam communis vitae normam et quidem summa cum mansuetudine etiam cum ultimis novitiis versatus est.

Praeterea notum est Rev. mum Abb. Mendel omni ratione et modo possibili adlaboravisse, ut vita honesta et vere religiosa in monasterium introduceretur, ipsumque consequentia sua in agendi ratione et severitate inexorabili adeptum esse, ut religiosi rationalismo infecti vel laxismo religioso, sicut tunc temporis mos erat, faventes aut disciplinae monasticae se subiecerint aut domum nostram deseruerint (P. Klácel, P. Gabriel e.a.).

Insuper notissimum est, quanta constantia Praelatus Mendel iniustus, contra bona ecclesiastica latis legibus Austriacis, usque ad mortem restiterit et quantas hanc ob rem molestias et acerbitates ex parte gubernii Austriaci sit passus.

Adm. Rev. P. Augustinus Krátký, confrater noster, qui anno 1907 feliciter in fama sacerdotis sancti in Domino defunctus est, ingressus est in monasterium nostrum aetate iam proventus, 38 annos natus. Erat enim collega P. Mendel in munere professoris in eodem instituto. Cum P. Mendel Praelatus electus esset, P. Krátký ingressus est in monasterium supponendo in monasterio sub regimine viri talium qualitatum animi, quas in collega suo P. Mendel cognoverat, possibile futurum esse, ut studiis et actibus religiosis per totam vitam facilius vacaret./

Ad 3. Ex Rev. mi Abb. Mendel epistolarum commercio, quod specialiter cum suis parentibus et consanguineis habuit, manifeste patet eum ortum duxisse ex familia honestissima, verae religioni plene dedita ipsumque

Ich hoffe Sie bereits im Besitze der Ihnen vor einigen Tagen zugesand-

parentibus suis semper conservavisse affectum tenerrimum usque ad aetatem viri bene maturi.

Juxta varias adnotationes in cancellaria monasterii conservatas Praelatus Mendel suscepit etiam et ad finem perduxit renovationem ecclesiae et maxima cum cura semper operam dabat, ut paramentorum copia augeretur.

Ad verum Rev. mi Abb. Mendel characterem designandum haud parum etiam illa circumstantia affert, quod unanimiter communi omnium confratrum consensu Praelatus electus est.

Qua denique reverentia et quo honore Praelatus Mendel pollebat ex parte Episcopi Brunensis, Dr. Fr. Bauer, qui tunc temporis dioecesim Brunnensem regebat, satis patet ex adiectis in appendice tribus documentis, in quibus hic mentionem facit Rev. mi Praelati Mendel, verbis usus non minorem honorem et reverentiam quam agnitionem, teneritatem, gratitudinemque spirantibus.

Non possum hac vice plura tecum communicare, cuius rei me magnopere poenitet, sed non desinam studiose inquirere omnia, quae ad Abb. Mendel vitam privatam spectant, et, si quaedam hoc respectu notabilia mihi investigare contigerit, non omittam cum gaudio tecum communicare.

Non desunt quidem, qui propria consilia malevola sequentes, Rev. mum Abb. Mendel rationalismo imbutum et sic dicto Josephinismo affectum esse declarent ad probandam istam temporibus nostris ubique vigentem sententiam falsam, nempe: «impossibile esse, ut homo scientia et doctrina eminens simul et vere fidelis sit et sanctae Romanae Ecclesiae filius sit addictissimus». Quae autem sententia non est aliud, ut patet, nisi malitiae et calumniae deliramentum pessimum.

Multam tibi, Adm. Rev. Pater et Confrater carissime, salutem dicens totique venerabili Conventui Vestro benedictionem a Deo exoptans, maneo et me subscribo

Tibi addictissimus

[sign.] P. Lucas Kovařík O.S.A.

Starém Brno [= Alt-Brünn]

Klášter Králové [= Königskloster]

Czechoslovaquia.

2. *P. Anselm Matoušek an P. Georgius Johannes Meijknecht*

Brünn, den 14. Februar 1938

Hochwürdigster Herr P. Prior!

In der Beilage gestatte ich mir erst heute die Ihnen versprochenen Aufzeichnungen und Dokumente, die ich im Laufe der Jahre in meinen wenigen freien Stunden, soweit es mein Stand als Prokurator zulässt, über das Leben unseres grossen Abtes und Prälaten Mendel gesammelt habe, zu übermitteln.

Wollen, Hochwürdigster Herr P. Prior das gesandte Material gütigst durchlesen und falls Sie noch irgendwelche Ergänzungen oder Abschriften, die nicht beiliegen, wünschen sollten, bin ich gerne bereit, Ihnen dieselben zu verschaffen, damit Sie auf Grund dieser Tatsachen den beabsichtigten und für die weitere Oeffentlichkeit bedeutungsvollen Vortrag über Mendel als Priester halten können.

Das Buch des Dr. Iltis, soweit es Mendels Leben betrifft, kann nicht als ein wissenschaftliches Werk angesehen werden, da es jeder historischen Quellen und Tatsachen entbehrt. Eher scheint es, dass Dr. Iltis den Standpunkt vertritt, dass ein katholischer Priester, der in der Wissenschaft epochemachende Fortschritte an den Tag legt und deshalb von der Nachwelt in die ersten Reihen der grossen Geistesmänner gestellt wird, den Ideen eines freisinnigen Denkers huldigt und deshalb als solcher auch darsteht.

Die bis jetzt erschienenen Bücher handeln nicht über Mendels Leben, sie schildern vielmehr seine Arbeit und sein Wirken auf dem Gebiete der Wissenschaft.

Professor Dr. Richter hält zwar ein Buch zur Herausgabe bereit, doch enthält es all das, was den Ihnen soeben eingesandten Dokumenten und Beilagen entnommen werden kann.

Sonst zu Ihren Diensten stets gerne bereit, sehe ich Ihren gesch. eventuellen weiteren Wünschen entgegen und verbleibe Ihr

in Christo ganz ergebener

[sign.] P. Ans. Matoušek.

3. *P. Anselm Matoušek an P. Georgius Johannes Meijknecht*

Brünn, am 16. Februar 1938

Hochwürdigster Herr P. Prior!

Ich hoffe Sie bereits im Besitze des Ihnen vor einigen Tagen eingesand-

ten Schreibens samt beigeschlossenem Material und erlaube mir noch Folgendes beizufügen:

1. Eine Abschrift des Originalaktes über die Wahl Mendels zum Abte vom 7/IV 1868 (unanimiter gewählt),
2. ein Verzeichnis ausländischer Literatur über Mendel.

Was die Stellungnahme Mendels zum Brünner Bischof Graf Schaffgotsch (Anton Ernst), über welche Dr. Itlis in seinem Buche Seite 33 spricht, anbelangt, wird diese durch den Bericht des erwähnten Bischofs vom 14/IV 1868, dessen Abschrift ich Ihnen bereits eingesandt habe, klargelegt.

Bischof Graf Schaffgotsch konnte in seinem Schreiben bloss allgemein und nur amtlich sich äussern und das Notwendigste über Mendels Leben betonen. Hingegen jedoch hob er seinen Charakter und seine besonderen Eigenschaften hervor, indem er darauf hinwies, dass Mendel «durch sein bescheidenes, zuvorkommendes und rücksichtsvolles Benehmen die Zuneigung seiner Mitkonventualen gewann und durch seine wissenschaftliche Bildung, sein gerades, offenes Wesen die Achtung und Liebe seiner Kollegen im Lehramte nicht minder als eine kindliche Anhänglichkeit seiner Schüler sich erwarb».

Bischof Graf Schaffgotsch war Brünner Bischof vom Jahre 1842-1870. ./.

Nicht unerwähnt möchte ich lassen, dass Mendel unter seinen Büchern auch Charles Darwins Werke, nämlich:

1. Das Variieren der Tiere und Pflanzen im Zustande der Domestication (1. Band broschürt, 2. Band gebunden) Stuttgart 1868,
2. Die Wirkungen der Kreuz- und Selbstbefruchtung im Pflanzenreich (1. Band broschürt) Stuttgart 1877,
3. Ueber die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreiche (gebunden) Stuttgart 1863,
4. Ueber die Einrichtung zur Befruchtung britischer und ausländischer Orchideen (gebunden) 1862

besass. Von den broschürten Bänden sind nur wenige Blätter aufgeschnitten, ein Beweis dessen, dass Mendel bloss nur das las, was ihn interessierte, wogegen er den übrigen Inhalt des Buches völlig unbeachtet liess.

Prof. Dr. Richters zur Herausgabe vorbereitetes Werk «Mendel wie er war» handelt hauptsächlich über jenes, was Mendels Interesse in Darwins Büchern erweckte und worüber Mendel sich entsprechende Aufzeichnungen machte.

Zu weitem Diensten stets gerne bereit verbleibe ich

2 Beilagen.

in Christo Ergebener
[sign.] P. Ans. Matoušek

4. *Domdechante Andreas Hammermüller an Bischof Anton Ernst Graf Schaffgotsche*

Hochgeborner Graf!

Hochwürdigster Bischof!

Euerer Excellenz!

In Gemässheit des hohen Auftrages Euerer Excellenz vom 18. März 1868 Z. 257 haben sich die bestellten Ordinariats-Kommissäre, nämlich der ehrerbietigste Gefertigte und der Herr Domkapitular Augustin Kiowsky in Begleitung des Herrn Ordinariats-Sekretärs Jakub Kapusta als bestellter Notar am 29. März I[aufenden] J[ahres] in das Augustiner Stift St. Thomas in Altbrunn verfügt, dort von dem versammelten Convente eine Vor- oder Probewahl vornehmen lassen, und am folgenden Tage d.i. 30. März 1868 die angeordnete Wahl eines neuen Stifts-praelaten geleitet.

Wie das anverwahrte Wahlreferat entnehmen lässt, wurde von 12 Votanten im zweiten Scrutinium der hochwürdige Stifts-kapitular Herr Gregor Mendel mit 11 Stimmen, also unanimiter zum Stifts-abte canonicus gewählt.

Nachdem derselbe die auf ihn gestellte Wahl anzunehmen erklärt hatte, wurde er sogleich processionaliter¹⁾, nach vollzogener Investitur aber, in die Praelatur eingeführt und an ihn die Uebergabe der Temporalien gepflogen und zwar auf Grundlage des von der Inventurs-Commission festgestellten Inventars vom 28. Jänner 1868, von welchem eine beglaubte Abschrift hierneben zurückfolgt, das zweite Pare aber in den Händen des neuen Herrn Praelaten zurückgelassen wurde.

Das diesfalls aufgenommene Uebergabe-Protokoll wird in 2 Parien ehrerbietigst angeschlossen.

Brunn, den 7. April 1868

Andreas Hammermüller, Domdechante
als erster Ordinariats-Commissar.

¹⁾ Der Text hat *professionaliter*.

5. *Bischof Anton Ernst Graf Schaffgotsche an Statthalter Adolf Freiherr von Poche*

Hochgeborner Freiherr!

Bei der am 30. März l[aufenden] J[ahres] im Augustinerstifte St. Thomas [in Altbrünn]²⁾ vorgenommenen Wahl, zu der ich den infulierten Praelaten und Domdechant Andreas Hammermüller, dann den Domkapitular Augustin Kiowský als Ordinariatskommissäre abgeordnet habe, ist der dortige Stiftspriester Gregor Mendel zum Abte canonicisch gewählt worden.

Nach vollzogener Investitur des neuen Praelaten wurde auch die Installation desselben quoad temporalia vorgenommen und hierauf die Uebergabe auf Grundlage des mittels Zuschrift Euerer Excellenz vom 16. März 1. J. Zahl 1050/Präs. in duplo mir zugekommenen Inventars gepflogen, worauf ich dann am 13. April den Neugewählten die übliche Benediktion erteilt habe.

Indem ich die Ehre habe Euerer Excellenz unter Anschluss des Uebergabsprotokolles die Eröffnung hiervon zu machen, erlaube ich mir im Hinblick auf die bezogene geschätzte Zuschrift zugleich zu bemerken, dass der Praelat Mendel Gregor im Jahre 1822 zu Heinzendorf in Schlesien geboren worden ist, die feierliche Ordensgelübde im Jahre 1846 abgelegt und im Jahre 1847 die heilige Priesterweihe empfangen hat.

Nach seiner Ordination leistete derselbe kooperatorische Dienste bei der Stiftspfarrkirche zu Altbrünn und supplierte hierauf am k.k. Gymnasium in Znaim. Nachdem derselbe zwei Jahre zu seiner weiteren wissenschaftlichen Ausbildung im physikalischen Institute zu Wien zugebracht, verwendete er sich als Supplent der k.k. Oberrealschule zu Brünn. *Wie er durch sein bescheidenes, zuvorkommendes und rücksichtvolles Benehmen die Zuneigung seiner Mitconventualen gewann, so erwarb er sich auch durch seine wissenschaftliche Bildung und sein gerades offenes Wesen die Achtung und Liebe seiner Collegen im Lehramte nicht minder als eine kindliche Anhänglichkeit seiner Schüler¹⁾.*

Ich benütze den Anlass dieser Eröffnung zur Erneuerung des

¹⁾ Aufgeklebte italienische Übersetzung: «Sic[c]ome l'Abbate Mendel si ha comparato per la sua maniera di comportarsi *modesta, gentile, e piena di rispetto* l'affezione dei suoi Confratelli di Convento, così acquistava egli per la sua *istruzione scientifica* e il suo carattere *leale e sincero* stima rispettosa dei suoi compagni nel uffizio di maestro non meno che l'inclinazione e l'amore filiale dei suoi scolari».

Ausdruckes meiner ausgezeichnetsten Hochachtung mit welcher ich die Ehre habe zur verharren

Brünn am 14. April 1868
 [gehorsamster Diener
 Anton Ernst
 Bischof]²⁾

6. Todesanzeige Gregor Mendels

Sterbebuch - Stadtbezirk

J. 1884 Seite 76 Tom. VI

Kurr.

N. 9. Klosterstift St. Thomas

6. Jänner Mendel Gregor p[ro] t[empore] Abt und Praelat
 des Augustinerstiftes St. Thomas, 61 Jahre alt,
 Morbus Bright und Herzfehler

versehen: P. Wilhelm Dohnal, Augustinerpriester
 beerdigt: der Hochw. Bischof von Brünn Dr.
 Franz Sal. Bauer.

477 St. 76

Todten-Besichtigungs-Anzeige¹⁾

Gasse und Haus: Königskloster Nr. 1²⁾

Namen des Verstorbenen: Eminenz Herr Gregor Mendel
 Prälat und Abt des Stiftes Kö-
 nigskloster Alt Brünn

Altersjahre: 62 Jahre

Sterbtag und Stunde: den 6/1 um 1 Uhr Nachts

Krankheit: Herzfehler, Morbus Brightii

Brünn, den 7. Jänner 1884

H. Kudler

Dr. Wagner m[anu] p[ropria]

²⁾ Ergänzt vom verkleinerten Faksimile in Richter, 61 und dem Meijknechtschen Exemplar, wo auf der Rückseite: «An Seine des Hochgebornen Herren Adolf Freiherren von Poche k.k. Geheimerrathes Statthalters von Mähren etc. etc. Excellenz».

¹⁾ Ein Faksimile dieser Anzeige in *Iconographia Mendeliana*, 56 (= N. 103). Wir haben den Text nach diesem Faksimile korrigiert.

²⁾ Das St. Thomasstift wurde auch Königskloster genannt, vgl. Dok. 1.

7. Bischof Franz Bauer an Prior Antonin Alt und seine Mitbrüder

Admodum Reverendo et Religioso P. Antonino ALT, Priori Monasterii Vetero-Brunensi, AA. LL. ac Phil. Doctori ceterisque ejusdem Reverendis et Religiosis Conventualibus. Salutem et Apostolicam Benedictionem in Domino sempiternam.

Profecto tristissimus est, quem Nobis misistis, nuncius, dura morte sublatum Vobis fuisse, cui ante 15 fere annos per vota unanimia Patris locum tribuistis et quem summa, ut par fuit, observantia ac pietate Patrem venerati estis. Ipse enim plures Vestrum Religionis professione ex ore ipsorum suscepta filios sibi generavit, *omnes autem eximia quadam ac plane singulari animi teneritudine complexus est.*

Et nunc longe factus est a Vobis, defecit gaudium cordis Vestri, versus est in luctum chorus Vester, pusilli facti estis absque Patre. Attamen a Domino factum est istud¹⁾. Eapropter lugete quidem, Patres carissimi, attamen *spes Vestra plena esto beata immortalitate eius, cuius memoria in benedictione erit²⁾.*

Si quo vero solatio opus est Vobis charitatis, percipite illud ex Nostris quoque votis ac indignis precibus, ut qui salvandos salvat gratis³⁾, animam Gregorii a sanctis Angelis ad patriam Paradisi jubeat perducere⁴⁾, Vestram autem incolumem conservet familiam, usque dum dignum ei in Domino dispensatorem constitueritis⁵⁾. Quod quo magis speramus, optamus atque Deum enixis precibus oramus, eo lubentius assensu Nostro comprobamus, quod ut affirmatis secundum antiquam Monasterii Vestri observantiam Administratores in spiritualibus et temporalibus capitulariter elegistis, videlicet Adm. Rev. ac Rel. PP.

Antoninum Alt, Priorem,

Ambrosium Poye, Procuratorem,

Ernestum Schwetz, Magistrum clericorum et novitiorum, minime dubitantes, quin quos communibus votis elegistis, iisdem etiam promptam obedientiam et debitum honorem praestituri sitis.

Scripsimus Brunae in Episcopali Residentia Nostra die 7. mensis Januarii a. D. 1884.

Franciscus Bauer.

¹⁾ Ps. 117: 23

²⁾ cf. Eccl. 45: 1

³⁾ Missa Defunctorum: Dies Irae

⁴⁾ Oratio Missae Defunctorum

⁵⁾ cf. Tit. 1: 5-7.

8. *Allocutio Rmi. Episcopi Dr. Franc. Bauer ad conventum ante electionem Abbatis Rmi. Anselmi Rambousek*

Reverendi et Religiosi Domini Conventuales.

Quod statutum est omnibus hominibus¹⁾, ante quatuor et quod excedit menses accidit et aestimatissimo huiusce monasterii Ordinis s. Augustini Abbati Gregorio *de observanda s. Ordinis disciplina et bonis Monasterii administrandis tuendisque optime merito*, praematura morte subreptus est filiis suis.

Attamen haec est singularis vitae monasticae ratio, ut non tantum Patres sibi generent filios, sed et filii sibi procreent Patres.

Quemadmodum vero, monente gentium Apostolo²⁾, nemo sibi sumat honorem, nisi qui vocatus est tamquam Aaron, ita sane nemo quoque vocet sibi aliquem patrem³⁾, nisi eo ductus Spiritu, in quo nobis clamandum Abba, Pater⁴⁾!

Merito itaque statutum est, ut Abbatum electio sub huiusce fiat Spiritus invocatione, utpote qui ducit in omnem veritatem⁵⁾ et suggerit omnia⁶⁾. Quum iam vos, Reverendi et Religiosi Domini Conventuales, in eo sitis, ut electione Vobis praeficiatis, quem patris instar habeatis, prae omnibus reliquis enixis precibus compellendus est Vobis Spiritus Sanctus Paraclitus, qui det Vobis in electione recta sapere et de lectione peracta sincere gaudere⁷⁾. Amen.

¹⁾ cf. Hebr. 9: 27.

²⁾ cf. Hebr. 5: 4.

³⁾ cf. Mt. 23: 9.

⁴⁾ cf. Rom. 8: 15.

⁵⁾ cf. Io. 16: 13.

⁶⁾ cf. Io. 14: 26.

⁷⁾ cf. Dom. Pentecostes, in oratione Missae.

Zur inneren Gestalt Johann Gregor Mendels

Die innere Gestalt eines Menschen meint seine innere Einstellung, seine Gesinnung, die in der Tiefe seiner Seele nicht von seinem Wissen, sondern von der Grundrichtung seines Wollens und Liebens geprägt wird. Sie wirkt sich — mehr oder weniger deutlich — in seinem Reden und Verhalten aus.

Wir sehen wohl alle Gregor Mendel, den großen Entdecker der Vererbungsregeln und späteren Abt des Augustinerklosters in Altbrünn (Mähren), als einen edlen Menschenfreund, von dem nach seinem Tode am 6. Januar 1884 der Nachruf einer Brünner Zeitung schrieb: «In seinem Wirken als Abt hat er sich durch Freigebigkeit, Liebe und Milde die Achtung und Verehrung aller erworben, so daß man mit Recht behaupten kann, er habe keinen persönlichen Feind gehabt».¹⁾

Um so mehr schockiert es uns, daß, wie erst vor kurzem bekannt geworden ist, sein Mitbruder Franz Matthias Klácel in Amerika, wohin er 1869 nach seinem Bruch mit der Kirche ausgewandert war, ein vernichtendes Urteil über den Abt Gregor Mendel gefällt hat. Er schreibt hier, wohl einige Jahre vor seinem Tod (1882), über das Brünner Kloster: Nach dem Prälaten Cyrill Napp, Mendels Vorgänger († 1868), wurde «ein junger Professor zum Abt gewählt, der (zwar einmal) mein gelehrter und freidenkender Freund (gewesen war), aber (nach seiner Wahl zum Abt) ein duckmäuserischer Heuchler (geworden ist), der es verstand, allen zu gefallen; es lag ihm nichts an dem, was es rechts oder links gab; es lag ihm nur (noch) etwas an dem «Goldenen Kalb», das er in einem Osterlamm versteckte. Er hat um so bereitwilliger auf alle Ideale

¹⁾ ILTIS H., Gregor Johann Mendel. Leben, Werk und Wirkung. Berlin 1924, S. 108. Zur Korrektur gewisser Verzeichnungen des Menschen und Priesters Mendel, deren Ursache in den liberalen Vorurteilen des Autors liegen, vgl. Richter O., Johann Gregor Mendel, wie er wirklich war. Neue Beiträge zur Biographie des berühmten Biologen aus Brünns Archiven. Brünn 1943 (mit wertvollen Zitaten aus den Quellen); außerdem MEIJKNECHT J.G. OSA, Gregor Mendel, De Ontdekker der Erfelijkheidswetten. Bussum 1950; SÄJNER J., Johann Gregor Mendel. Leben und Werk. Mit einem Beitrag von ZUMKELLER A. OSA, Neu entdeckte Predigtskizzen Gregor Mendels. Zweite und verbesserte Auflage. Würzburg 1976; KRÍŽENECKÝ Jaroslav, Gregor Johann Mendel. 1822-1884. Texte und Quellen zu seinem Wirken und Leben. In: Lebensdarstellungen deutscher Naturforscher. Nr. 11. Hgb. Rudolph ZAUNICK. Leipzig 1965. — Neue Forschungsergebnisse über Mendel in den *Folia Mendeliana*. Hgb. Vítězslav OREL, Brünn (seit 1964). Bisher 18 Nummern).

geschworen, je weniger er an sie geglaubt hat²⁾». Zwar bemerkt die Biographin Kláčels mit Recht, daß die Gehässigkeit dieser Worte ihre Glaubwürdigkeit mindern. Trotzdem müssen wir die Frage ernsthaft prüfen, ob Klácel nicht doch Gründe für sein scharfes negatives Urteil gehabt hat.

Der vielseitig interessierte Klácel war stark von den philosophischen und freiheitlichen Ideen der Zeit um 1848 erfüllt. Er hat sich aber unter dem Einfluß Hegelscher Gedanken und infolge seines eigenen schwärmerischen Idealismus immer mehr in pantheistische Vorstellungen sowie in soziale und politische Utopien verloren. So gelangte er in einen immer schärfer werdenden Gegensatz zu der bestehenden sozialen und politischen Ordnung der Habsburgermonarchie sowie zur Kirchenlehre und zum Klosterleben³⁾. Mendel hingegen, der sich in seinen ersten Klosterjahren offensichtlich stark von Klácel, der 13 Jahre vor ihm in das Brünnener Kloster eingetreten war, beeinflussen ließ, ging den entgegengesetzten Weg. Zwar bewahrte er sich zeitlebens eine richtig zu verstehende freiheitliche Gesinnung und Gegnerschaft gegen jeden Absolutismus in Staat und Kirche. Er gelangte aber, sicherlich auch infolge seiner Verwurzelung in der christlich geprägten bäuerlichen Tradition seiner Familie, zu einem immer tieferen Verständnis des Theismus und der christlichen Glaubenslehre. Mit Kláčels pantheistischen Ideen konnte er wohl wegen seines klaren logischen Denkens von vornherein nichts anfangen. Auch in politischer Hinsicht bestanden zwischen beiden Gegensätze. Klácel gehörte zu einem Kreis national gesinnter Tschechen, von denen viele in Zukunft die Bildung eines (all)slawischen Staates erhofften, Klácel bekannte sich zwar zu einer Verbrüderung der Völker, lehnte aber die Habsburgermonarchie ab. Mendel hingegen, der aus einer deutschen Bauernfamilie des «Kuhländchens», einer Landschaft in

²⁾ Siehe Zd. DVOŘÁKOVÁ, František Matouš Klácel. In: Odkazy pokrokových osobností naší minulosti (Vermächtnisse fortschrittlicher Persönlichkeiten unserer Vergangenheit). Prag 1976 S. 133. — Original der Kritik Kláčels in tschechischer Sprache.

³⁾ KLÁCEL wurde 1844, bis dorthin Professor an der Philosophischen Lehranstalt in Brünn, vom Bischof «wegen Verbreitung Hegelscher Philosophie und Lehren» seiner Professur enthoben. Offensichtlich hat er damals schon göttliches und geschöpfliches Sein identifiziert. Zunächst sah er zwar die Einheit von Natur und Mensch im christlichen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe begründet. Aber die theistische Gottesvorstellung entschwindet ihm immer mehr. Schließlich bricht er mit dem Christentum, verläßt 1869 das Kloster und geht nach Amerika. Hier fordert er, ausgehend von der «Gliedschaft» der Menschen und Dinge an der «erhabenen Einheit» des Kosmos die Bildung von «Gemeinden», in denen die Kinder in Gemeinschaftsanstalten erzogen würden. Hier sollte es kein Geld geben, nur Gutscheine, aber auch keine Kirchen, sondern dafür Schulen, Bibliotheken, Museen, Theater, Turnhallen u.ä. — Siehe Kláčels weltanschauliches und gesellschaftspolitisches Vermächtnis vom 1.2.1879 bei Zd. DVOŘÁKOVÁ, 271-274.

Nordmähren und dem ehem. Österreichisch-Schlesien, die seit Jahrhunderten von Deutschen besiedelt war, stammte, war ein österreichischer Patriot⁴⁾ und damit Anhänger einer übernationalen Staatsidee. Gerade deshalb anerkannte er allerdings auch die berechtigten nationalen Forderungen des tschechischen Volkes.

Auf keinen Fall war Gregor Mendel ein «freisinniger» Priester, der innerlich der Kirche und dem katholischen Glauben entfremdet gewesen wäre, wie ihn offensichtlich Hugo Iltis, der erste Biograph Mendels, sieht⁵⁾. Voraussetzung für ein solches Mißverständnis Mendels ist ein, auch heute noch da und dort vorhandener, «Glaube», daß Naturwissenschaft und katholisches Christentum unvereinbar sind, sodaß jeder bewußt katholische Naturwissenschaftler, zumal wenn er Priester ist, ein Heuchler sein muß. Das aber ist der Kern des Kláčelschen Vorwurf, der nicht nur den Priester, sondern notwendig auch den Menschen Gregor Mendel trifft.

Die innere Einstellung eines Menschen, seine wahre Gesinnung, läßt sich nur indirekt erkennen, indem wir aus gewissen Zeichen seines Redens und Tuns auf seine innere Einstellung zurückschließen. «An den Früchten werdet ihr sie erkennen» (Mt 7,20), heißt es im Evangelium. Ein solcher Rückschluß kann freilich nie zu einer völlig gesicherten und umfassenden Kenntnis eines anderen Menschen führen. Unser Urteil über andere muß daher immer von einer gewissen Zurückhaltung begleitet sein. Außerdem müssen wir damit rechnen, daß unser Urteil über einen Mitmenschen wenigstens unbewußt stets von unserer Zuneigung oder Abneigung beeinflusst ist. Daher müssen für eine einigermaßen sichere Beurteilung eines Menschen möglichst viele seiner Äußerungen berücksichtigt werden.

Es ist uns nicht möglich, das gesamte Quellenmaterial aus dem Leben Gregor Mendels in dieser Hinsicht zu überprüfen. Wir müssen uns auf einige uns zugängliche Materialien beschränken. Gewisse Tatsachen lassen aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit ein wahres Bild des Menschen und Priesters Gregor Mendel erkennen.

1) Zunächst sei auf die allgemeine Beliebtheit Gregor Mendels, als Lehrer bei seinen Schülern und Kollegen, als Abt bei der Bevölkerung, ja sogar bei den kleinen Kindern in Alt-Brünn, hingewiesen⁶⁾. Eine solche

⁴⁾ Am 25.06.59 schreibt Mendel seiner Mutter, daß sich Napoleon III. «mit dem König von Sardinien verbunden hat, um uns die italienischen Provinzen zu rauben» (Unterstreichungen vom Verfasser). KRÍŽENECKÝ, S. 116f.

⁵⁾ ILTIS, S. 15, 67, 176.

⁶⁾ ILTIS, S. 33, 54ff, 166, 172.

Beliebtheit kann ein heuchlerischer Charakter nie gewinnen. Ausdrücklich bezeugt auch Jaroslav Kříženecký, bis zu seinem Tod 1964 wohl der beste Kenner von Mendels Leben und Werk, «den aufrichtigen Charakter Mendels und seinen Haß gegen jede Lüge»⁷⁾. Mendel selbst bekannte einmal von sich, daß er «den Mut besitze, der Wahrheit unter allen Umständen die Ehre zu geben»⁸⁾.

2) Mendels Verhalten widerspricht klar jedem Duckmäusertum und jeder Liebedienerei. Im Gegenteil: Mit seinem offenen Bekenntnis zur deutsch-liberalen Partei steht der Abt von Alt-Brünn in Gegensatz zu der Einstellung des Bischofs von Brünn sowie der kirchlichen Würdenträger und des hohen Adels im nahen Wien⁹⁾.

3) Vor allem aber zeigt der Kampf, den er mit aller Energie bis zu seinem Tode gegen ein nach seiner Überzeugung ungültiges österreichisches Reichsgesetz aus dem Jahre 1874 führte, das den großen Stiften eine Sondersteuer zugunsten des Religionsfondes auferlegte, daß er die Ungnade des Statthalters, der Wiener Regierung und des Kaisers nicht fürchtete¹⁰⁾.

Bei seiner Abtswahl hatte Mendel versprechen müssen, das Vermögen des Stiftes zu erhalten. Er hielt es daher, wie er persönlich dem Statthalter erklärte, für seine «unabweisliche Gewissenspflicht», sich gegen die Bezahlung dieser «ungerechten» Sondersteuer zu wehren, da er gegen seine Mitbrüder nicht wortbrüchig werden wollte. Daher reichte er bei der Regierung immer wieder Protestschreiben ein, in denen er immer schärfere Worte gebrauchte. Als Mendel die Zahlungen verwei-

⁷⁾ KRÍŽENECKÝ, S. 117 Anm. 6.

⁸⁾ Zitiert von Richter 1943 S. 141, leider ohne Angabe, um welches Protestschreiben Mendels es sich handelt. — Die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit Mendels wurde in den letzten Jahrzehnten vor allem in populärwissenschaftlichen Publikationen angezweifelt. Man behauptete, daß die von ihm angegebenen Zahlen über die Ergebnisse seiner Kreuzungsversuche manipuliert wären. Anlaß zu diesem Fehlurteil hat vor funfzig Jahren der Statistiker R. A. Fisher gegeben, der ein von ihm entdecktes Gesetz der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die von Mendel angegebenen Zahlen angewandt und dabei eine «unwahrscheinliche» Übereinstimmung dieser Zahlen mit den von Mendel gefundenen Vererbungsregeln festgestellt hatte. Mittlerweile hat allerdings Franz Weiling, der beste Kenner von Mendels Leben und Werk in der westlichen Welt, nachgewiesen, daß der von Fischer entdeckte χ^2 Test nicht zu Prüfung der Ergebnisse von Kreuzungsversuchen angewandt werden dürfen, da ihm für diesen Bereich eine wichtige Voraussetzung fehle. Siehe Weilings Kommentar zu Mendels «Versuche über Pflanzenhybriden», Braunschweig 1970, S. 82; «Die Mendelschen Erbversuche in biometrischer Hinsicht». *Biometrische Zeitschrift* 7 (1965), S. 230-262, und zahlreiche andere Veröffentlichungen.

⁹⁾ ILTIS, S. 176.

¹⁰⁾ Den Kampf Mendels «ums Recht» schildert ILTIS, S. 176-191 zuletzt, aus der Sicht des Juristen, VYBRAL J., Der Streit Mendels mit der Staatsverwaltung über die Beitragspflicht des Klosters zum Religionsfonds. *Folia Mendeliana* 6 (1971), S. 231-237.

gerte und die Behörden die Beschlagnahme der Einkünfte des Stiftes veranlaßten, nannte er dies eine «Beraubung» und «rechtlose Konfiskation» (23. Juli 1876). Im dem letzten Protestschreiben vor seinem Tod betont er, daß es «in einem Rechtsstaate in Bezug auf das Mein und Dein nur eine Moral geben» dürfe (5. März 1882). Mendel hielt an seinem Kampf für das Recht fest, auch wenn sich hohe Regierungsbeamte und andere von ihm zurückzogen, wenn er bei den Behörden in Wien als Querulant bezeichnet wurde und Gerüchte umgingen, man werde ihn als geisteskrank seines Amtes entsetzen und ihn in einer Heilanstalt unterbringen. Diese üblen Nachreden und die Nachgiebigkeit der Prälaten anderer Stifte, ja sogar der eigenen Mitbrüder, die sich mit dem Staate arrangieren wollten, belasteten seine letzten Lebensjahre. Daß die Regierung einige Jahre nach Mendels Tod das fragliche Gesetz stillschweigend aufhob, ja sogar die gezahlten Beiträge den Klöstern zurückzahlte, beweist, daß Gregor Mendel das moralische Recht doch auf seiner Seite hatte.

4) Es ist nun für unser Anliegen ein ungewöhnlicher Glücksfall, daß im Jahre 1965 unter den Akten der Auseinandersetzung mit den Behörden ein Blatt gefunden wurde, auf dessen vier Halbseiten Mendel Gedanken zu zwei oder drei Predigten für die Osterzeit notiert hatte.

Höchstwahrscheinlich stammen diese Aufzeichnungen aus den letzten Lebensjahren des Brünner Augustinerabtes. Unser Mitbrüder, P. DDr. Adolar Zumkeller, hat diese Predigtskizzen im Jahre 1970 bei dem Internationalen Mendel-Colloquium in Brünn eingehend besprochen.

Die wichtigsten Erkenntnisse dieser verdienstvollen Arbeit von P. Zumkeller können wir nur wiederholen, zum Teil aber auch erweitern und vertiefen¹¹⁾.

a) Die Notizen enthalten Aussagen über zentrale christliche Glaubenslehren: über die Auferstehung Christi, über die Erlösung und das Gnadenleben, über die Sakramente. Für uns aber ist wichtig, daß diese nicht wie Lehrsätze vorgetragen werden, die der Prediger zu beweisen sucht und für die er autoritär Zustimmung fordert. Sie werden vielmehr notiert wie Einsichten und Überzeugungen, aus denen der Prediger sich selbst und sein eigenes Lebensschicksal versteht und die daher auch für die Zuhörer eine Lebenshilfe sein können.

b) Jeder Prediger trägt vielfach Gedanken vor, die andere auch vortragen und gebraucht Gedanken und Bilder, die auch andere gebräu-

¹¹⁾ Der Text der Predigten mit Kommentar von ZUMKELLER A. in *Augustiniana* XXI (1971) Heverlee-Löwen, S. 338-350; ebenfalls bei SAJNER, Anhang.

chen. Wenn aber ein Prediger auf Dinge hinweist, die andere überhaupt nicht erwähnen und wenn er eigenständige Formulierungen und Bilder gebraucht, ist das ein Zeichen dafür, daß das, was er sagt sein inneres Eigentum und Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung ist. Gerade das aber läßt sich in den Predigtskizzen Mendels immer wieder feststellen. Kaum ein Prediger hat wohl bis dorthin eigens darauf hingewiesen, daß der Auferstandene seinen Jüngern *siebenmal* erschienen ist (Zeile 5), jeweils in anderer Gestalt, und daß, wie Mendel sagt, «jede dieser Erscheinungen in sich eine Fülle von Belehrung, Erbauung und Trost für alle Zeit birgt» (Z.73 ff). Kaum einer hat bis jetzt überhaupt bemerkt, daß das Bußsakrament, das, wie Mendel sagt, den Menschen aus der Dunkelheit der Sünde heraushole, «zur *Nachtzeit* eingesetzt» worden ist (Z.59f). Zwar ist es eine bekannte Aussage, daß die Wunden Jesu ein «Zeichen (seiner) Liebe» sind (Z.81ff). Seltener finden wir den anschließenden Gedanken Mendels, daß sie ein Zeichen dafür sind, «daß die Liebe (Jesu) ewig dauere». Völlig eigenständig aber formuliert Mendel weiter: «Die große, breite Wunde nahm er (Jesus) mit in seine Glorie als *sein höchstes Gut*; er behält es und teilt es zugleich denen mit, die ihn lieben» (Z.81ff). Derartige Aussagen sind auch ein Beweis, daß Gregor Mendel die österlichen Berichte oft gelesen und lange meditiert haben muß.

c) Die existentielle Verwurzelung dieser Predigtworte läßt sich auch daran erkennen, daß Mendel für seine Predigten biblische Worte und Aussagen auswählt, die seinen persönlichen Interessen und Arbeiten entsprechen. Auch hier gebraucht Mendel originelle Formulierungen. So beginnt der *Biologe* Gregor Mendel die zweite Predigtskizze mit dem Zitat aus dem Johannesevangelium (Z.35): Damit wir «das Leben haben und im Überflusse haben» (Joh 10,10). «*Leben*» ist für den Evangelisten wie für den Prediger ein Zentralbegriff zum Verständnis des Erlösungswerkes. Nach diesem Zitat aus dem Evangelium setzt Mendel unmittelbar fort: «Drei Sakramente (sind es), die das Leben spenden: Taufe, Beichte und Communion. (Sie sind) *zur Osterzeit, also als Frucht der Auferstehung*, eingesetzt worden» (Z.36f). Dabei unterscheidet er genau: ««Das Leben teilen wir mit allen belebten Geschöpfen, — das Leben des Glaubens teilen wir mit Christus, der das Leben selbst ist» (Z.3f). Dieses «andere Leben ist ein höherer Grad des Lebens.. (es ist) erhaben über die Gesetze dieser Welt, über Gebrechlichkeit, Hinfälligkeit, (über die) Mängel des irdischen Lebens». Dies könnte man noch als eine herkömmliche Formulierung der Prediger bezeichnen. Ungewöhnlich aber ist, wenn Mendel dieses Leben inhaltlich als ein «Innewohnen in Gott, in der

Glut der himmlischen Seligkeit, Gerechtigkeit, und Güte Gottes» beschreibt (Z.86ff). Und schließlich formuliert er eigenständig neue Bilder: (Z.40ff). Dieses Leben, «die Gnade, fließt wie eine Ostersonne weit aus dem Grab des Erlösers, sie ergießt sich in die ganze Welt... Sie ist das Licht, das am Schöpfungstag einer anderen, schöneren, erhabenen Welt geschaffen wurde und nie mehr untergeht» (Z.56ff).

Dann zeigt sich noch der *Gartenliebhaber* Mendel, wenn er im Anschluß an das Erscheinen des Auferstandenen als *Gärtner* eine Analogie zwischen dessen Arbeit, dem Pflanzen und Begießen, zu dem aber die Nährstoffe des Erdreiches, Sonne und Regen hinzukommen müssen, und dem Wachstum des Gnadenlebens in der Seele, beschreibt. Auch hier wird ein «Keim», die «heiligmachende Gnade», in die «von der Sünde gereinigte, also vorbereitete Seele des Menschen hineingesenkt». Der Mensch muß nun «durch seine guten Werke dieses Leben zu erhalten suchen». Es muß aber die «übernatürliche Nahrung hinzukommen, der Leib des Herrn, der das Leben weiter erhält, entwickelt und zur Vollendung bringt». Und dann zitiert Mendel die alte Volksweisheit: «Der Mensch muß sein Scherflein Arbeit hinzugeben und Gott gibt das Gedeihen» (Z.16-31).

d) Noch ein Zeichen dafür, daß Gregor Mendel die Gedanken und Bilder dieser Predigtskizzen aus seinem persönlichen Erleben geschöpft hat, ist es, wenn er im Anschluß an ein von ihm gebrauchtes Wort vom österlichen «Sieg Christi» die Frage stellt: «Wie mutet es einen frommen Christen an, (in der Osterpredigt) von Sieg zu hören und nicht wieder (von) Hintansetzung, Beschimpfung (und) Verfolgung»? Sind diese Worte nicht ein Echo seiner eigenen inneren Not, die durch den Steuerstreit mit der Regierung über ihn gekommen war²? Um so wichtiger ist, was Gregor Mendel im Anschluß daran sagt: «Der Sieg Christi (am Ostertag) hat uns das Reich der Gnade gewonnen, das Himmelreich. (Die) Osterfahne wird zur Himmelsfahne, *Flagge der Ewigkeit*, die siegreich weht über den Toren des Himmlischen Jerusalem» (Z.40-46). Hier spricht Mendel wohl seine tiefste Überzeugung aus, die ihn in den letzten schweren Jahren seines Lebens aufrecht erhalten hat und ihn wenige Monate vor seinem Tod bei der Einkleidung eines Novizen sagen ließ: «Wenn ich auch manch bittere Stunde in meinem Leben miterleben mußte, so muß ich doch dankbar anerkennen, daß die schönen, guten Stunden weitaus in der Überzahl waren». Im Anschluß daran hatte er die berühmten Worte gesprochen: «Mir haben meine wissenschaftlichen Arbeiten viel Befriedigung gebracht, und ich bin überzeugt, daß es nicht lange dauern wird, da die ganze Welt die Ergebnisse dieser Arbeiten anerkennen wird».

Die Predigtskizzen Gregor Mendels sind keine fromme Heuchelei. Mendel verdient in diesen Worten genau so ernstgenommen zu werden, wie in seinem Forschungsbericht «Versuche über Pflanzenhybriden», der nicht nur wegen seines Inhalts, sondern auch wegen der Klarheit seiner Sprache und der logischen Folgerichtigkeit der Gedanken bis heute gerühmt wird¹²). Offensichtlich gab es für Gregor Mendel keinen grundsätzlichen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Religion. Er muß überzeugt gewesen sein, daß die sicheren Ergebnisse des naturwissenschaftlichen und des theologischen Denkens einander nicht widersprechen, sondern gegenüber dem anderen Bereich offen sind. Er selbst hat zwar diese Erkenntnis nicht ausgesprochen, wohl aber gelebt. Sicherlich ist es aber auch ein Zeichen für das Denken des Wissenschaftlers und des gläubigen Christen Gregor Mendel, daß das zweite Zitat aus der Heiligen Schrift, das er in seinen Predigtskizzen (Z.1) anführt, lautet: «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Joh 20,29)¹³).

PAULUS SLADEK O.S.A.

¹²) Z.B. bei G. WUNDERLICH, Das Lebenswerk Gregor Mendels (Zum 150. Geburtstag Gregor Mendels) in: Festschrift 100 Jahre Hochschule für Bodenkultur in Wien (Wien 1972 S. 179-195), S. 185.

¹³) Ein neues Zeugnis für die religiöse Einstellung Mendels ist dem Verfasser erst nach Abfassung dieses Beitrages bekannt geworden. Es handelt sich um vier Deckenbilder, die im Auftrag Mendels im Jahre 1875 im großen Kapitelsaal des Brünner Klosters gemalt worden sind. Vor kurzem hat A. MATALOVÁ über sie in Nr. 18 der *Folia Mendeliana* (S. 273-278) berichtet. Mit Recht nennt Matolová diese Bilder ein persönliches «Bekenntnis» Mendels. Die vier Bilder stellen die vier Interessen- und Arbeitsbereiche Mendels dar, die Obstkultur, die Bienenzucht, die Wetterkunde und den Ackerbau. Mendels Heimatverbundenheit zeigt sich im ersten Bild, das im Hintergrund Heinzendorf mit seinem Kirchturm, den Geburtsort Mendels, zeigt. Auffallend ist, daß er den Ackerbau durch den hl. Isidor, den Schutzpatron der Bauern, darstellen ließ, da die übrigen drei Bilder keine religiöse Motive aufweisen. Dabei gibt es Möglichkeiten genug, Ackerbau und Landwirtschaft ohne religiöse Symbolik darzustellen. Daher müssen wir dieses Bild als bewußtes Bekenntnis Mendels zu einer religiösen Sicht der Bauernarbeit und der lebendigen Natur überhaupt, werten. Wenn auf diesem Bild der hl. Isidor knieend vor einem Feldkreuz betet, während Engel das Ochsengespann mit dem Pflug führen, wird hier die fromme Bauernweisheit dargestellt: «An Gottes Segen ist alles gelegen!» In diesem Sprichwort drückt sich offensichtlich auch die tiefste Überzeugung Gregor Mendels aus. Schon Richter 1943, S. 121-125 hatte auf die Bedeutung dieser Bilder für die geistigreligiöse Einstellung Mendels hingewiesen.

Theologie gegen Philosophie?

Anfragen an Luther

In Zeiten des Umbruchs ist ein eigenartiges Phänomen zu beobachten. Blickt man auf die turbulenten Jahre des Anbruchs einer neuen Epoche zurück, so kann man feststellen, daß die Akteure auf der Geschichtsbühne sich ganz seltsam verhalten. An ihren verschiedenen Aktivitäten fällt besonders auf, daß sie all das verneinen, was ihnen selbst eine gewisse Bedeutung und Größe verliehen hat. Sie lehnen die Bildungselemente, die sie sich in der nun als antiquiert angesehenen Zeit erworben und die ihnen zu ihrer Stellung verhalfen, radikal ab.

Diese destruktiven Antriebskräfte sind im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert vorhanden und wirkten sich auch im Leben Martin Luthers aus. Sie treffen aber genauso auf eine ganze Reihe von damaligen Humanisten zu, die fast wie auf Verabredung ihre Bildungsquellen verleugneten. Die scholastische Wissenschaft wurde verächtlich gemacht, die sogenannte *devotio moderna*, die moderne Frömmigkeit, abgeschüttelt¹⁾.

Die skizzierten Begleiterscheinungen des Epochenwechsels bilden den Rahmen, in den ich das Thema meiner Vorlesung: «Theologie gegen Philosophie? Anfragen an Luther» stelle.

Da ich in meinen Darlegungen nicht nur das historische Werden des Theologieverständnisses Luthers referieren will, sondern mich dazu auch kritisch äußern möchte, sind einige grundsätzliche Worte zur Theologie vor auszuschicken.

Wenn man unter Theologie eine Wissenschaft versteht, die sich im Hinblick auf die Heilige Schrift und die theologische Tradition mit neu aufbrechenden Fragen, Situationen, Gegebenheiten und Gefühlen auseinandersetzen muß, um darauf eine Antwort geben zu können, dann kann die Theologie auf die Wissenschaft, auf die Philosophie im weitesten Sinn des Wortes, auf das Denken nicht verzichten. Von den

¹⁾ Siehe dazu etwa H.A. OBERMAN, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, 103; B. LOHSE, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1982, 13-30; P. MANNS, Martin Luther, Freiburg/Basel/Wien/Lahr 1982; B. BEUYS, Und wenn die Welt voll Teufel wär. Luthers Glaube und seine Erben, Reinbek b. Hamburg 1982; W. v. LOEWENICH, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982, 21-34; H. DIWALD, Luther. Eine Biographie, Bergisch Gladbach 1982.

Wissenschaften muß die Theologie die Erfahrungen, die Fragen, das Wissen ihrer Zeit entgegennehmen, um es an der von Gott ergangenen Offenbarung zu prüfen und Aussagen über ein Leben aus dem Glauben zu entwickeln, das sich an diesen geschichtlichen Gegebenheiten orientiert. Eine Theologie also, die den Mut zur Zukunft hat und sich bemüht, das Evangelium zu vergegenwärtigen, muß deshalb auch Vertrauen in die Wissenschaft und das Denken haben²⁾.

Diese Feststellung, meine ich, ist unbestritten zwischen heutiger katholischer Theologie und Luther. Umkämpft dürfte aber nach wie vor das «Wie» der Zuordnung von Philosophie und Theologie sein und bleiben.

Wenn ich die hier aufgestellte Behauptung mit verschiedenen Aussagen Luthers über die aristotelische Philosophie und über die Scholastik vergleiche, dann ergeben sich erhebliche Differenzen zwischen Luthers Theologieverständnis und der Auffassung wie sie von vielen seiner Zeitgenossen vertreten wurde. Luthers Äußerungen legen deshalb die Frage nahe, wie er die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie sah. Lehrte er eine totale Trennung zwischen beiden oder meinte er, sie seien nur zu nahe aneinander gerückt, so daß es zu einer unzulässigen Vermengung des philosophischen und theologischen Bereiches gekommen sei?

Eine Antwort auf diese Fragen versuche ich in drei Schritten zu geben. Ich biete erstens einen kurzen geschichtlichen Überblick über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie. Zweitens werde ich das Theologieverständnis Luthers und seine Beziehung zur Philosophie aufzeigen. Abschließend will ich die Korrekturbedürftigkeit von Luthers Theologiekonzeption verdeutlichen.

I. Geschichtlicher Überblick über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie

Da ich die Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie nicht ohne weiteres voraussetzen kann, will ich Ihnen dazu einen kurzen Überblick bieten.

²⁾ K. RAHNER, Philosophie und Philosophieren in der Theologie, in: ders., Schriften zur Theologie 8, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 66-87. Bei H. U. VON BALTHASAR, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 974 findet sich folgender Satz: «Der Christ ist jener Mensch, der von Glaubens wegen philosophieren muß.» Eine Verhältnisbestimmung zwischen Dogmatik und Philosophie siehe bei G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens I: Prolegomena, T. 1. Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, Tübingen 1979, 15-17.

Schon früh sahen sich die christlichen Theologen veranlaßt, über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie zu reflektieren. Im Osten wurde zwar das Axiom: «Die Philosophie ist die Magd der Theologie» formuliert, der Westen hat es aber in der abendländischen Scholastik realisiert³). Das Axiom «*philosophia ancilla theologiae*» wurde von Klemens von Alexandrien als Kurzformel verwandt, um das Heranziehen weltlicher Wissenschaft für die Erörterung theologischer Fragen zu rechtfertigen. Klemens hat das Axiom selbst nicht geprägt, sondern von Philo von Alexandrien übernommen. Dieser deutete Sara und Hagar, die beiden Frauen Abrahams, allegorisch. In Sara, der rechtmäßigen Frau Abrahams, erblickte er die Höhere Weisheit. Hagar, die Nebenfrau Abrahams, die Sklavin aus Ägypten, verkörpert dagegen die Wissenschaften der Heiden⁴). Zu einem ähnlichen Vergleich regte die Mitnahme von Gold- und Silbergefäßen durch die Israeliten beim Auszug aus Ägypten an⁵). Origenes legte den Vorgang allegorisch aus und sah in ihm die Berechtigung und den Nutzen der weltlichen Bildung auch für den Christen⁶).

Für die christliche Theologie wurde die griechische Philosophie in ihrer platonischen, aristotelischen und vermittelnden neuplatonischen Ausprägung relevant. Am Anfang des Rezeptionsprozesses steht aber keineswegs ein beherztes Zugehen auf die genannten philosophischen Schulen, sondern negative Reserve. Diese war durch den Abwehrkampf gegen gnostische Häresien bedingt, die sich der griechischen Philosophie bedienten. Hier liegt einer der Gründe für die folgenschwere Plakatierung des Aristoteles als des «Vaters der Häresien», die von all jenen immer wieder hervorgeholt wurde, die eine Verbindung von Philosophie und Theologie ablehnten⁷).

Einige philosophische Lehren, die im Widerspruch zu Grundlehren des Christentums standen, gaben Anlaß zu grundsätzlichem Mißtrauen. Die schwereren Vorwürfe wurden gegen Aristoteles erhoben. Man machte ihm die Einschränkung der göttlichen Vorsehung, die Lehre von

³) Für diese Darlegungen beziehe ich mich vor allem auf G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte* (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (= *Byzantinisches Archiv* 15), München 1977, 1.

⁴) Gen 16, 1-16; 17, 15-27; 21, 9-21; Gal 4, 21-31. KLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Stromata* I, 5: PG 8, 717-728. Zu PHILON und seinen Quellen siehe G. PODSKALSKY, l.c. 25f.

⁵) Ex 12, 35.

⁶) *Philokalia* XIII, hrsg. von J.A. ROBINSON, Cambridge 1893, 64-67, bes. 65, 3-8.

⁷) G. PODSKALSKY, l.c. 67; J.F. BUDDEUS, *De haeresibus ex philosophia aristotelica ortis*, in: *Observationum selectarum ad rem litterariam spectantium* I, Halle 1700, 173-207.

der Ewigkeit der Welt und die Leugnung der unsterblichen Seele zum Vorwurf⁸⁾. An Plato rügte man seine Ideenlehre, soweit sie zu häretischen Abirrungen verführte, und seine Lehre von der Seelenwanderung (Metempsychose). Positiv vermerkt man seine Aussagen von der Gründung der Welt durch einen Gott und von der Unsterblichkeit der Seele. Hervorgehoben wird die stilistisch gefeilte Rhetorik seiner Dialoge und seine theologischen Höhenflüge⁹⁾. Bei Aristoteles wird dagegen die Dunkelheit seiner metaphysischen Aussagen moniert, obwohl man ihm die Beherrschung der theoretischen Spekulation zugesteht¹⁰⁾.

Verallgemeinernd kann man sagen, daß sich bei Plato das Interesse der Kirchenväter in positiver Weise auf Form und Inhalt seiner Ideenlehre, die neuplatonisch zubereitet war, konzentrierte. Bei Aristoteles bezog sich positiv oder negativ die wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf die Abhandlung der Methode wissenschaftlichen Forschens. Die Logik stand im Vordergrund der Diskussion.

Im Osten kam es nicht zu einer schöpferischen Begegnung der Philosophie mit der Theologie. Gründe dafür sind einmal das Fehlen eines Bruches mit der klassischen Tradition und zweitens das Ausbleiben der sachlichen Kritik des Fachphilosophen, dem an der systematischen Auswertung des Geleisteten und der weiteren Erforschung der offenen Probleme etwas lag¹¹⁾.

Anders bietet sich die Lage im Westen dar. Hier fand sowohl eine Rezeption des Neuplatonismus wie des Aristotelismus statt.

Augustinus ist in erster Linie zu nennen. Sein Verdienst ist es, daß er den Neuplatonismus verchristlichte. Er machte ihn zu einem brauchbaren Werkzeug für die Theologie, das bis ins hohe Mittelalter seine Dienste tat¹²⁾.

Im Westen wurden aber auch die Werke des Aristoteles in verschiedenen Schüben in der Philosophie und Theologie rezipiert. Von nachhaltiger Wirkung war die Beschäftigung des Thomas von Aquin mit den Werken des Aristoteles. Thomas benutzte einen lateinischen Text, den

⁸⁾ EUSEBIUS VON CÄSAREA, *Praeparatio evangelica* XV, 3-13: PG 21, 1302B-1342A hat diese Vorwürfe in neun Punkten zusammengefaßt. Die wichtigsten sind: die Einschränkung der göttlichen Vorsehung, die These von der Ewigkeit der Welt und die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele.

⁹⁾ Nachweise siehe bei G. PODSKALSKY, l.c. 68.

¹⁰⁾ G. PODSKALSKY, l.c. 69.

¹¹⁾ G. PODSKALSKY, l.c. 242.

¹²⁾ E. HENDRIKX, Art. Augustinus, in: *LThK* I, 1094-1101, bes. 1096; E. v. IVÁNKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964; W. BEIERWALTES (Hrsg.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (= *Wege der Forschung* 197), Darmstadt 1969.

Wilhelm von Moerbeke um 1260 entweder durch direkte Übersetzung aus dem Griechischen oder durch das Heranziehen schon vorliegender Übersetzungen erstellt hatte. Thomas kommentierte diese Werke und durchdachte sie neu, so daß man eher von einem Thomismus als von einem Aristotelismus sprechen muß. Die aristotelische Philosophie hielt damit Einzug in die Theologie des Thomas und gelangte über sein Werk in die mittelalterliche Theologie, die von ihm starke Impulse erhielt. Bei Thomas ist die geoffenbarte Wahrheit mit dem Aristotelismus eine Synthese eingegangen. Da nicht wenige im Aristotelismus eine philosophische Zusammenfassung und Konzentrierung erblickten, die den Höhepunkt antiken Denkens darstellt und den Wert einer unvergänglichen Wahrheit besitzt, sahen viele im Werk des Thomas, des *doctor communis*, den Gipfel christlicher Theologie¹³).

In den nachfolgenden Jahrhunderten blieb die von Thomas und anderen durchgeführte Aristotelesrezeption, die herbeigeführte Harmonie zwischen Theologie und Philosophie, nicht unangefochten. Die Kritiker ließen sich von der Sorge leiten, daß das Überhandnehmen philosophischer Probleme und Fragestellungen in der Theologie dieser von großem Nachteil sei.

Solche kritischen Stimmen sind auch zu Luther gedrungen. Welche Schriften, Autoren oder Strömungen ihn zu seiner schroffen Haltung gegenüber der Philosophie im allgemeinen und dem Aristotelismus und der Scholastik im besonderen veranlaßten, kann mit letzter Sicherheit nicht mehr nachgewiesen werden. Neben den humanistischen Angriffen auf die aristotelische Scholastik dürften Luther in seinen spitzen Äußerungen über Aristoteles in der Theologie auch zwei Augustinerautoren des 14. Jahrhunderts Material geliefert haben. Denn bei diesen finden sich ähnlich schroffe Äußerungen über den Philosophen aus Stagira wie beim jungen Luther. Der erste ist Simon Fidati von Cascia († 1348), Verfasser des vielgelesenen Erbauungsbuches «*De gestis Domini Salvatoris*», das wohl zu Luthers klösterlicher Pflichtlektüre gehörte. Als zweiter muß Hugolin von Orvieto († 1373) genannt werden, dessen Sentenzenkommentar jetzt erstmalig im Druck erscheint und den er jedenfalls indirekt über Petrus d'Ailly kennenlernte¹⁴).

¹³) F. VAN STEENBERGHEN, Art. Aristotelismus. III. Der Aristotelismus in der Philosophie und Theologie des Mittelalters, in: LThK I, 859-862.

¹⁴) A. ZUMKELLER, Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 54 (1963) 15-37; F. CORVINO, La polemica antiaristotelica di Ugolino da Orvieto nella cultura filosofica del sec. XIV, in: *Filosofia e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento-Atti del IV Convegno di Studi Umbri*, 1967, 407-458.

Inwiefern haben die beiden genannten Augustiner den Äußerungen Luthers vorgearbeitet und den Weg zu einer neuen Konzeption von Theologie geebnet? Simon Fidati tat es, indem er den Theologen seiner Zeit den Vorwurf machte, daß sie der übernatürlichen Gotteslehre die Natur beigaben, der Heiligen Schrift die Philosophie und Dichtkunst beimischten, das Sichere und Klare der Offenbarung mit ihren nicht endenden Fragen in Zweifel zogen. Simon sieht durch die Rezeption der Philosophie in die Theologie das Herrin-Magd-Verhältnis umgekehrt. Er schreibt, es sei soweit gekommen, daß «der blinde Aristoteles den Führer mache, der ratlose Plato den Weg weise und die übrigen Philosophen vorangingen»¹⁵). Das Ursprüngliche kann nur dann wiederhergestellt werden, wenn die Heilige Schrift an die erste Stelle kommt und auf Philosophie und Poesie verzichtet wird¹⁶). Denn Simon meldet grundsätzliche Bedenken gegen die Verwendung der Philosophie in der Theologie an¹⁷). Für ihn ist das Heranziehen der Philosophie menschliche Werkerei in einem Bereich, in dem nur der Glaube am Werk sein darf. Deshalb vergleicht er die philosophischen Bemühungen mit dem Tun der Erbauer des Turms von Babel. Wie diese über den Turm in den Himmel kommen wollten, so jene über die Sprossen ihrer philosophischen Überlegungen¹⁸). Simon Fidati will die Philosophie aus den theologischen Überlegungen heraushalten, da die Theologie allein in der Lage sei, die ihr zugewiesene Aufgabe wahrzunehmen¹⁹). Er verweist darum nachdrücklich auf die Heilige Schrift und ihre Autorität²⁰), wie es auch der junge Luther tun wird.

¹⁵) «Et in tantum exorbitaverunt naturales hominum mentes, ut super altitudinem nubium se sustollant, dicentes atque credentes, quod theologica non possunt apprehendi, nisi caeco Aristotele duce et viam praebente orbato Platone atque ceteris praeuentibus philosophis» (SIMON FIDATI DE CASSIA, *Gesta Salvatoris Domini nostri Jesu Christi seu commentaria super IV Evangelia* VIII, 23, I, Regensburg 1733, 517b).

¹⁶) «Tu, quis es? Ad mentem revoca Christum, et quam humiliatus, aporiatus incedat, adverte. Revoca et discipulos eius, non Aristotelis aut Platonis inutilium doctrinarum, sed discipulos ab omni doctrina exclusos» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. V, 1, I, 219a).

¹⁷) «Sed alius male peregre incidit in latrones, iste in meretrices, quae sunt secundum subtiliorem sententiam scientiae saeculares, scientiae philosophicae» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. VIII, 40, I, 572a).

¹⁸) «Qui autem dixerunt et dicunt veram theologiam non posse conscendere nisi per istam scientiam, similes facti sunt aedificatoribus turris Babel, qui per altitudinem turris credebant in superna conscendere» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. VIII, 40, I, 573b).

¹⁹) «Dico neque Summum Pontificem neque ceteros debere dare operam philosophiae aut artibus. Neminem ex eis vidi aut audivi aliquando ad fidem conversum» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. VIII, 40, I, 572b).

²⁰) «Sed vae! semel et iterum, qui hanc virtutem et reliquas secundum Aristotelem, Socratem, Ciceronem, Varronem, Senecam legunt, allecti stilo rhetorico, subtilitate disserendi, et scire contemnunt secundum legem aut Scripturam veteris testamenti dictatam

Hatte Simon Fidati in der Philosophie eine Gefahr erblickt, die das Vermögen des Menschen, zu Gott zu gelangen, zu optimistisch zu sehen lehrt, so hob Hugolin von Orvieto die Schwachpunkte und Irrtümer hervor, die sich in der aristotelischen Gotteslehre und Ethik selbst finden. Hugolin erblickte in der aristotelischen Philosophie ein ganz und gar untaugliches Instrument für die Theologie, weil der aristotelischen Philosophie der wahre Gottesbegriff abgeht und so ihre Aussagen von vornherein unter falschen Prämissen stehen. Selbst wenn Aristoteles von einem höchsten Wesen spricht, ist diese Feststellung verglichen mit den Aussagen des christlichen Glaubens eine Mixtur von Falschem²¹⁾. Denn hinsichtlich seines Wesens ist Gott für Aristoteles nur von beschränkter Vollkommenheit, da er für ihn weder allmächtig noch allwissend, weder unmittelbare noch frei schaffende Ursache aller Dinge noch dreipersönlich und zugleich eines Wesens ist, das unbegrenzt und absolut wirkliches Sein in sich trägt²²⁾. Auch gegen die aristotelische Ethik meldet Hugolin grundsätzliche Bedenken an. Für ihn ist die Moralphilosophie des Stagiriten eine ganz und gar auf das Diesseits ausgerichtete Moral. Damit ist aber dem Menschen nicht gedient, da das wahre Wesen des Menschen verkannt wird. Wenn Aristoteles die «magnanimitas», die Großmut als oberste Tugend hinstellt, dann habe er weder etwas vom wirklichen, d.h. vom erbsündlich belasteten, Wesen des Menschen gekannt, noch vom Ziel gewußt, zu dem der Mensch berufen sei²³⁾. Die Erarbeitung einer christlichen Gotteslehre und Moraltheologie muß deshalb nicht den Umweg über falsche Lehren machen, sondern sollte sich nach Hugolins Auffassung an Jesus Christus orientieren²⁴⁾. Ähnliche Auffassungen wird Luther später vertreten.

Die hier zu Tage tretende antiphilosophische Haltung hat viele Wurzeln. Vermutlich ist sie einmal durch die intensivere philologisch-historische Betrachtung der aristotelischen Schriften, die in ihrer un-

virtute Spiritus Sancti et secundum Evangelium eructatum per Verbum incarnatum, quia solum cor eius per linguam carnis eructavit verbum bonum, et qui eius virtute similiter sunt locuti. Ceteri vero, si non per ipsum et ad ipsum Verbum, de hac virtute deficiunt, immo atque profectu inanes facti sunt» (SIMON FIDATI DE CASSIA, l.c. XV, 6, II, Regensburg⁵ 1734, 544b-545a).

²¹⁾ HUGOLINUS DE URBE VETERI, Prologus q 1 art 3, ed. W. Eckermann I, 83, 108-111.

²²⁾ HUGOLINUS DE URBE VETERI, l.c. art 1, 65, 482-67, 541.

²³⁾ HUGOLINUS DE URBE VETERI, Prologus q 5 art 1, ed. W. ECKERMANN I, 141, 203-215.

²⁴⁾ HUGOLINUS DE URBE VETERI, l.c. 141, 216-142, 225.

christlichen Eigenständigkeit stärker gesehen wurden, bedingt²⁵⁾. Dann hatte die aristotelische Philosophie für die Theologie an Aktualität eingebüßt. Sie war in den Augen vieler damaliger Theologen nicht mehr in der Lage, jenes Weltverständnis zu vermitteln, mit dem sich die Theologie auseinandersetzen muß. Ja sie beinhaltete ein Weltverständnis, das die Theologie pervertierte. Dies spürte man und reagierte gereizt nicht nur auf Aristoteles, sondern auch auf die einmal erreichte theologische Synthese, auf die scholastische Theologie.

Aus diesem gerafften Überblick über die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie kann folgendes Resultat festgehalten werden: Zieht die Theologie die Philosophie zu theologischen Erörterungen heran, hat sie darauf zu achten, daß die Philosophie nicht die Oberhand über die Theologie erhält. Da diese Beziehung immer wieder neu festgelegt werden muß, ist es nur natürlich, daß über sie diskutiert und gestritten wird. Eine gelungene Synthese von Theologie und aristotelischer Philosophie stellt in der mittelalterlichen Scholastik das Werk des Thomas von Aquin dar. Aber selbst diese Synthese wie auch die für die Theologie relevanten Aussagen des Plato und Aristoteles waren der spätmittelalterlichen kritischen Diskussion nicht entzogen. Die Kritik stellte die Forderungen heraus, die Heilige Schrift und Jesus Christus wieder unverkürzt zur Geltung kommen zu lassen und auf die Philosophie ganz oder teilweise in der Theologie zu verzichten. Diese Postulate wurden offenbar deshalb erhoben, weil die Philosophie nicht mehr in der Lage war, die in sie von der Theologie gesetzten Erwartungen zu erfüllen.

Es drängt sich deshalb die Frage auf: Mußte eine Zeit, die von der Suche nach einem gnädigen Gott umgetrieben wurde, sich nicht von Plato und Aristoteles fast zwangsläufig abwenden und einer anderen Autorität zuwenden?

II. Luthers Theologieverständnis und die Konsequenzen für die Philosophie

Luther wurde am 18./19. Oktober 1512 zum Doktor der Theologie promoviert und übernahm am 22. Oktober von seinem Vorgänger Johann von Staupitz die Professur für Altes und Neues Testament. Dieses Ereignis aus Luthers Leben ist deshalb erwähnenswert, weil die

²⁵⁾ In der *Disputatio contra scholasticam theologiam* lautet die These 53 <51> «Dubium est vehemens, an sententia Aristotelis sit apud latinos». Zu «latinos» ist «doctores ecclesiae» zu ergänzen. (H. JUNGHANS [Hrsg.], *Disputatio contra scholasticam theologiam*, 1517, in: H.-U. DELIUS [Hrsg.], *Martin Luther. Studienausgabe I*, 169, 18).

Exegese des Alten und Neuen Testaments von diesem Zeitpunkt an zu den von Luther bis zu seinem Tod gewissenhaft wahrgenommenen Professorenpflichten gehörte und weil sie von einschneidender Bedeutung für Luthers Theologieverständnis ist. Wenn wir nach seinem Verständnis von Theologie fragen, sind wir deshalb auf die exegetischen Arbeiten verwiesen, die Luther seinen Studenten vortrug. In dieser Vorlesung beziehe ich mich vor allem auf die diesbezüglichen Äußerungen Luthers in der Römerbriefvorlesung.

Bevor ich auf Luthers Theologieverständnis, wie es sich im Römerbriefkolleg darbietet, zu sprechen komme, möchte ich noch einmal etwas zum Theologiebegriff sagen, damit ein Gespräch mit Luther eröffnet werden kann.

Theologie ist die Lehre der Kirche, zu der verschiedene Instanzen innerhalb der Kirche beitragen. Unter diesen nehmen die Theologen eine wichtige Position ein. Sie sind aber nicht die einzigen, die an der theologischen Weiterentwicklung arbeiten. Daneben gibt es das kirchliche Lehramt und dessen Aussagen. Die Position des Lehramtes war zu Luthers Zeiten noch nicht so gefestigt wie heute. Die Stellung der Heiligen Schrift war für den Fall, daß ihre Sätze mit den Aussagen des Lehramtes kollidieren sollten, noch ungeklärt²⁶).

Luther gewann nun das für ihn entscheidende Theologieverständnis bei der Exegese des Römerbriefes, die 1515 begann und im September 1516 endete. Wie es zu diesem Theologieverständnis gekommen ist und welche Konsequenzen seine Erkenntnisse für die Philosophie hatten, will ich in den folgenden Ausführungen aufzeigen²⁷).

Die moderne Hermeneutik hat uns gelehrt, daß niemand vorurteilslos, interesselos, traditionslos an einen biblischen Text herantritt, sondern daß jeder von bestimmten Fragen, Interessen und Traditionen sich beim Auslegen der Heiligen Schrift leiten läßt. Luther, hatte seine persönlichen Fragen und Probleme²⁸), die ihn bei der Exegese des Römerbriefes bedrängten und vorantrieben, und hatte auch seine kirchli-

²⁶) H. SCHÜSSLER, Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz: Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 86), Wiesbaden 1977.

²⁷) Für meine Darlegungen beziehe ich mich auf L. GRANE, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)* (= *Acta Theologica Danica* 12), Leiden 1975; D. DEMMER, *Lutherus Interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins* (= *Untersuchungen zur Kirchengeschichte* 4), Witten 1968.

²⁸) W. v. LOEWENICH, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, München 1982, 69-89.

che Tradition, die ihn zu Erkenntnissen führte und von der er sich in seinen Ergebnissen getragen und bestätigt fühlte. Auf der Suche nach der ihn bei der Exegese des Römerbriefes helfenden Tradition entschied sich Luther nicht für die exegetischen Schriften des Kirchenvaters Hieronymus, den er als «grammaticus» schätzte²⁹⁾, sondern griff auf die antipelagianischen Schriften Augustins zurück, weil diese ihm am besten nach Art der Heiligen Schrift redeten³⁰⁾.

Die Entscheidung Luthers für die theologischen Aussagen Augustins, die dieser im Kampf mit den Pelagianern entwickelt hatte³¹⁾, einem Kampf, in dem es um das Vermögen der menschlichen Natur im Hinblick auf das Wirken der göttlichen Gnade ging, hatte maßgebenden Einfluß auf Luthers Theologiekonzeption und auf seine Sicht von den Aufgaben der Philosophie für die Theologie. Luther zog für die Exegese des Römerbriefes Augustins Schriften gegen die Pelagianer heran. Dies sind: Der Geist und der Buchstabe (*De spiritu et littera*), Gegen Julian (*Contra Julianum*), Strafe und Nachlassung der Sünden (*De peccatorum meritis et remissione*), Ehe und Begierlichkeit (*De nuptiis et concupiscentia*) und gelegentlich die Ausführungen zu einigen Sätzen aus dem Römerbrief (*Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos*)³²⁾. Was interessierte Luther an diesen Streitschriften Augustins? Was entnahm er ihnen für sein Theologieverständnis?

Luther bezog sich auf jene Texte Augustins, in denen dieser gegen die Pelagianer kämpfte und sie als Feinde der Gnade Gottes entlarvte, weil sie die Gerechtigkeit, die nur Gott geben kann, durch eigene Werke erlangen wollten. Die von Augustins antipelagianischen Schriften bereitgestellten Begriffe ermöglichten es Luther³³⁾, den Kampf des Paulus gegen die Juden und Judenchristen unter der Frontstellung: entweder

²⁹⁾ Brief an Spalatin vom 18.1.1518: WABr I, 133, 22-25.

³⁰⁾ In den Scholien (Röm 4,7) entwickelt Luther seine Auffassung von der Vergebung der Erbsünde, Er sieht sich im Gegensatz zu den Scholastikern, aber von Augustin und Ambrosius gestützt: «Cum Antiqui sancti patres Augustinus, Ambrosius multum aliter sint locuti ad modum Scripture, illi autem ad modum Aristotelis in ethicorum» (WA 56, 6-8).

³¹⁾ In seinem Kommentar zum Galaterbrief von 1519 macht Luther diesen Umstand deutlich: «Nec video inter extantes authores, qui ad hanc sententiam satis sit, praeter unum Augustinum, nec hunc in omnibus locis, sed ubi cum Pelagianis, gratiae dei hostibus, pugnat. Hic facilem tibi et apertum faciet Paulum» (WA 2, 489, 17-20).

³²⁾ L. GRANE, I.c. 32.

³³⁾ Luther las Augustins Schriften nicht historisch-kritisch, sondern insofern sie seine Auffassung bestätigten. «Dabei setzt er die Zitate und die Gedanken, die ihn im übrigen inspirierten, in einen Zusammenhang, der Augustin völlig fremd ist» (L. GRANE, I.c. 52).

wird die Gerechtigkeit durch die Erfüllung des mosaischen Gesetzes erreicht oder aber durch die Erlösungstat Jesu Christi, zu erfassen und auf sich und seine Zeit zu deuten und anzuwenden. Luther fand im Kampf des Paulus gegen die Juden und Judenchristen sowie im Kampf Augustins gegen die Pelagianer wesentliche Elemente, die ihm zu seiner theologischen Position verhalfen, aus der heraus er dann gegen die Theologie seiner Zeit zu Felde ziehen konnte³⁴).

Man kann immer wieder die Ansicht hören, Luther sei kein systematischer Theologe gewesen. Es ist richtig, daß er keine Dogmatik hinterlassen hat, in der alle theologischen Traktate abgehandelt sind. Das war auch nicht Luthers Aufgabe. Andererseits möchte ich aber nachdrücklich hervorheben, daß Luther bei der Exegese des Römerbriefes zu einem Theologieverständnis fand, das alle Anforderungen eines in der Systematik üblichen Prinzips erfüllte. Luther fand zu einer Konzeption, die seine theologischen Aussagen bestimmte und durchdrang. Das Zentrum des Theologieverständnisses Luthers ist die Beschaffenheit des Menschen vor Gott, die ihm bei der Exegese des Römerbriefes aufgegangen war³⁵). Die Offenlegung des wahren Wesens des Menschen kann nur durch das Wort der Heiligen Schrift erfolgen, an das sich Luther gebunden wußte, da die Bindung über Heil und Unheil entscheidet³⁶). Nach den Aussagen der Heiligen Schrift ist der Mensch Sünder, vergänglich, fern von Gott, ohne die Möglichkeit, von sich aus zu Gott gelangen zu können, ja er steht unter der Gewalt des Teufels und ist an ihn als an seinen Verderber gebunden. Gott allein kann diese Bindung auflösen, indem er sich dem Menschen als dessen Erlöser zuwendet. Der Mensch kann nichts dazu beitragen, daß er in den Herrschaftsbereich Gottes gelangt. Die ganze Initiative dafür liegt bei Gott. Luthers Theologiekonzeption ist also seine Sicht des Menschen, die er bei der Römerbriefexegese

³⁴) L. GRANE, l.c. 149. Inwiefern die Augustinerschule hier Vorarbeiten geleistet hatte, siehe bei A. ZUMKELLER, Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981) 39-59.

³⁵) Zu Röm 4,7: WA 56, 289, 23-32.

³⁶) Siehe den Brief Luthers an Spalatin vom 19.10.1516, in dem er mit folgenden Worten die Theologie des Erasmus kritisiert: «Temerarium me diceres, quod tantos viros (i.e. Erasmum et Fabrum Stapulensem) sub Aristarchi virgam duxerim, nisi scires, quod pro re theologica et salute fratrum haec facio» (WABr 1, 70, 41-71, 2). «Behüt Gott alle Theologen, daß sie nicht Meister in oder über der Schrift werden» (Luthers ältester Biograph Johannes Mathesius; siehe: Mathesius' Predigten über Luthers Leben, hrsg. von G. BUCHWALD, Stuttgart 1904, 189; Johannes Mathesius, *Ausgewählte Werke* 3: Luthers Leben in Predigten, hrsg. von G. LOESCHE, Prag ²1906, 319; zitiert nach H.A. Oberman, l.c. 320).

se gewonnen hat³⁷⁾. Sie lautet: Der Mensch lebt entweder in der teuflischen oder göttlichen Machtsphäre. Dieser Sachverhalt wird dem Menschen durch die Heilige Schrift enthüllt. Das Wort der Schrift redet den Menschen an, macht ihm seinen Zustand klar, bietet ihm die göttliche Gnade an, fordert ihn auf, sie im Glauben zu ergreifen als ein ganz und gar unverdientes göttliches Geschenk³⁸⁾. Dies ist der positive Aspekt von Luthers Theologieverständnis.

Das Neue an seinem Theologieverständnis wurde Luther aber auch dadurch klar, daß er es mit dem aristotelisch beeinflussten Verständnis von Theologie verglich und von ihm absetzte. Er nahm damit eine legitime Aufgabe der Theologie wahr. Denn zu ihren Pflichten gehört nicht nur die positive Erarbeitung ihrer Begriffe und theologischen Aussagen, sondern auch die Abwehr von Mißverständnissen und die Auseinandersetzung mit anderen theologischen Konzeptionen. Mit seiner Polemik gegen Aristoteles, die Philosophie und die Scholastik verfolgte Luther das Ziel, seine neue Theologie herauszuarbeiten, zu verdeutlichen, zu schützen und zu verbreiten³⁹⁾.

Wie stellt sich das Neue an Luthers Theologie in seiner theologischen Polemik dar? In seinem ersten theologischen Vorlesungszyklus, den *Dictata super Psalterium* (1513-1516), macht Luther den Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Methode deutlich. Die Theologie ist danach an die Heilige Schrift als an ihre Richtschnur und maßgebende Norm gebunden. Für die Philosophie gibt es eine solche Norm und Bindung nicht. Ihr ist es deshalb gestattet, kühn und weitschweifig über die Dinge zu disputieren. Dieses Beziehungsverhältnis hat die Scholastik verkannt. Denn an der unauflöslichen Bindung der Theologie an die Heilige Schrift haben die Thomisten und Skotisten dadurch gerüttelt, daß sie aristotelische Kategorien in die Theologie übernahmen. Auf diese Weise pervertierten sie das geoffenbarte Wort Gottes, das in einem ganz anderen Horizont steht als die menschlichen Gedankengebäude. Statt die Bibel von Grund auf zu studieren, habe man viel kostbare Zeit darauf verwandt, sich mit der philosophischen Begrifflichkeit vertraut zu machen. Dies geschah in der irrigen Meinung, die Philosophie könne zu einem besseren Verständnis der Bibel führen. Luther sieht das Vorgehen als Irrweg an. Um die Bibel verstehen und eine Theologie erarbeiten zu können, braucht man nicht die Metaphysik

³⁷⁾ L. GRANE, I.c. 84f.

³⁸⁾ H.A. OBERMAN, I.c. 239.

³⁹⁾ W. ECKERMANN, Die Aristoteleskritik Luthers. Ihre Bedeutung für seine Theologie, in: *Catholica* 32 (1978) 114-130.

des Aristoteles. Er begründet seine Auffassung mit Psalm 77,2, nach dem jede Kreatur ein Wort Gottes ist. Er zieht aus dem Vers die Folgerung, in ihm sei mehr Weisheit enthalten, als in tausend Metaphysiken des Aristoteles⁴⁰⁾.

Nicht nur in methodischer, sondern auch in sachlicher Hinsicht hob Luther seine Theologie von der Scholastik ab. Wenn er sich in diesem Zusammenhang gegen Aristoteles wendet, meint er den von den beiden scholastischen Schulrichtungen, der «via antiqua» und der «via moderna», rezipierten Aristoteles⁴¹⁾. Dieser beeinflusste durch seine Begriffe die theologischen Aussagen und verdrängte dadurch das begriffliche Instrumentarium, das in der Heiligen Schrift bereitliegt und für eine theologische Ausgestaltung sich anbietet. Das Gemeinte will ich am actus-habitus-Modell aufzeigen, das auf den Prozeß der Rechtfertigung Anwendung fand. Luther hält eine Übertragung dieses Modells aus der aristotelischen Philosophie in die Theologie für unzulässig, da das Gerechwerden nach Aristoteles anders verläuft als nach der Bibel. Nach aristotelischer Gerechtheitsauffassung wird ein Mensch dadurch gerecht, daß er sich in etwas einübt, daß er sich eine Fähigkeit für etwas erwirbt. Das menschliche Tun steht also nach der Lehre des Aristoteles im Vordergrund. Die biblische Offenbarung kehrt diesen Sachverhalt um. Nicht der Mensch schafft durch Übung seine Gerechtigkeit, sondern Gott schenkt sie ihm. Erst nachdem der Mensch von Gott gerecht gemacht wurde, d.h. nachdem er dem Evangelium glaubt, ist er in der Lage, gerecht zu handeln. Da nach aristotelischer Philosophie zuerst das menschliche Handeln gefordert wird, nach biblischem Verständnis am Anfang aber eine Veränderung der Person steht, durch die die Werke neu qualifiziert werden, stellt Luther einen verderblichen Einfluß fest, der von der Übernahme des Aristotelismus in die Theologie herrührt⁴²⁾.

Eine weitere zentrale Vorstellung der Heiligen Schrift soll genannt werden, auf die sich die aristotelische Philosophie wie ein verdunkelnder Schatten legte. Man übersah bei der Übernahme der aristotelischen Metaphysik in die Theologie, daß die Heilige Schrift und Aristoteles die Gegenstände in der Welt unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Aristoteles und die Metaphysiker konzentrieren sich auf die Gegenwart der Dinge und fragen nach ihrem Wesen und nach ihren

⁴⁰⁾ Die Nachweise siehe bei W. ECKERMANN, l.c. 116.

⁴¹⁾ H.A. OBERMAN, l.c. 128.

⁴²⁾ WA 56, 172, 3-15 (zu Röm 1,17); vgl. ARISTOTELES, Eth. Nic. 2,1: 1103a 30f.; 2,3: 1105a 16; 1105b 9; 3,7: 1114a 7.9; 5,9: 1134a 1; 5,10: 1136a 3; Moral. magna 1, 34: 1193b 2.

Qualitäten. Anders sieht Paulus in Röm 8,19, wo er vom Harren der Schöpfung auf ihre Vollendung spricht, die für die Theologie erforderliche Sehweise hinsichtlich der Schöpfung. Die Theologie hat das Seufzen, die Erwartungen und die künftige Gestalt des Geschaffenen herauszustellen. Hier liegt das Betätigungsfeld des Theologen und nicht im Fragen nach dem Wesen und den Qualitäten der Dinge⁴³).

Luther diagnostizierte eine Verwirrung des theologischen Denkens durch die Philosophie. Wie wollte er sie abstellen? Was riet er seinen Studenten? Er forderte sie auf, das Philosophiestudium schnell hinter sich zu bringen. Es reiche aus, wenn sie über soviel philosophisches Wissen verfügen, daß sie Irrtümer widerlegen und die philosophischen Begriffe verstehen könnten. Viel wichtiger sei es, daß sie sich den notwendigen Studien zuwenden. Luther dachte vor allem an das Schriftstudium, da man allein in ihm etwas über Christus als den Gekreuzigten lernen könne⁴⁴).

Luthers Polemik gegen die Übernahme aristotelischen Denkens in die Theologie und sein Bemühen, die dadurch entstandene Theologie durch eine an der Heiligen Schrift orientierte neue Theologie abzulösen, kam in den Jahren 1517 und 1518 zu einem Höhepunkt. Er schrieb in verschiedenen Briefen an Privatpersonen über dieses Thema, hielt akademische Disputationen darüber und suchte seine Vorstellungen in der Studienreform der Universität Wittenberg zu realisieren⁴⁵). Von Bemühungen, das Studium der Philosophie zurückzudrängen und statt dessen die philologischen Fächer stärker in den Vordergrund zu rücken, schreibt Luther in Briefen an Johannes Lang in Erfurt. In einem Brief vom 18.5.1517 hebt Luther hervor, daß die von Lang und Luther vertretene Theologie und das Studium Augustins Fortschritte machen. Mit Aristoteles würde es dagegen bergab gehen⁴⁶). Ein anderer Brief vom 21.3.1518 wird schon konkreter. In ihm spricht Luther die Erwartung aus, daß das

⁴³) WA 56, 371,1-372,25. «Concludamus itaque, quod qui creaturarum essentias et operationes potius scrutatur quam suspiria et expectationes earum, sine dubio stultus et cecus est, nesciens etiam creaturas esse creaturas» (WA 56, 372,22-25).

⁴⁴) WA 56, 371, 22-27. Zu Luthers Kreuzestheologie siehe meinen Aufsatz: W. ECKERMANN, Luthers Kreuzestheologie. Zur Frage nach ihrem Ursprung, in: *Catholica* 37 (1983), 306-322.

⁴⁵) K. BAUER, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, Tübingen 1928.

⁴⁶) «Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiarum, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem velit profiteri» (WABr 1, 99, 8-13).

Studium der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache und die Werke des Plinius, der Mathematiker, des Quintilian und anderer als Studienbücher eingeführt und die Vorlesungen über das Logikwerk des Petrus Hispanus, über das Studienbuch des Tartaretus und über die Schriften des Aristoteles abgeschafft werden⁴⁷⁾.

Luther legte sein Theologieverständnis und die daraus sich ergebende Folgerung, die Scholastiker hätten die Aussagen der Heiligen Schrift pervertiert, als sie Aristoteles rezipierten, erstmals öffentlich dar bei einer universitären Veranstaltung am 4.9.1517. In der Disputatio contra Scholasticam Theologiam verteidigte Luthers Doktorand Franz Günther aus Nordhausen die von seinem Lehrer aufgestellten Thesen. In diesen wird die allgemein verbreitete Redensart aufgegriffen, daß ohne Kenntnis des Aristoteles niemand ein Theologe werden könne⁴⁸⁾. Nach Luthers Theologieverständnis ist dies eine ganz und gar verfehlte Aussage. Aristoteles sei zwar eine wissenschaftliche Kapazität, aber die von ihm gewonnenen Erkenntnisse sind nur aus der Schöpfung, der Natur, gewonnen. Die Theologie dagegen bezieht ihr Licht aus einer anderen Quelle, aus der Offenbarung. Deshalb muß das geflügelte Wort umgedreht werden und heißen: Jemand werde nur dann ein Theologe, wenn er dies Ziel ohne Aristoteles⁴⁹⁾, ohne dieses Licht der Natur, erreicht⁵⁰⁾. Bei der Heidelberger Disputation präziserte Luther diesen Gedanken. Das Studium der aristotelischen Philosophie sei für einen Theologen geradezu gefährlich, weil es die Erkenntnis Jesu verdunkle. Ohne Gefahr könne es nur der auf sich nehmen, der zuvor in Christus töricht geworden sei⁵¹⁾, der die Eigenart, die Mitte, das Spezifische — so könnte man heute wohl sagen — des Christentums erkannt habe.

In den auf die Ablassthesen folgenden Auseinandersetzungen ging Luther bei der Beurteilung der Argumente seiner Kontrahenten von

⁴⁷⁾ «Caeterum studium nostrum ea proficit spe, ut futurum esse propediem expectemus, nos habere lectiones utriusque, imo triplicis linguae, Plinii, mathematicarum, Quintiliani, et nonnullas alias optimas, reiectis ineptis illis Petri Hispani, Tartareti, Aristotelis lectionibus. Atque ea res et placet Principi, et iam in concilium recepta tractatur» (WABr 1, 155, 41-46).

⁴⁸⁾ «43. Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus. Contra dictum commune» (WA 1, 226, 14f.; H.-U. DELIUS [Hrsg.], Martin Luther. Studienausgabe I, Berlin 1979, 169, 5).

⁴⁹⁾ «Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele» (WA 1, 226, 16; H.-U. DELIUS [Hrsg.], l.c. 169, 6).

⁵⁰⁾ Gegen Ambrosius Catharinus schreibt Luther: «Lumen illud naturae, scilicet Aristotelem ..., id est perdens et vastator Ecclesiae, in universitatibus regnat» (WA 7, 739, 23-25).

⁵¹⁾ «Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo» (WA 1, 355, 2f.; H.-U. DELIUS [Hrsg.], l.c. 212, 22f.).

seinem Theologieverständnis aus. Ein wichtiges Argument, mit dem er seine Gegner zu überwinden suchte, lautet, daß nicht Jesus Christus, sondern Aristoteles ihr Lehrer sei. An Christus allein will sich Luther aber in Fragen des Seelenheiles halten. Mit diesem Argument wandte er sich sowohl gegen Silvester Pierias⁵²), wie Johannes Eck⁵³ und Kardinal Cajetan⁵⁴).

Meine bisherigen Darlegungen haben deutlich gemacht, daß die Philosophie in der Theologie für Luther nicht nur ein Fremdkörper, sondern sogar etwas Zerstörerisches und Verderbliches ist. Er forderte deshalb, daß die Theologie aus ihrer ureigenen Quelle, aus der Heiligen Schrift, zu entwickeln sei.

III. Anfragen an Luthers Beurteilung der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie

Nachdem ich die Hauptpunkte meines Themas dargelegt habe, komme ich im abschließenden dritten Teil zur Beurteilung der von Luther eingenommenen Position.

Ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung der Äußerungen Luthers entnehme ich dem Gesetz des Umbruchs, das ich zu Beginn meiner Ausführungen nannte. Auch Luther bekämpfte das Alte, die Scholastik, Aristoteles so lange, bis niemand mehr an ihren Wert glaubte. Ich übertreibe nicht, wenn ich Luthers Kritik intolerant, übertrieben und ungerechtfertigt nenne.

Meine Feststellung gründet auf folgender Beobachtung. Ich konnte nicht feststellen, daß Luther sich irgendwie um ein gerechtes Urteil gegenüber jenen bemühte, die Aristoteles in die Theologie rezipierten. Er entwickelte keinerlei Gespür für die geschichtlichen Gegebenheiten und Umstände, vor denen die Theologen im 13. Jahrhundert standen. Ihnen blieb keine andere Wahl, als die Theologie in der Terminologie der aristotelischen Philosophie zu entwickeln, da sie sich nur auf diese Weise dem Denken der damaligen Zeit verständlich machen konnten. Luther

⁵²) «Nolo (ut scias) te aut S. Thomam nudos habere magistros in his rebus, quae ad animam pertinent, quae solo verbo dei vivit et pascitur, ideoque unus est eius magister Christus. Hunc autem in te loquentem non audio, sed Aristotelem et hominem» (WA 1, 648, 35-38).

⁵³) WA 1, 307, 17-20.

⁵⁴) «Er ist vielleicht ein namhafter Thomist, aber ein undeutlicher, verborgener, unverständlicher Theologus oder Christ, und deshalb diese Sache zu richten, erkennen und urteilen eben so geschickt als ein Esel zu der Harfen» (WABr 1, 216, 39-42; Luther an Karlstadt aus Augsburg vom 14.10.1518).

hatte dafür kein historisches Gespür⁵⁵). Vielleicht konnte er es auch noch nicht haben. Unsere Pflicht ist es jedenfalls, dies zu sehen und zur Kenntnis zu nehmen.

Meine erste Feststellung muß ich aber ergänzen. Luther hatte auch ein richtiges Gespür gegenüber der Scholastik, gegenüber einer durch die Philosophie verdorbenen Theologie, wie er es sah. Luther spürte, daß die zu seiner Zeit gelehrte scholastische Theologie nicht mehr auf der Höhe der Zeit war. Deshalb brauchte er sich in ihrer Bekämpfung keine Hemmungen aufzuerlegen. Seine eigene Theologiekonzeption⁵⁶) konnte er dagegen als zeitentsprechend ansehen, da er in ihr unmittelbaren Kontakt zur Heiligen Schrift, der Quelle der Theologie, gefunden hatte. Dieser Kontakt war in der damaligen Scholastik nicht mehr oder nur sehr verwässert zu spüren. Außerdem wies die von ihm gelehrte Theologie einen Weg zu einer lebendigen Gottesbeziehung, da sie den Glauben und den Heiligen Geist betonte.

Die Ausführungen Luthers zur Scholastik, zu Aristoteles und zur Philosophie legen die Frage nahe, ob Luther die Philosophie grundsätzlich von der Theologie fernhalten wollte oder ob er eine irgendwie geartete Verbindung zwischen beiden für möglich hielt. Eine Antwort ist schwierig, da es nur wenige Äußerungen Luthers gibt, die herangezogen werden können.

Luther hat nicht daran gedacht, das Philosophiestudium ganz aus dem Fächerkanon der theologischen Fakultät an der Wittenberger Universität streichen zu lassen. Es lag ihm aber daran, das Studium des Aristoteles zurückzudrängen. Anläßlich der Heidelberger Disputation schlägt er nämlich vor, die Platoniker, Parmenides und Anaxagoras für bestimmte Lehrpunkte heranzuziehen und in diesen Punkten auf Aristoteles zu verzichten⁵⁷). Luther nannte einige Schriften des Aristoteles, über die keine Vorlesungen in der Universität mehr angeboten werden sollten. Es sind dies die Physik, die Metaphysik, das Buch über die Seele und die Ethik. Diese Bücher sollten aus dem Vorlesungszyklus herausge-

⁵⁵) M. GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode I-II, Freiburg 1909-1911 (Nachdr. Darmstadt 1957); R. WEIER, Das Theologieverständnis Martin Luthers (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 36), Paderborn 1976, 108-114.

⁵⁶) R. WEIER, l.c. 114-117.

⁵⁷) «36. Aristoteles male reprehendit ac ridet Platoniarum Idearum meliorem suam Philosophiam. 37. Imitatio numerorum in rebus ingeniose asseritur a Pythagora, sed ingeniosius participatio Idearum a Platone. 38. Disputatio Aristotelis adversus unum illud Parmenidis verberat (Christiano venia sit) aera pugnans. 39. Si Anaxagoras infinitum forma posuit, ut videtur, optimus Philosophorum fuit, invito etiam Aristotele» (WA 1, 355, 16-23; H.-U. DELIUS [Hrsg.], l.c. 217, 9-16).

nommen werden, weil sie das Studium der Heiligen Schrift nicht fördern⁵⁸). Es soll auch weiterhin die aristotelische Logik, Rhetorik und Poetik gelehrt werden. Luther hält das Studium dieser Schriften deshalb für angebracht, weil an ihnen die Studenten für Predigt und Rede geschult werden können⁵⁹).

Luthers Vorschlägen zum Philosophiestudium liegt der Grundsatz zugrunde, daß die ersten Prinzipien der Christen die Worte Gottes sind. Läßt sich dieser Maxime die Philosophie praktisch und theoretisch unterordnen, kann Luther sie als Hilfsmittel für das Theologiestudium akzeptieren. Dort aber, wo die Philosophie zu einem System wird und eine eigene Sicht vom Menschen und von der Welt entwickelt, die von der Theologie abweicht, gerät sie in Gegensatz zur Theologie. An diesem Punkt zeigt sich der vom Sündenfall belastete Mensch. Er macht seine Erkenntnisse und Erfahrungen, die er an der Wirklichkeit gewonnen hat, zum Maßstab der Schöpfung und des Schöpfers. Auf diesem Wege kommt der Mensch aber lediglich zu einem selbstfabrizierten Pseudogott⁶⁰). Es ist nicht der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Diesen muß man der Heiligen Schrift entnehmen. Vergleicht man Luthers Kampf gegen Aristoteles mit ähnlichen Auseinandersetzungen in der vorausgegangenen Theologiegeschichte, dann muß man sagen, daß Luthers Kampf gegen die Scholastik und Aristoteles unter geschichtlich veränderten Bedingungen eine Neubestimmung des «Magdseins» der Philosophie ist, der Unterordnung der menschlichen Vernunft unter das Wort Gottes⁶¹).

Im Konzil von Trient reagierte die katholische Kirche auf Luthers Theologiekonzeption. Sie kam zu anderen Ergebnissen als Luther. Auch das Konzil griff auf Augustins antipelagianische Schriften zurück. Es fand in ihnen aber nicht jene Entgegensetzung zwischen Gott und Mensch ausgesagt, von der Luther aufgrund seines Erbsündenverständnisses ausgegangen war, sondern es sah sich veranlaßt, das Modell der

⁵⁸) An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. 1520: WA 6, 457, 35-458, 2.

⁵⁹) WA 6, 458, 26-28.

⁶⁰) R. MALTER, Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik (= Conscientia. Studien zur Bewußtseinsphilosophie 9), Bonn 1980; H.A. OBERMAN, l.c. 180.

⁶¹) Deshalb ist es unangebracht, bei Luther von der Freiheit der Theologie von der Philosophie zu sprechen, wie es W. LINK, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, hrsg. von E. WOLF und M. MEZGER, München 1955 wenigstens in seinem Buchtitel tat.

Kooperation zwischen Gott und Mensch zu entwickeln⁶²). Dadurch räumte es auch dem menschlichen Wissen, der Philosophie, eine größere Bedeutung für die Theologie ein, als es Luther getan hatte und blieb in Kontinuität mit der mittelalterlichen Theologie. Es eröffnete dem Menschen der Neuzeit, der von der Idee der Freiheit immer stärker erfaßt wurde, einen Weg für seine Glaubensbetätigung.

WILLIGIS ECKERMANN

⁶²) H. JEDIN, Agostino Moreschini († 1559) und seine Apologie Augustins, in: Augustinusfestschrift der Görres-Gesellschaft, Köln 1930, 137-153; E. STAKEMEIER, Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum, Paderborn 1937; A. ZUMKELLER, Die Augustiner-Eremiten und das Konzil von Trient, in: G. SCHREIBER [Hrsg.], Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken II, Freiburg 1951, 523-540.

Autour de l'Unigenitus:

Le P. Michel Le Tellier (1643-1719)

Devant l'histoire, Le Tellier est un signe de contradiction. Elesban de Guilhermy, jésuite parisien (1818-1884), auteur du *Ménologe* de la Compagnie de Jésus, le dit «si fameux par la haine dont le poursuivirent jusque dans l'exil les plus furieux ennemis de l'Eglise et de la Compagnie. Nul n'avait porté de plus rudes coups aux jansénistes et n'a mieux mérité la gloire de leurs plus atroces calomnies. Aussi son nom est-il devenu chez les historiens du XVIII^e siècle, comme une sorte d'épouvantail, unissant en lui tout ce que le plus intolérant fanatisme pouvait offrir à leur imagination inventive d'odieux et même d'extravagant. Bien peu d'hommes cependant eurent un plus beau caractère. Tout ce que saint Ignace désire dans ses enfants de science et de vertu, de zèle et de dévouement, semblait se trouver au plus haut degré réuni dans la personne du P. Le Tellier»¹).

Saint-Simon (1675-1755), qui connaissait le confesseur de près, en a fait, dans ses *Mémoires*, un portrait assez disgracieux pour que le P. Pierre Bliard (1852-1928) y opposât un gros ouvrage: *Les Mémoires de Saint-Simon et le Père Le Tellier, confesseur de Louis XIV*, Paris, 1891; in-8°, 416 p.²).

Dans mes études d'approche relatives à la bulle *Unigenitus*³), j'ai d'abord voulu omettre ce confesseur, en raison du terrain glissant où je

*) Nous citerons en abrégé les ouvrages courants dans la matière. Entre autres: pour les *Oeuvres* de Fénelon l'édition de Gaume en 10 vol., Paris, 1851-1852; pour Pastor l'édition italienne, *Storia dei papi*, t. XV, réimpression, Rome, 1943; pour les *Mémoires* de Saint-Simon l'édition Hachette, en 13 volumes, Paris, 1865.

¹) DE GUILHERMY, *Ménologe. Assistance de France*, II, 229.

²) Dans cet ouvrage, l'auteur obéit à une inspiration plutôt apologétique. Placé devant des documents défavorables difficilement contestables, il en met en doute l'authenticité, même contre des raisons très fortes qu'il néglige; s'ils ne sont connus que de lui-même, il les cache. La présente étude en fournira des preuves, sur lesquelles cependant je n'ai pas cru nécessaire d'attirer l'attention. Saint-Simon s'il est une mauvaise langue, n'est pas nécessairement un calomniateur. Dans sa passion, quelquefois même démentielle, il ne perd pas sa lucidité. Ses *Mémoires* restent une source importante pour l'histoire de la bulle *Unigenitus* et des agents qui y jouèrent un rôle. Pour ce qui regarde le P. Le Tellier, elles sont singulièrement appuyées par les *Mémoires de l'abbé [Louis] Le Gendre, chanoine de Notre-Dame, secrétaire de M. de Harlay*, édit. M. Roux, Paris, 1863. Le Gendre fut en relations étroites avec le P. Le Tellier et les jésuites de son entourage; il se nomme même membre de son conseil particulier; *Mémoires*, 289, 302.

risquais de m'engager, et surtout de l'insuffisance de sources disponibles. Mais après coup, voulant voir plus clair, je suis revenu à mes dossiers, non pas pour écrire la biographie du personnage, mais pour découvrir la part qu'il a pu prendre dans les origines romaines de la bulle *Unigenitus*, donnée en 1713. Bien que, après avoir atteint son but, Le Tellier n'ait pratiquement plus eu de crédit ni de notoriété — à l'opposé du P. Quesnel et du cardinal de Noailles, qui dès lors entamèrent une nouvelle carrière — je poursuis le récit de sa course jusqu'à sa mort à La Flèche en 1719.

Jeunesse

Né le 16 décembre 1643, Le Tellier fut donc le cadet :

de 16 ans de Bossuet (1627-1704);

de 10 ans de Louis Bourdaloue (1632-1704);

de 8 ans de Madame de Maintenon (1635-1719);

de 5 ans de Louis XIV (1638-1715);

l'aîné :

de 5 ans du P. Guillaume Daubenton (1648-1715);

de 7 ans de Fénelon (1651-1713);

de 9 ans de Louis Doucin (1662-1726);

de 17 ans de Jacques-Philippe Lallemant (1660-1748);

de 32 ans du duc de Saint-Simon (1675-1755).

Le Tellier vint au monde dans la commune du Vast (Manche, arr. de Cherbourg, canton de Saint-Pierre-Eglise), localité rurale qui, en 1892, ne comptait encore que 842 habitants⁴⁾.

Par sa naissance, Le Tellier était donc Normand, et appartenait à un peuple connu pour son esprit de chicane et sa ténacité. Rien d'étonnant, si plus tard il s'entourera de Normands au point qu'on parlera de «la cabale des Normands»⁵⁾.

³⁾ Dans ces études, j'ai traité jusqu'ici, du conventuel Damascène Bragaldi, du capucin Timothée de la Flèche, de l'oratorien Quesnel, du cardinal de Favoriti, des jésuites Lallemant, Daubenton et Doucin; de l'abbé Guillaume de Margon, agent secret de Le Tellier.

⁴⁾ J. MEYRET, *Dictionnaire national des communes de France*, Tours, 1892, 618.

⁵⁾ Albert Le Roy (*La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus jusqu'à la mort de Louis XIV*, Paris, 1892, p. 50) parle d'une «cabale des Normands. On désignait ainsi les trois fortes têtes de la Société, les PP. Lallemant, Doucin et Daniel, normands par la naissance, jésuites par choix, c.à.d. l'intrigue greffée sur la chicane, se compliquant et s'envenimant l'une l'autre». Cf. Henk HILLENAAR, *Fénelon et les jésuites*, La Haye, 1967, 276; François de MARGON, *Lettres sur le confessorat du P. Le Tellier*, édit. I. de Récalde, Paris, 1922, 301.



De son propre aveu — nous le verrons — Michel était fils d'un fermier. Sans doute appartenait-il à une famille nombreuse et dut-il, dès sa jeunesse, participer aux durs travaux de la ferme, s'initiant de la sorte à cette vie qu'on lui connaîtra, laborieuse, dure, sans rire ni joie, pleine de préoccupations et bien solitaire. Roturier, il ne semblait pas destiné à fréquenter le haut monde, soit dans les collèges, soit plus tard à la Cour. Ses confrères historiens prétendront que le Duc de Saint-Simon, dans ses *Mémoires*, ne le voit «qu'à travers sa roture» et que, de ce seul fait, il «le juge capable de toutes les infamies»⁶⁾.

Cependant, Saint-Simon ne connaissait pas seulement ses humbles origines; contemporain et témoin immédiat fréquentant les deux partis en présence, il pouvait pénétrer ses activités antijansénistes qui semblaient blâmables même — nous le verrons — aux yeux de ses propres confrères.

A l'exemple de notre bon pape Jean XXIII, Le Tellier se prévaudra (du moins au début) de sa roture qui, par ailleurs le rendait recommandable à Louis XIV. En 1709, lorsque nouveau confesseur, il se présenta devant le roi, celui-ci, d'après Saint-Simon⁷⁾ lui demanda «s'il était parent de MM. Le Tellier»? Ces Le Tellier comptaient des personnalités en vue dans l'Eglise et dans l'Etat. Il y avait p.e. Michel Le Tellier (1603-1695) qui, chancelier, laissa son nom au papier-ministre; il y avait cet autre Michel, son fils, marquis de Louvois (1641-1699), qui fut le terrible ministre de la guerre; il y avait le frère de ce dernier Charles-Maurice (1642-1719), archevêque de Reims, adversaire acharné des jésuites. Devant l'importune question du roi, le confesseur, d'après Saint-Simon «s'anéantit: Moi, Sire, parent de MM. Le Tellier! Je suis loin de cela; je suis un pauvre paysan de la basse Normandie, où mon père était fermier». Le récit de Saint-Simon semble mériter confiance, car l'auteur cite nommément ses deux témoins.

Tout en s'appelant véritablement Le Tellier (avec la particule), le confesseur pouvait très bien ne pas appartenir à la grande famille de ce nom. Son patronyme était-il vraiment Tellier (sans particule) et Michel y

⁶⁾ DELATTRE, *Les établissements*, III, 1275-1276; cf. J. CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire ... de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1845, IV, 474. A. de Waelhens, (*Le duc de Saint-Simon, immuable comme Dieu et d'une suite enragée*, Bruxelles, 1981), montre que parmi les quatre personnages que Saint-Simon poursuivait principalement de sa haine, il y avait, outre Le Tellier, roturier, les ducs Jérôme de Ponchartrain (fils du chancelier), Adrien-Maurice de Noailles (neveu du cardinal) et Louis Auguste du Maine, fils légitimé de Louis XIV.

⁷⁾ SAINT-SIMON, *Mémoires* (édit. Chéruel), 13 vol., Paris, Hachette, 1865, IV, 290.

a-t-il ajouté la particule par vanité? Arnauld le prétendait⁸⁾). Après lui, la plupart des amateurs, surtout les jansénistes, refuseront obstinément cette particule au confesseur⁹⁾).

Quant à la jeunesse de Michel, il faut encore noter une circonstance, sans aucun doute importante pour la formation de son caractère. Très jeune encore, il perdit son père; il l'aura donc à peine connu. Sa mère Marie Michel, originaire de Canteloup, près du Vast, devenue veuve «à fleur de l'âge, contracta un second mariage avec Jean Levallois, en 1646, lorsque Michel eut l'âge de trois ans. Dès sa petite enfance, le garçon doit avoir été témoin de beaucoup de souffrance et de deuil, au point d'éprouver ensuite, devant son père nourricier, un traumatisme affectif. Son père adoptif et sa mère continuaient à vivre au Vast, où Michel fut entouré de plusieurs demi-frères et demi-sœurs¹⁰⁾).

Né dans une paroisse campagnarde, Michel aura été initié au latin par son curé qui constatant ses aptitudes, l'aura dirigé vers le collège des jésuites de Caen. Après un demi-siècle d'existence, ce «collège royal» était bien florissant, même renommé¹¹⁾). Dans sa douzième *Provinciale*, Pascal l'avait mentionné. Voltaire allait y être formé. Le Tellier y rencontra-t-il son futur collaborateur, Louis Doucin? Tout au plus, vers la fin de ses humanités aura-t-il pu le coudoyer comme un débutant. Au terme de ses humanités, déjà inspiré par l'idéal de saint Ignace, Michel, âgé de 18 ans, entra au noviciat des jésuites, sans doute à Paris, le 20 septembre 1661, c.à.d. à l'époque où l'on commençait à parler de la signature du formulaire. Après deux ans de formation religieuse, il poursuivit la première et la seconde partie de ses études supérieures, sans doute au collège Louis-le-Grand, cet immense bâtiment qui existe toujours à côté de la Sorbonne et qui était depuis longtemps un centre d'action antijanséniste. Parmi le très multiple personnel de cet institut, professeurs, prédicateurs, écrivains, régents, précepteurs, Michel doit avoir rencontré de nombreux confrères qui avaient gagné des lauriers dans la controverse contre les disciples de Jansénius. Sans aucun doute, il y a été initié au molinisme, tenu pour la seule doctrine orthodoxe, et à l'antijansénisme, avec toutes ses implications. Du haut de ce point de vue,

⁸⁾ Arnauld, lettre du 15 février 1692; *Oeuvres*, III, 426-427.

⁹⁾ Même Sommervogel, qui écrit *Le Lasseur, Le Lec, Le Lieu* (t. IV, 1671-1672) prive Le Tellier de la particule. Cependant le patronyme avec particule, provenant de l'artisanat: le toilier (le tisserand) devait être très fréquent. Dans la basse Normandie il pouvait désigner ceux qui provenaient de la commune Le T(h)eil, proche du Vast.

¹⁰⁾ BLIART, 8-9.

¹¹⁾ DELATTRE, I, 991-1009; II, 1517.

que de cibles à l'horizon : l'augustinisme, avec la grâce efficace et la prédestination gratuite : hérésie au moins occulte ; le thomisme avec la prémotion physique : aussi hérésie secrète ; le rigorisme moral : hérésie ; le doute sur l'authenticité des cinq propositions de Jansénius condamnées : hérésie ; le doute sur l'infailibilité du pape, même dans les questions de « fait » : hérésie ; l'hésitation devant le formulaire impliquant le « fait » : rébellion !

Ces conceptions farouches fournissent la clef de la future carrière, sinon incompréhensible, du P. Le Tellier. Lisons dans Saint-Simon, contemporain et témoin intelligent, un passage relatif à l'année 1709 :

« Il (Le Tellier) n'était pas moins ardent sur le molinisme, sur le renversement de toute autre école, sur l'établissement en dogmes nouveaux de tous ceux de sa compagnie sur les ruines de tous ceux qui y étaient contraires et qui étaient reçus et enseignés de tout temps dans l'Eglise. Nourri dans ces principes, admis dans tous les secrets de sa société par le génie qu'elle lui avait reconnu, il n'avait vécu depuis qu'il y était entré que de ces questions et de l'histoire intérieure de leur avancement, que du désir d'y parvenir, de l'opinion que pour arriver à ce but il n'y avait rien qui ne fût permis et qui ne se dût entreprendre. Son esprit dur, entêté, appliqué sans relâche, dépourvu de tout autre goût, ennemi de toute dissipation, de toute société, de tout amusement, incapable d'en prendre avec ses propres confrères, et ne faisant cas d'aucun que suivant la mesure de la conformité de leur passion avec celle qui l'occupait tout entier. Cette cause dans toutes ces branches lui était devenue la plus personnelle, et tellement son unique affaire, qu'il n'avait jamais eu d'application ni travail que par rapport à celle-là, infatigable dans l'un et dans l'autre. Tout ménagement, tout tempérament là-dessus lui était odieux, il n'en souffrait que par force ou par des raisons d'en aller plus sûrement à ses fins. Tout ce qui en ce genre n'avait pas cet objet était un crime à ses yeux et une faiblesse indigne »¹²).

L'écrivain

Les études terminées, le P. Michel entama une carrière au sujet de laquelle j'ai pu noter qu'il enseigna la philosophie à Compiègne en 1670-1671 ; qu'il se trouvait à Rennes en 1677. Puisque, avant de devenir provincial (en 1708), il enseigna durant 28 ans l'Ecriture sainte¹³), on

¹²) SAINT-SIMON, IV, 289.

¹³) SOMMERVOGEL, VII, 1911. Cependant, quant aux séjours à Louis-le-Grand, Gustave Dupont-Ferrier (*Du collège de Clermont au Lycée Louis-le-Grand*, 3 vol., Paris, 1921-1925) mentionne le P. Le Tellier (p. 33) parmi les écrivains : de 1680-1681 à 1688-1689 ; de 1690-1691 à 1705-1706 ; (p. 39) parmi les professeurs d'Ecriture sainte en 1685-1686 ; (p. 12) parmi les recteurs du 4 mars 1705 au 16 mars 1706.

peut conclure que, des environs de 1680 à 1708, il résida comme professeur à Louis-le-Grand. On peut croire encore qu'il y forma de nombreux jeunes confrères dans l'exégèse, dans la controverse et dans ... l'antijansénisme.

Déjà tôt, il avait commencé à publier. En 1672, il collabora à un recueil d'emblèmes ornés de poésies, que le collège Louis-le-Grand offrit en 1672 au nouvel archevêque de Paris François de Harlay, qui deviendrait l'adversaire acharné de Port-Royal des Champs¹⁴). Tout naturellement, le professeur d'exégèse participa au remous que soulevait assez gratuitement, *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ traduit en français selon l'édition de la Vulgate avec les différences du grec*, Mons, 1667, condamné par un bref en 1668¹⁵). Sans révéler son nom, il publia à Lyon en 1675 des *Avis importants aux personnes qui lisent les traductions françaises des saintes écritures et particulièrement celle du Nouveau Testament imprimé à Mons*, Lyon, 1675, in-8°, écrit rare sur lequel il allait revenir en 1685.

En 1678, il semble déjà être entré en relations avec la Cour royale, car il édite: *Curtii Rufi, De gestis Alexandri Magni ... interpretatione et notis illustravit Michael Le Tellier e Societate Jesu. Jussu christianissimi regis in usum serenissimi Delphini*, Paris, 1678; ce volume eut un certain succès.

En 1684, Le Tellier revient sur la *Traduction du Nouveau Testament de Mons* pour réfuter Arnauld, qui a réfuté MALLET, *Observations sur la nouvelle défense de la version française du Nouveau Testament imprimé à Mons, pour justifier la conduite des papes ... à l'égard de cette version*, Rouen, 596 p., avec une dédicace à l'archevêque Harlay et «un privilège royal».

L'auteur attaque le *Nouveau Testament de Mons* comme s'il était surtout l'ouvrage d'Antoine Arnauld, à l'égard duquel il est très dur. Pour lui, il n'y a pas de doute, la version s'appuie sur les explications de Calvin (p.18sv.); il combat les principes qu'Arnauld pose pour une bonne traduction (p.488); il ne reconnaît guère de valeur à la version grecque du *Nouveau Testament* (p.485); il réfute une par une les réponses qu'Arnauld a opposées à Mallet. A la fin du livre (p.591-596) il fournit une liste de 240 passages où la traduction de Mons, dans les seules

¹⁴) SOMMERVOGEL, VII, 1911; cf. I, 1055, n. 1.

¹⁵) Cf. REUSCH, *Der Index*, II, 668-671. Cette traduction parut avec la permission de Gaspard Nemius, archevêque de Cambrai, et l'approbation de Jean van Wachtendonck, évêque de Namur, et de Jacques Pontanus, professeur à Louvain.

Epîtres du Nouveau Testament, diffère de la Vulgate. Après coup, il ajoute encore 12 pages d'additions et d'éclaircissements.

D'après Rapin, Le Tellier «découvre tout le venin [du N.T. de Mons] par une supputation de deux cents falsifications de la Vulgate; et par une justification invincible du dessein d'Arnauld de renouveler dans la nouvelle traduction la doctrine des cinq propositions; ce qui parut à ce docteur d'une si grande force qu'il n'osa jamais y répondre, et qu'il se tint dans un profond silence... Il parut doux comme un mouton sur le livre du P. Le Tellier, qui le fit taire, malgré lui peut-être, mais enfin il lui ferma la bouche et lui imposa silence»¹⁶).

Vers 1687, Michel se permit-il un intermezzo (qui, contre son attente, serait fort prolongé) dans sa carrière de professeur d'exégèse? Du moins on lui a attribué l'ouvrage anonyme: *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes contre deux livres intitulés La Morale pratique des jésuites* [d'Antoine Arnauld] et *L'esprit de M. Arnauld* [du protestant Pierre Jurieu; cf. Hilde DAUM, *Pierre Jurieu und seine Auseinandersetzung mit Antoine Arnauld*, Marburg, 1937. 165], Paris, 1687, in-8° 56-568 — 8 p.

D'après Arnauld, cet ouvrage fut attribué par les jésuites au P. Le Tellier, parce que bientôt dénoncé à Rome, il avait besoin de tout l'éclat de ce nom¹⁷). En tout cas, rien d'étonnant que le livre — quel qu'en fut l'auteur — connut des difficultés à Rome. L'auteur n'était pas seulement dur et injuste envers les missionnaires des autres ordres religieux, mais il défendait sa Société avec des arguments bien discutables. Dans l'affaire du fameux évêque Jean de Palafox, il fait (p. 323) appel aux documents non authentiques que ses confrères avaient clandestinement introduits dans une édition lyonnaise du bullaire romain¹⁸). Avec un toupet hautain, il nie l'authenticité de l'approbation orale que le Saint-Office avait donnée en 1679 aux *Censures* que les universités de Louvain et de Douai avaient dressées en 1587 contre Léonard Lessius¹⁹). Par-là et

¹⁶) René RAPIN, *Mémoires*, III, 411-412.

¹⁷) Le 15 février 1692, Arnauld écrit à Du Vaucel, à Rome: «... Il vaudrait mieux mettre qu'ils ont nommé apparemment l'auteur de la *Défense*, pour faire croire que leur P. Michel Tellier était de la famille de feu M. le chancelier qui s'appelait Michel Le Tellier, au lieu que celui-ci s'appelle seulement Michel Tellier et n'est nullement de cette famille»; *Oeuvres*, III, 427; cf. J. H. SERRY, *Historia congregationum de auxiliis*, édition Venise, 1740, préface, p. II; ARNAULD, XXXII, p. XIII-XVI: «Il en parut une quatrième édition, revue et corrigée en 1684 ... avec un nouveau frontispice où l'on ajoute: «par le P. Tellier, de la Compagnie de Jésus».

¹⁸) REUSCH, II, 485 et 495.

¹⁹) La *Défense* en parle aux pp. 39 et 336; cf. SERRY, 54.

surtout en soutenant que ces *Censures* avaient déjà été condamnées par Rome à l'époque du pape Sixte V, il n'offensa pas seulement les universités de Louvain et de Douai, mais également le Saint-Office. Il y eut des réponses véhémentes à cette affirmation exorbitante. Entre autres, sous le nom d'emprunt de M. Géry, Quesnel publia en 1688 une *Apologie historique des deux censures de Louvain et de Douai ... à l'occasion du livre intitulé Défense des nouveaux chrétiens*, Cologne, 1688, 479 p. Il s'agit d'un livre bien documenté, qui, je crois, est à l'origine des publications du P. Hyacinthe Serry, O.P. sur les *Congregationes de auxiliis*. Ghislain Payen, recteur des jésuites de Douai, suppose que Quesnel a été renseigné par les jansénistes de Louvain. Il entre donc en correspondance avec un confrère de Louvain :

Le 26 janvier 1690 : «... Existimant Apologiae auctori gallo subministratum esse materiam a vestris Lovaniensibus. Mitto exemplum censurae [réponse à Quesnel] quae maligno auctori et in oris vestris forte agenti grata non erit» ;

Le 10 février : «... Rogo Paternitatem Vestram ut paulum invigilet et rescire conatur eorum [Lovaniensium] consilia; quamquam enim omne virus in Patrem Le Tellier et EIUS OMNIPOTENTIAM IN SOCIETATEM effuderint, non mirarer si quid cogitarent adversus librum *La Défense des nouveaux chrétiens* etc.. ab eo scriptum»^{20a}).

Voilà un fait curieux : de l'aveu des jésuites de Douai et de Louvain, au su des gens du dehors, le P. Le Tellier exerce, déjà en 1690, une domination sur toute la Compagnie ! Il y a ici je crois, l'indication d'un séjour à Rome^{20b}).

Premier séjour à Rome (1688-1690)

C'est sans doute en 1688 que, pour la sauvegarde de son livre *Défense des nouveaux chrétiens*, paru en 1687, Le Tellier s'était rendu à Rome. Auprès de son général Thyrese Gonzalez, autant antijanséniste qu'antiprobabiliste, l'irrésistible professeur de Paris put exercer sa «domination sur la Compagnie», en influant sur la nomination des

^{20a}) Gand, Grand Séminaire, Jansenistica, n° 219.

^{20b}) Les tentatives pour me renseigner sur les présences du P. Michel à Rome sont restées sans résultat. D'après une lettre d'Arnauld (*Oeuvres*, III, 471) en date du 21 avril 1692, Le Tellier aurait offert d'aller à Rome pour défendre son ouvrage, mais n'aurait osé l'exécuter. D'après Saint-Simon (*Mémoires*, IV, 290), il y fut effectivement jusqu'à la condamnation de son livre. Cependant, vers 1693, le P. Doucin prit sa place à Rome pour la défense du même livre. Voir notre étude sur Doucin. D'après Villefore, *Anecdotes* I, 3, Michel fut à Rome vers 1697. Après le chapitre général de 1705, auquel il participa, il resta à Rome jusqu'en 1708; cf. infra.

supérieurs. Connaissant directement ou indirectement la plupart de ses confrères antijansénistes de France et des Pays-Bas, il pouvait pousser ses pions actifs dans l'antijansénisme et éliminer les autres.

Mais cette emprise qu'il exerçait sur le général antijanséniste, s'étendait-elle aussi au pape Alexandre VIII (1689-1691)? Certainement pas sur le Saint-Office ni sur la congrégation de l'Index, où les dominicains occupaient toujours des postes de commande et jouissaient de la protection puissante du cardinal Jérôme Casanate, homme savant, dévoué aux dominicains et au thomisme. Or, c'étaient surtout les dominicains qui poussaient à la condamnation de la *Défense des nouveaux chrétiens*. De quoi, en plus des nominations et de la défense de son livre, Le Tellier s'est-il occupé à Rome? On peut croire qu'il a essayé de rafistoler l'entente entre les jésuites de France et ceux de Rome, qui avait été fortement ébranlée à l'occasion de l'affaire de la Régale. N'est-ce pas plutôt pour ce motif politique que pour une raison doctrinale que Le Tellier et ses collaborateurs de Paris soutenaient la position particulière que le général, conformément au désir du pape Innocent XI, avait prise dans le problème du probabilisme; position qui gênait beaucoup les «véritables» jésuites. D'ailleurs, dans les questions de morale, Le Tellier ne semble pas avoir eu des convictions nettes. Il avait été désigné pour continuer la partie relative à la morale dans les *Dogmata theologica* de Denis Petau (cf. 1652), mais il n'acheva jamais qu'un traité de la Pénitence, qui de plus resta manuscrit²¹). D'ailleurs, plus tard, Le Tellier avouera qu'il écrivait difficilement et qu'il n'avait pas le temps de faire des livres²²).

Le Tellier défendit-il déjà à Rome ses confrères contre les *Dénonciations* successives du péché philosophique? Ses apologies n'apparaîtront que plus tard. Y a-t-il servi les intérêts antijansénistes du farouche archevêque de Malines Humbert Guillaume de Précipiano, qui, autrefois ministre du roi à Madrid, y avait eu d'étroites relations avec les jésuites, même avec le futur général Thyrsse Gonzalez? A-t-il déjà dénoncé les *Réflexions morales* de Quesnel, qui, il le savait, était un adversaire à respecter²³)?

Surtout Le Tellier s'occupa de l'affaire pour laquelle il était venu, celle de sa *Défense des nouveaux chrétiens*. Nous n'avons pas de données précises sur ces activités, mais le 10 juillet 1692 Quesnel, informé par son

²¹) SOMMERVOGEL, VI, 611.

²²) FÉNELON, VI, 697; VIII, 130.

²³) En 1693, Quesnel eut à se justifier devant le Saint-Office.

correspondant romain Louis du Vaucel, put communiquer à Pierre Nicole une idée d'ensemble :

«Le livre de la *Défense des nouveaux chrétiens*, du P. Tellier, a eu un sort qui est encore un peu douteux. Si les choses s'étaient passées avec ordre et sans cabale, il aurait été condamné hautement, et il l'a été autrefois; car, après le rapport de celui qui en était chargé au Saint-Office, et qui était tout à fait contraire à ce livre, tout le monde allait à la condamnation. Le cardinal d'Estrées fit tant qu'il obtint qu'on nommerait un second rapporteur, et ce deuxième rapporteur ne fut pas plus favorable au livre. Ce cardinal témoignait une extrême impatience durant ce rapport et interrompait l'abbé Palaggi à tout moment, avec une véhémence qui choquait tout le monde. Il eut, par ses clameurs et ses emportements outrés, le moyen d'avoir un troisième rapporteur, qui était assez pauvre et fort propre à ses desseins. C'était un renard. Enfin les sollicitations et les mouvements de cette Eminence ont empêché qu'il n'ait été mis absolument parmi les livres défendus. On a donné cinq mois à l'auteur pour venir à Rome et apporter ce livre corrigé, ou l'y corriger. On verra s'il se servira de ce passe-droit. Il y en a qui disent qu'il se fera défendre d'y aller et qu'on obtiendra que ce qu'il y a à corriger lui soit communiqué, comme il l'a déjà tenté»²⁴).

A la date de cette lettre, Le Tellier avait vraisemblablement déjà quitté les lieux. Saint-Simon nous l'apprend : «... Il avait achevé de se perfectionner à Rome dans les maximes et la politique de la Société, qui dans l'ardeur de son naturel et son raide avait été obligée de le renvoyer promptement en France lors de l'éclat que fit à Rome son livre mis à l'Index»²⁵).

Prévoyant sa défaite, Le Tellier quitta le champ de bataille, je crois, au printemps de 1690. Le 26 mai de cette année, il écrivit de Paris au P. Pollenter de Louvain, au sujet du péché philosophique²⁶).

Si on ne peut pas préciser nettement la durée de son séjour romain, en revanche on peut croire qu'elle suffisait pour lui permettre d'imposer et de continuer encore longtemps sa domination sur sa Compagnie, et pour y faire prévaloir les antijansénistes de la ligne dure. Non moins marquant fut son crédit auprès de la curie pontificale. Bientôt — et il est important de le savoir — le futur cardinal Fabroni, l'homme de la future

²⁴) LE ROY, *Correspondance*, I, 213. Voir aussi SERRY, *Historia Congregationum de auxiliis*, p. II et 54-56; REUSCH, *Der Index*, II, 493-494; cf. note 17.

²⁵) SAINT-SIMON, V, 290.

²⁶) L. CEYSSENS, *Autour du péché philosophique* dans *Bulletin de l'institut historique belge de Rome*, 14 (1964) 25.

bulle *Unigenitus*, travaillera pour lui et pour la défense de son livre²⁷). En vain d'ailleurs, car la procédure continuait. Il est vrai, Louis Doucin²⁸), collaborateur de Le Tellier à Paris, vint remplacer le déserteur en 1693. Il se démena bien énergiquement et même avec hauteur. Mais l'ouvrage de Le Tellier fut inscrit à l'Index, même trois fois: les 23 mars et 7 juillet 1694²⁹) ainsi que le 22 décembre 1700³⁰).

L'apologiste

Après sa défaite à Rome, l'apologiste retombe dans la lutte à Paris. Ses adversaires, quoique français, se cachent — Michel doit le savoir — à Bruxelles. Dès 1685, Quesnel y a rejoint Antoine Arnauld. Ensemble, ils défendent le *Nouveau Testament de Mons*, stigmatisent la *Morale pratique des Jésuites*, tâchent de découvrir le «Faux Arnauld», dénoncent publiquement le péché philosophique³¹), et après la condamnation (en 1690) de cette erreur attribuée aux jésuites, Quesnel traita au sel la plaie infligée à ces religieux. Il publia deux opuscules anonymes: *Philosophistae seu excerpta pauca ex multis libris, dictatis theologicis in quibus scandalosa et erronea philosophismi doctrina nuper damnata per hos centum et amplius annos a theologis Societatis Jesu tradita ac per omnes fere Europae provincias longe lateque disseminata*, s.l., 1691, s.l., (cf.,

²⁷) Le 4 juillet 1694, Jean Libert Hennebel, Louvaniste de résidence à Rome, apprit: «quomodo institerit pontifex [Innocent XII] ut super negotio jesuitarum [Rites chinois et livre de Le Tellier] haberetur brevi congregatio; quomodo illud protrahere sit conatus Dominus Fabronius»; *Journal romain* de Hennebel, OBC, Utrecht, dossier 1009.

²⁸) Voir mon étude sur le P. Doucin.

²⁹) HILGERS, *Der Index*, 437.

³⁰) Voir le décret dans SERRY, 54.

³¹) Dans ses *Réflexions sur le libelle intitulé Véritables sentiments touchant le péché philosophique* (1691), Le Tellier se demande si les jésuites doivent répondre «à un homme qui de sa propre autorité s'est constitué leur interprète et cela pour leur faire dire tout ce qu'il a pu imaginer de plus odieux et de plus capable de les décrier». Mais, quelques pages plus loin, il accapare le même droit avec la même injustice: «Depuis 25 ans l'hérésie se soutient et se répand par mille pernicious artifices; ... elle se glisse dans tous les livres et surtout dans les livres sacrés, par des traductions empoisonnées de l'Ecriture sainte; accompagnées de notes pleines de malice, et faites pour allumer la sédition». Ici Le Tellier songe visiblement au *Nouveau Testament de Mons* et aux *Réflexions* de Quesnel. «C'est avoir tort de dire qu'on renouvelle le jansénisme; c'est troubler la paix de l'Eglise de l'avertir d'y prendre garde» (p. 53). «Notre nouvelle hérésie [celle des jésuites] vient de ce que nous ne sommes point jansénistes!» Pourtant le péché philosophique fut condamné à Rome; REUSCH, II, 536-539; H. BEYLARD, *Le péché philosophique*, dans *Nouvelle revue théologique*, 62 (1935) 591-616; 673-698; L. CEYSENS, *Autour du péché philosophique*, dans *Augustiniana*, 14 (1964) 378-425; *Jansenistica minora*, IX, fasc. 71.

WILLAERT; n° 5207) et *Le philosophisme des jésuites de Marseille en deux parties*, s.l., 1692.

C'est avec un cœur rancunier que Le Tellier a défendu et continue à défendre sa Compagnie dans ces matières³²).

L'année 1695 est importante pour le P. Michel. Le nouvel archevêque de Malines, le violent Humbert-Guillaume de Précipiano, a mis en ébullition le monde des théologiens en imposant en 1692 un formulaire très particulier, exigeant explicitement, d'après ses convictions antijansénistes, un acte de foi sur le «fait». Sur le coup, sa tentative est violemment attaquée et dénoncée à Rome, où deux fois de suite elle est interdite par le Saint-Office. En 1694, le pape donne même un bref et un décret qui alarment fortement les antijansénistes. Innocent XII défend avec insistance d'inquiéter les jansénistes sur le «fait» et même sur le «droit», à moins qu'il n'y ait culpabilité officiellement, judiciairement reconnue. C'est interdire l'action antijanséniste telle qu'elle se présente communément. L'alarme sonne dans les rangs des antijansénistes. Précipiano s'adresse à Thyse Gonzalez: le jansénisme est en progrès, même à Rome. Et contrairement aux instructions romaines, le général prêche parmi les siens une croisade antijanséniste, sans restriction aucune³³).

A la suite de cette exhortation, l'action antijanséniste se réorganise autour du P. Le Tellier à Louis-le-Grand, qui devient, s'il ne l'était pas encore, l'officine publicitaire antijanséniste, prolifique surtout en pamphlets anonymes³⁴).

En 1697 parut un libelle contre Charles-Maurice Le Tellier, archevêque de Reims, qui venait de condamner des Thèses de jésuites. Ce libelle qu'on croyait devoir attribuer à l'autre Le Tellier, le jésuite, finissait en demandant au prélat «sa bénédiction non du pied, comme il la donne quelquefois, mais de la main»³⁵).

L'apparition de l'ennemi n° 1

Le bref et le décret de 1694, si gênants, on pouvait les ignorer à

³²) Voir SOMMERVOGEL, VII, 1914-1915.

³³) G. GUITTON, *Le réveil du jansénisme, Pasquier Quesnel et le Père de la Chaise*, dans *Nouvelle revue théologique*, 79 (1957) 388-401; voir mon étude sur le P. Doucin.

³⁴) Voir mes études sur le P. Doucin et l'abbé de Margon; cf. F. MARGON, *Lettres*, édit. E. Récalde, 251: «... depuis l'établissement de votre académie c.-à-d. depuis 1695».

³⁵) CLARK, *Lettres de Germain Vuillart*, 126: «... qui que ce soit, cet auteur se vante d'être avoué par ses confrères». Sur cette affaire de Reims, on trouvera une documentation dans SERRY, *Historia* (édit. 1740), suppl. 319-370.

Paris, car ils étaient adressés aux évêques des Pays-Bas espagnols. Mais voici qu'en 1696 le nouvel archevêque de Paris, de Noailles, y revient et en fait un ordre spécial pour son archidiocèse dans sa fameuse *Ordonnance et instruction pastorale* du 20 août 1696 portant condamnation du livre [janséniste] intitulé: *Exposition de la foi*. Il y consacre le dernier paragraphe, qu'il faut lire:

«Pour achever d'imiter en cette occasion la sage conduite de Notre Saint Père le Pape que nous nous proposons pour modèle, il ne nous reste plus que de recommander, comme sa Sainteté fait dans les Brefs déjà cités, qu'on ne se serve plus de cette accusation vague et odieuse du jansénisme pour décrier personne, à moins qu'il ne soit convaincu d'avoir enseigné de vive voix ou par écrit quelque une des propositions condamnées. Nous nous opposerons aussi fortement que nous le devons à tous ceux qui auront la témérité d'en renouveler la doctrine, et de parler ou d'écrire directement ou indirectement contre les constitutions des Papes, mais nous ne souffrirons pas aussi que des gens sans autorité, comme sans charité, s'ingèrent de juger de la foi de leurs frères, et donnent atteinte à leur réputation sur de légers soupçons. Nous savons trop combien il est préjudiciable à l'Eglise, de recevoir facilement de mauvaises impressions contre ceux à qui Dieu a donné la piété et la science nécessaire pour la servir: et nous ferons tous nos efforts pour arrêter l'inquiétude des esprits remuants, qui pourraient troubler son repos en altérant sa foi par une mauvaise doctrine, ou sa paix par la division de ses ministres, *ut desinat Ecclesiarum quietem inquietudo turbare*. C'est ce que recommandait autrefois aux Evêques de France un saint Pape, et ce que celui qui nous gouverne aujourd'hui avec tant de grâces et de bénédiction, ordonne aux Eglises des Pays-Bas».

Prise au sérieux, cette Ordonnance devait paralyser les activités antijansénistes en général, et celles de Louis-le-Grand en particulier. Allait-on obéir, à la bonne manière ignacienne: aveuglément, ou appliquer la restriction mentale à la manière moliniste? En tout cas, il semblait indispensable de paralyser cet archevêque, même de l'écarter pour le remplacer par un autre Précipiano. Combattre directement son Ordonnance? Elle s'appuyait sur un document romain authentique! Une issue restait: faire passer de Noailles pour un janséniste! Comment? Son ordonnance de 1696 condamnait le jansénisme, mais, en 1695, encore évêque de Châlons, il avait recommandé les *Réflexions morales* de Quesnel; faire passer ce livre — depuis 20 ans en circulation — pour janséniste, c'était couler l'approbateur.

Ainsi commence une longue lutte sournoise dont nous noterons au passage les détails les plus significatifs.

Le début du siècle

L'an 1700 fut plutôt pénible pour Michel. Sa *Défense des nouveaux chrétiens*, qui, en réalité, était une défense de sa Compagnie sur tous les terrains, après avoir été attaquée et dénoncée, fut définitivement condamnée à Rome par un décret spécial de la Congrégation de l'Index, en date du 22 décembre. Publié par Serry, ignoré par Hilgers, ce décret, dont pendant dix ans on avait pu empêcher la publication, signifiait une défaite des jésuites à Rome. Donné au début du pontificat de Clément XI, il devait paraître un mauvais présage du nouveau règne³⁶).

Le Tellier, qui avait tant hésité devant les corrections qui lui furent demandées, se soumit-il au décret, fit-il preuve de soumission? Le cardinal de Noailles écrira le 11 août 1711 à Louis XIV :

« ... Je savais qu'il avait fait un mauvais livre condamné deux fois à Rome, malgré la grande protection qu'il y eut, qui ne put qu'adoucir la condamnation; je savais que, loin de se soumettre à la censure de son livre, il en soutint toujours la doctrine et s'opposa plus fortement qu'aucun de sa Compagnie aux décrets du pape sur les cérémonies de la Chine. Au lieu de cette soumission aveugle pour le Saint-Siège dont il fait profession, il résiste toujours aux décisions du pape. Décret sur décret, explications sur explications n'ont pu encore le soumettre, non plus que le reste de sa Compagnie. Et elle tombe aujourd'hui, au grand scandale de toute l'Eglise, dans la désobéissance qu'elle reproche avec tant de raison aux jansénistes ... »³⁷).

Egalement en 1700, après de longues altercations et non sans l'intervention de Noailles, la *Défense* fut flétrie par l'Université de Paris. Témoin direct, Saint-Simon écrit :

« Cette affaire mortifia cruellement les jésuites, d'autant plus que cette même affaire leur bâtait mal à Rome et remplit le P. Tellier d'une rage qui devint bien funeste dans la suite ... Les jésuites firent une protestation contre la censure de la Sorbonne, laquelle publia une réponse fort vive à la protestation, de manière que les esprits de part et d'autre demeurèrent fort aigres »³⁸).

La situation devint d'autant plus amère pour Le Tellier et ses

³⁶) LE ROY, 271.

³⁷) LE ROY, 363.

³⁸) SAINT-SIMON, II, 96; Cf. SOMMERVOGEL, VII, 1913-1914; FÉRET, III, 373-378; V. 256-259; D'ARGENTRÉ, III A, 156-159; cent soixante docteurs y consacèrent trente sessions.

confrères, que l'Assemblée de 1700 revint sur la morale relâchée que le pape Innocent XI avait condamnée en 1679, sans que son décret pût être publié en France, et sur laquelle l'assemblée de 1682 n'avait pas pu se décider. Malgré une puissante opposition de la part des jésuites³⁹), la nouvelle Assemblée condamna une longue série de propositions laxistes et imposa la publication du décret dans les diocèses⁴⁰).

A partir du pontificat de Clément XI (1700-1721), nous voyons le professeur d'Écriture s'occuper de la traduction des homélies du pape au fur et à mesure qu'elles furent prononcées en diverses circonstances⁴¹), encore que ce ne fussent pas toutes des «perles évangéliques».

En 1701, il collabore à la fondation des *Mémoires* [Journal] de Trévoux et se met d'accord avec le Duc du Maine, bâtard de Louis XIV, pour l'impression de ce journal dans le territoire indépendant de ce duc⁴²).

Le P. Tournemine que, sur la fin de notre récit, nous rencontrerons comme un adversaire acharné du P. Le Tellier, en sera le principal directeur.

Dans son *Journal de Trévoux*, Le Tellier publie, en juin 1703, (p. 1044-1063), un *Eclaircissement* donné à l'évêque de ... sur cette question: «si c'est un point indécis que l'Eglise est infaillible dans les jugements touchant le sens des écrits dogmatiques»⁴³). C'est se lancer dans la difficulté centrale de la querelle janséniste et se risquer à défendre une cause indéfendable: le «fait» avait été introduit dans cette querelle par le cardinal Albizzi, à la suite d'une fausse interprétation du «comma pianum»⁴⁴) et le «fait» même était faux⁴⁵). Quesnel et la plupart des

³⁹) Vuillart écrit le 18 novembre 1700: «La Sorbonne se prépare à nous donner un [imprimé] ... avec une préface historique où l'on verra toutes les intrigues que les jésuites ont faites nuit et jour pour affaiblir et corrompre les docteurs ...» CLARK, 387.

⁴⁰) BOSSUET, *Œuvres*, XXII, 740-774.

⁴¹) SOMMERVOGEL, VII, 1915.

⁴²) DELATTRE, IV, 1567.

⁴³) Cf. SOMMERVOGEL, VII, 1916. Je cite (p. 1061): «Il ne s'agit plus simplement d'un fait particulier; il s'agit du pouvoir qu'a l'Eglise d'en juger et du droit qu'elle a de se faire écouter ... Le plus essentiel [des dogmes] c'est celui de l'infaillibilité de l'Eglise à l'égard des articles de foi. C'est un article général ... qui étant décidé seul les décide tous». Cette infaillibilité de l'Eglise est — dit-il — prouvée par la conduite de celle-ci. Malheureusement cette conduite fut peu nette, surtout à l'époque du P. Le Tellier.

⁴⁴) CEYSENS, *Le «fait» dans la condamnation des cinq propositions de Jansénius*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 69 (1974) 697-734; *Jansenistica minora*, t. XII, fasc. 105.

⁴⁵) L. CEYSENS, *L'authenticité des cinq propositions condamnées de Jansénius*, dans *Antonianum*, 35 (1938) 368-423.

jansénistes le savaient bien, et Le Tellier et les autres antijansénistes, s'ils étaient ouverts et impartiaux, ne pouvaient pas l'ignorer.

En 1703, l'arrestation de Quesnel, la confiscation de ses papiers⁴⁶⁾ et bientôt la *Causa quesnelliana*⁴⁷⁾ attirèrent l'attention sur le janséniste français, qui s'était caché depuis près de vingt ans à Bruxelles. Le Tellier put feuilleter le choix des «papiers» qui fut déposé au Collège Louis-le-Grand⁴⁸⁾.

A l'occasion de toutes ces sources — non pas sur elles — le P. Lallemant et le P. Le Tellier vont publier un ouvrage anonyme : *Le Père Quesnel séditieux et hérétique* (1704-1705); Lallemant prit — paraît-il — pour sa part le *séditieux*, Le Tellier l'*hérétique*⁴⁹⁾. Tenir les jansénistes pour séditieux devant l'Etat et hérétiques devant l'Eglise était depuis longtemps un lieu commun. Déjà en 1653, Léonard de Marandé avait amplement développé ces thèmes⁵⁰⁾; Gérard van Bolk, jésuite flamand, venait de s'en inspirer pour ses opuscules anonymes⁵¹⁾: *Jansenismus omnem destruens religionem* (1693); *Jansenismus plurimas haereses et damnatas errores pertinaciter defendens* (1693). Le P. Jean Hardouin, confrère de Le Tellier, historien des conciles, homme peu équilibré, conservait dans ses cartons un écrit qui allait bientôt causer des difficultés à Le Tellier devenu provincial : *Athei detecti*⁵²⁾. Hardouin, vraisemblablement inspiré par le «Projet de Bourfontaine» — un faux déjà ancien — rangeait parmi les athées : Jansénius, Arnould, Pascal, Nicole, Malebranche, Quesnel. Un collaborateur éphémère de Le Tellier, l'abbé François de Margon allait en 1715 développer l'argument jusqu'à d'extrêmes extravagances dans *Le jansénisme démasqué*, que le P. Tournemine dans ses *Mémoires de Trévoux* estima devoir critiquer⁵³⁾. Si

⁴⁶⁾ L. CEYSSENS, *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 45 (1951) 508-551; *Jansenistica minora*, I, fasc. 5.

⁴⁷⁾ [H.J. VAN SUSTEREN], *Causa quesnelliana sive motivum juris ... contra P. Paschasium Quesnel*, Bruxelles, 1704; seconde édition 1705.

⁴⁸⁾ Marcel THOMAS, *Une épave des papiers du P. Quesnel*, dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 39 (1953) 64-71.

⁴⁹⁾ SOMMERVOGEL, IV, 1388; VII, 1916; voir mon étude sur le P. Lallemant.

⁵⁰⁾ L. CEYSSENS, *La Lettre circulaire de Port-Royal: un faux indestructible*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 43 (1973) 509-544; *Jansenistica minora*, XII, facs. 109.

⁵¹⁾ Le Tellier avait ces opuscules sous la main, en appendices dans LEYDECKER, *Historia jansenismi*; cf. infra.

⁵²⁾ SOMMERVOGEL, IV, 105; REUSCH, II, 806.

⁵³⁾ Voir I. DE RÉCALDE, *Lettres [de l'abbé de Margon] sur le confessorat du P. Le Tellier*, Paris, 1922; voir notre étude sur l'abbé de Margon.

l'on range la grâce efficace et la prédestination gratuite parmi les opinions erronées, il est facile de multiplier les hérésies à combattre. Cependant, Le Tellier procède avec prudence. S'il tient Quesnel pour «un hérétique opiniâtre et insolent», il ne le dénonce que comme hérétique matériel; il deviendra hérétique formel dès qu'il aura été condamné comme tel. Mais en attendant, Le Tellier transgresse les ordres exprès de Rome (1694) et de son archevêque (1696), qui défendaient strictement de traiter quelqu'un de janséniste avant une sentence ecclésiastique. Déjà, on le voit, Le Tellier veut cette sentence et y travaille; il sait que son livre sera lu à Rome. De fait, il n'y a point de doute, plus tard ce livre y a été employé pour rédiger la liste des 155 propositions condamnables, et même pour la rédaction du bref condamatoire de 1708 et de la bulle *Unigenitus*, où, comme dans le *Quesnel hérétique*, il est beaucoup question de l'emploi du *Nouveau Testament de Mons*.

Professeur d'exégèse depuis tant d'années, il n'est pas étonnant que Le Tellier fût prié de collaborer à la traduction de la *Bible* du P. Bouhours, qui parut de 1697 à 1703⁵⁴). On peut même croire avec Hurter qu'il en fut le véritable auteur⁵⁵). Dans la préparation de ce travail, les traducteurs auront eu sous la main le *Nouveau Testament de Mons* et les *Réflexions* de Quesnel. Lorsque l'archevêque de Noailles s'opposa à cette édition et la soumit à des conditions apparemment humiliantes pour les jésuites⁵⁶), Le Tellier ressentit sans nul doute le soufflet et en conçut de la rancune.

A l'exemple d'Adrien Crom⁵⁷), professeur d'exégèse au collège des jésuites de Louvain, le premier et un des plus acharnés antijansénistes, Le Tellier va de plus en plus oublier ses cours, pour se consacrer à l'antijansénisme, à la défense des jésuites et du Saint-Siège. On le constate dans l'épisode suivant.

En 1695, le calviniste hollandais Melchior Leydecker avait publié un ouvrage provocant: *De historia jansenismi libri VI, quibus de Cornelii Jansenii vita necnon de ipsius et sequacium dogmatibus disseritur*. Immédiatement Quesnel, sous le nom d'emprunt de M. Germain, y avait opposé une *Défense de l'Eglise romaine et des souverains pontifes contre*

⁵⁴) SOMMERVOGEL, I, 1915-1916; VII, 1915.

⁵⁵) H. HURTER, *Nomenclator literarius*, diverses éditions.

⁵⁶) Noailles ne permit pas e.a. que cette traduction parût sous le nom du P. Bouhours, dont les mœurs paraissaient suspectes; cf. notre étude sur Noailles.

⁵⁷) Il avait été le principal auteur des terribles Thèses que les jésuites de Louvain firent soutenir à Louvain en mars 1641; cf. SOMMERVOGEL, III, 1691-1692: IV, 815; j'en ai parlé souvent dans mes *Sources* et mes *Etudes*.

Melchior Leydecker, Liège, 1697⁵⁸). Le Tellier se sentit également excité par le théologien protestant. Son histoire, écrit-il, «est telle qu'on doit l'attendre d'un esprit gâté par l'erreur [calviniste] et furieusement envenimé contre l'Eglise catholique. Le peu de connaissance qu'a eu l'auteur de ce qui s'est passé à Rome et en France sur ce sujet [le jansénisme] et les faux mémoires qu'il a suivis, n'ont pu en faire qu'un fort mauvais historien...»⁵⁹).

C'est donc soi-disant contre ce protestant que Le Tellier publie en 1697 — d'après Hurter aux frais du gouvernement⁶⁰), — un *Recueil historique des bulles et constitutions, brefs, décrets et autres actes concernant les erreurs de ces deux derniers siècles, tant dans la matière de la foi que dans celle des mœurs, depuis le saint concile de Trente jusqu'à notre temps*, Mons [Rouen], Gaspar Migeot, in-8°, 438 p.⁶¹). Apparemment un livre d'actualité, au succès assuré.

L'auteur prétend vouloir être impartial et souhaite être lu dans un même esprit, mais il ose affirmer (p. 431) que les jansénistes «savaient altérer finement [les traductions des Pères] dans tous les endroits favorables à leurs nouvelles opinions»^{61a}). Il ne manque pas de signaler leur «déchaînement ... contre la dévotion à la Sainte-Vierge» (p.434).

Des nombreux brefs que l'assesseur Albizzi, ayant mauvaise conscience, fit expédier au début du pontificat d'Innocent X, Le Tellier ne cite (p. 55-58) que celui qui fut adressé au gouverneur général et qui seul mentionne une condamnation dogmatique; les autres, il les connaît, mais

⁵⁸) BATTEREL, *Histoire domestique*, IV, 452.

⁵⁹) Préface du *Recueil* (cf. infra). Dans son livre anonyme: *Jansénius condamné par l'Eglise et par lui-même et par S. Augustin*, s.l., 1705, le P. Lallemant voulut également fournir un bref recueil de sources officielles.

⁶⁰) HURTER, *Nomenclator*, diverses éditions.

⁶¹) «L'édition originale de cet ouvrage est de Paris 1696, sans nom de libraire. Elle fut arrêtée en cours d'impression à la page 347, par le chancelier Louis Boucherat, en raison du ton d'invective, des termes de parti, d'hérétique, de réfractaires, qui montrent le dessein d'échauffer les esprits et qui dénotent la main d'un jésuite. L'impression de Mons porte absolument les mêmes ornements que celle de Paris ... Il est certain que ces deux impressions sortent des mêmes presses qui, d'après BARBIER (III, 154), seraient celles d'un libraire de Rouen»; L. DE SAILLY, *Etude bibliographique du Nouveau Testament ... de Mons*, Mons, 1926, 78-79. Retenons ce fait significatif: supprimé à Paris, vraisemblablement pour des raisons valables et légitimes, le livre dangereux put, malgré tout, paraître ailleurs.

^{61a}) Quesnel aurait pu renvoyer Le Tellier au *De ente supernaturali* de Jean Martinez de Ripalda et au *Vulpes capta* des Louvanistes (1649); cf. L. CEYSSENS, *Jean Martinez de Ripalda et ... son de Ente supernaturali*, dans *De Gulden Passer*, 33 (1955), 1-26.

les néglige parce qu'ils ne parlent que d'une contravention à la défense de publier dans la matière *de auxiliis*⁶²).

Le Tellier ne semble pas avoir remarqué le problème posé par la datation de la bulle *In eminenti*, donnée (selon le style curial) le 8 mars 1641, tout en voulant signifier 1642, alors qu'en réalité cette bulle ne fut promulguée qu'en 1643. Cette ambiguïté permet à Le Tellier d'omettre dans son *Recueil* le tout premier document publié sur la matière, à savoir le décret du 1^{er} août 1641 (date réelle), qui condamne à la fois le livre de Jansénius, les terribles Thèses que les jésuites de Louvain y apposèrent et tous les ouvrages favorables soit aux premiers jansénistes, soit aux premiers antijansénistes.

Son «Catalogue des livres qui ont rapport aux erreurs du temps ... tous censurés ... sous peine d'excommunication» (p. 567-570) ne mentionne aucun ouvrage d'un auteur jésuite, surtout pas la *Défense des nouveaux chrétiens*, qui venait d'être condamnée trois fois de suite.

A la p. 304, Le Tellier adresse, hors de propos, un reproche à Quesnel: «Monsieur Quesnel a donné depuis peu au public la *Relation* fidèle de toutes les intrigues dont Monsieur [Jean] Bourgeois⁶³, docteur de Sorbonne, se servit à Rome pour empêcher que le livre de M. Arnauld [*Fréquente Communion*] ne fût censuré pendant les années 1645 et 1646». Les historiens, je crois, seront reconnaissants à Quesnel de leur avoir fourni un document d'une telle valeur, et ils seraient encore plus heureux si Le Tellier et ses adeptes leur avaient laissé des relations fidèles de leurs propres intrigues. Pourquoi n'ont-ils pas pris la plume?

À la p. 318-324, Le Tellier reproduit un document par lequel il semblerait vouloir prouver son impartialité: le décret du 28 janvier 1694, qui était assez favorable aux jansénistes pour alarmer — nous l'avons dit — au plus haut point les jansénistes. Le pape y disait notamment aux évêques belges:

«*quantum in Domino possumus* [remarquez l'expression forte] *iniungimus, ne ulla ratione quemquam vaga ista accusatione e invidioso nomine jansenismi traduci aut nuncupari sinatis, nisi prius suspectum esse LEGITIME constiterit aliquam ex his [cinq] propositionibus docuisse aut tenuisse*», c'est-à-dire, les jansénistes ne peuvent être inquiétés qu'après une constatation officielle; «après preuves juridiques», comme Noailles interprète

⁶²) Cf. L. CEYSSENS, *La première bulle contre Jansénius*, I, p. LI.

⁶³) Quesnel avait publié cette *Relation* en 1695; cf. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, X, 174-175; elle a été reprise dans les *Oeuvres* d'Arnauld, XXVIII, 665-734.

le document romain dans son Ordonnance du 22 février 1703. Or, intentionnellement — à ne pas en douter — pour échapper à l'obéissance, pour cacher sa désobéissance et celle de ses partisans, Le Tellier supprime dans le texte latin le mot très important *LEGITIME* et retient dans sa traduction française: «avant qu'il y ait fondement légitime». Un tel *fondement*, chaque particulier peut croire pouvoir se le procurer; mais une constatation officielle, une preuve juridique il ne peut la fabriquer. Si, comme il en avait le devoir, Le Tellier avait pris au sérieux le document romain, il aurait dû cesser dès 1694 toute son activité antijanséniste et surtout à partir de 1696, lorsque son archevêque y revint explicitement dans sa fameuse ordonnance⁶⁴).

Le Tellier introduit dans son *Recueil* plusieurs documents privés, p.e. des rétractations d'auteurs, d'approbateurs (p. 556-566) et de docteurs de Douai (p. 286-304), mais il néglige le bref très important d'Alexandre VII, en date du 7 août 1660, exhortant l'université de Louvain à embrasser «*praeclarissimorum Ecclesiae catholicae Doctorum Augustini et Thomae INCONCUSSA TUTISSIMAQUE DOGMATA*»⁶⁵).

L'étoile montante: recteur de Louis-le-Grand (1705-1706)

Chose significative: ce n'est qu'à l'âge de cinquante-deux ans, après vingt-huit ans de professorat, que Le Tellier se voit confier un poste de commande: le 4 mars 1705, il devient recteur de Louis-le-Grand⁶⁶), cet énorme institut aux nombreux professeurs, prédicateurs, écrivains, précepteurs et régents, où sa toute-puissance était ressentie et subie depuis longtemps. Aussi n'est-il pas choisi par ses confrères, mais imposé par Rome. Tout le monde au collège a-t-il complaisamment incliné la tête? Cela est douteux, comme nous le verrons ci-après. Mais dès ici notons déjà que le P. Tournemine allait révéler en 1718 à Noailles que la nomination de Le Tellier ne fut faite que pour contrarier ce cardinal archevêque. Il ajoute: «Si Son Eminence avait empêché le P. Le Tellier

⁶⁴) Voir mon étude sur Noailles. Les généraux des jésuites e.a. Oliva avaient quelquefois voulu freiner l'antijansénisme dans leurs rangs.

⁶⁵) Ceyssens, *la fin de la première période du jansénisme*, II, 436. Mais là encore, les antijansénistes ont trouvé une échappatoire: on ne peut tenir que le véritable sens d'Augustin. Le P. Lallemand, *Jansénisme condamné*, p. 199, nous le dira: «le concile de Trente a expliqué et recueilli son vrai sens»; cf. L. CEYSSENS, *Le cardinal Albizzi et la liberté de professer l'augustinisme*, dans *Franziskanische Studien*, 59 (1977), 214-225.

⁶⁶) DELATTRE, III, 1239.

d'être recteur du collège, il n'aurait pas été confesseur du roi et Son Eminence aurait empêché de grands maux...⁶⁷⁾.

Le nouveau recteur ne fit pas long feu. Bientôt élu pour le prochain chapitre général extraordinaire du début de 1706, il dut partir pour Rome. Au chapitre, les mérites et les qualités du député parisien, qui, dans sa *Défense* avait si bien soutenu les intérêts généraux de la Compagnie, furent reconnus. Il fut élu secrétaire de l'assemblée, fonction importante⁶⁸⁾, dans laquelle, du 20 janvier au 3 avril, il put faire montre de ses aptitudes pratiques. Le résultat fut que, déjà le 6 mars, avant la fin du chapitre, le nouveau général Michelange Tamburini se le réserva à Rome⁶⁹⁾; seul provisoirement, je pense, comme autrefois le P. Annat avait été retenu à Rome, pour devenir bientôt après provincial et confesseur du roi⁷⁰⁾.

En attendant, au Collège romain, Le Tellier, ex-professeur, prit place parmi les reviseurs des livres⁷¹⁾, chargés de renseigner le général sur la valeur théologique (ou autre) des ouvrages à publier par les jésuites. A cette époque, après le fiasco de la bulle *Vineam Domini* (1705) l'intervention polémique des jésuites semblait bien nécessaire.

Dans la Ville éternelle, le reviseur put rencontrer des confrères fort actifs, entre autres le P. Jacques de la Fontaine, natif de Bergues-Saint-Winoc (1650-1728), qui était depuis longtemps l'agent romain de l'archevêque de Malines. En 1692, il avait, sous le nom d'emprunt de Jacques de Monbron, offert au pape Innocent XII une *Disquisitio historico-theologica an jansenismus sit merum phantasma*, en trois parties, in-8°, 107, 152 et 168 pages; livre où peut-être Le Tellier avait puisé pour ses ouvrages et qui avait été mis à l'Index en 1694⁷²⁾.

Le Tellier coudoyait aussi le P. Guillaume Daubenton, ex-confesseur de Philippe V d'Espagne, assistant général (1706-1715), zéléteur de l'antijansénisme, bientôt, avec Le Tellier, fort actif pour l'obtention de la

⁶⁷⁾ *Anecdotes*, II, 406.

⁶⁸⁾ HILLENAAR, 251.

⁶⁹⁾ DELATTRE, III, 1239.

⁷⁰⁾ Voir mes études sur François Annat et la condamnation des Cinq propositions dans *Jansenistica minora*, XII, fasc. 106; *François Annat S.J. avant son confessorat*, ibid. XIII, fasc. 114.

⁷¹⁾ Timothée de la Flèche écrit (*Mémoires*, p. 44): «J'avais connu à Rome le P. Le Tellier, lorsqu'il y était venu en qualité de reviseur de la Compagnie, quoique ces entrevues n'eussent point formé de liaison bien étroite».

⁷²⁾ SOMMERVOGEL, III, 846.

bulle *Unigenitus*⁷³). C'est sans doute par l'intermédiaire de ces confrères et d'autres qu'il put fréquenter le pape, ce pontife affable, l'entretenir des homélies pontificales qu'il traduisait fidèlement, lui offrir ses ouvrages, surtout son *Quesnel hérétique*, et lui exprimer ses souhaits antijansénistes. On peut croire, en outre, qu'il courtisa les cardinaux, tout spécialement Fabroni, si puissant à la curie, et que finalement, il eut une influence efficace sur le bref pontifical qui, en juillet 1708⁷⁴), condamna, en termes très durs, les *Réflexions* de Quesnel. D'après Villefore, Michel empêcha alors l'accommodement que le nonce Gualtieri et le cardinal Ottoboni voulaient réaliser entre les jésuites de Paris et le cardinal de Noailles⁷⁵).

En 1708, durant son séjour romain, Le Tellier composa une liste de 32 propositions que le général des jésuites allait interdire sous la menace de grosses peines. Il s'y montra extrêmement opposé à ce qu'on appelle la nouvelle Philosophie. Au nom de ces propositions, on condamnera les cartésiens et les malebranchistes⁷⁶).

Le Provincial

Le Tellier ne resta pas longtemps reviseur et son second séjour à Rome fut plutôt court. Au début de 1708, il fut promu au provincialat de Paris, en remplacement du P. Charles de Laistre, qui avait terminé un terme normal. Le 12 février 1708, un confrère de Gap annonça au P. Doucin à Paris, qu'il venait d'apprendre de Clément Vuillart, recteur d'Avignon: «que notre cher ami romain avait passé [par Avignon] et qu'il s'en allait être provincial dans notre province. J'en suis ravi et c'est un acteur dont nous avons besoin; et dès qu'il sera arrivé à Paris, donnez m'en avis. Encore une fois, il est mieux à Paris qu'au delà des monts»⁷⁷).

Les jésuites parisiens furent-ils aussi enthousiastes que le confrère de Gap au sujet de la nomination du nouveau provincial? L'abbé Louis Le

⁷³) Voir l'étude que nous lui avons consacrée.

⁷⁴) Le Tellier introduit ce bref dans la cinquième édition augmentée (1710) de son *Recueil*, avec cette introduction (p. 420): «... Le zèle de Clément XI ne s'est borné à combattre la nouvelle hérésie dans ses plus forts retranchements. Comme les mauvais livres vantés par le parti et semés à pleines mains dans les communautés des filles et ailleurs, sont capables de faire de très grands ravages», il s'applique «à les proscrire par de fréquents décrets et parce que le Nouveau Testament de Quesnel était sans contredit un des plus dangereux et qu'il se trouvait entre les mains d'une infinité de personnes, il l'a condamné ... par une bulle [sic] du 13 juillet 1708».

⁷⁵) *Anecdotes*, I, 3.

⁷⁶) A. ROBINET, *Oeuvres de Malebranche*, XIX, 290.

⁷⁷) Sorbonne, Ms. 1026, f° 4-5.

Gendre, non moins mauvaise langue et non moins bien instruit que le duc de Saint-Simon, affirme : « Il est certain qu'il ne fut fait recteur de Paris et provincial ensuite qu'au grand étonnement des autres jésuites, qui jamais n'auraient deviné que l'on songeât à lui pour le mettre en charge, que parce qu'étant connu pour un homme dur, le Père Général l'en crut d'autant plus capable de rétablir la discipline qui était bien tombée parmi eux ». Anticipant sur ce que nous aurons à dire, il ajoute : « Il n'est pas moins certain qu'il ne devint confesseur du roi que parce qu'étant peu abordable, le roi, sur ce qu'on lui dit, le jugea propre à réparer ce que le Père de la Chaise avait gâté par son trop de facilité »⁷⁸).

Provincial, Le Tellier devait quitter Louis-le-Grand, où il avait enseigné si longtemps et exercé un rectorat si bref. Il devait déménager à la maison professe de la rue Saint-Antoine, où ne résidait pas seulement le provincial, mais également le confesseur du roi — toujours le P. La Chaize, un vieillard fatigué — les procureurs de provinces françaises et étrangères, et le nombreux personnel attaché à tous ces personnages⁷⁹).

Tout au début de son séjour dans sa nouvelle résidence, le provincial put déposer à l'église, dans la chapelle des Condé (ornée de leurs armes peintes sur l'autel) le cœur du prince Henry-Jules de Condé, fils du grand Condé, qui venait de mourir le 1^{er} avril 1709. Ce prince avait été éduqué chez les jésuites des Pays-Bas, à l'époque où son père servait l'Espagne⁸⁰). Le Tellier prononça, à cette occasion, un discours funèbre, sans doute en présence de la famille.

Mais bientôt le provincial éprouva des déboires à l'occasion de certaines publications du P. Hardouin, les unes faites, les autres annoncées. Avec les supérieurs des trois maisons des jésuites de Paris, il fit paraître, dans les *Mémoires de Trévoux*, une déclaration sans doute juste, mais déshonorante pour l'auteur⁸¹).

⁷⁸) Citation de Récalde, *Margon*, 297. C'est sans doute pour la joyeuse entrée du nouveau provincial que les jeunes jésuites jouèrent, en 1708, à la maison de campagne de Mont-Louis la comédie : *Consultes tenues au Collège Louis-le-Grand pendant la visite du Père Provincial, pour la réformation de la maison de Clermont, en l'année 1708*; SOMMERVOGEL, IV, 1385.

⁷⁹) Louis BLOND, *La maison professe des jésuites de la rue Saint-Antoine*, à Paris, Paris, 1956.

⁸⁰) *Biographie universelle*, IX, 596-597; Henri CHÉROT, *Le fils du grand Condé ... son éducation*, dans *Collection de précis historiques*, t. 43 et 44, plusieurs suites; BLIARD, *Histoire*, XI, 917, n° 921.

⁸¹) BLIARD, XI, 1741, n° 9; SOMMERVOGEL, IV, 95, 48; REUSCH, II, 806.

Le Confesseur (1709-1715)

Le provincialat du P. Le Tellier ne fut pas plus long que son rectorat. L'histoire du P. Annat se répétait. Celui-ci, après l'obtention de la bulle *Cum occasione* (1653) avait été renvoyé en France, pour y devenir provincial et aussitôt après confesseur. Le 21 février 1709, le provincial succéda au P. La Chaize, dont — sa combativité étant amortie — la mort était attendue et même désirée depuis longtemps. Une telle succession n'avait pas manqué de susciter des compétitions. Il y eut parmi les jésuites plusieurs candidats, dont quelques-uns seulement entraient en ligne de compte. Le principal d'entre eux fut le P. Charles de la Rue, qu'on pourrait nommer un jésuite de gauche et qui fut soutenu par Mme de Maintenon, Noailles et le nonce. Néanmoins Louis XIV «penchait assez pour un homme de peu de naissance, afin que la fortune de sa famille ne l'occupât point, et qu'il voulut d'un esprit ferme et bien affranchi de toutes circonspections humaines»! Il préféra donc le P. Le Tellier⁸²).

Dans ses *Mémoires* (p. 274-275 déjà partiellement citées), le chanoine Louis Le Gendre introduit le nouveau confesseur de la façon suivante :

«Le nouveau confesseur, jésuite depuis la tête jusqu'aux pieds, était en d'autres sentiments [ceux de La Chaize]. S'il avait plus d'esprit que son prédécesseur, il avait beaucoup moins de flegme et de modération. Plein du désir de se venger et de venger sa Compagnie, il se hâta de se satisfaire. Ce nouveau confesseur ... né fils d'un forgeron [sic] de la basse Normandie, avait assez les inclinations d'un cyclope. L'usage du monde adoucit peu sa férocité naturelle, parce qu'il ne fréquentait, tant qu'il demeura particulier, que des gens du pays latin, nation brusque et précipitée, et que, parmi ses confrères, il vivait en demi-loup-garou. Ces manières sauvages, tant il est vrai qu'il y a de fatalité dans la fortune des hommes, ne laissèrent pas de contribuer à celle du Père Le Tellier. Il est certain qu'il ne fut fait recteur de Paris et provincial ensuite (au grand étonnement des autres jésuites, qui jamais n'auraient deviné que l'on songeât à lui pour le mettre en charge) que parce qu'étant connu pour un homme dur, le Père général l'en crut d'autant plus capable de rétablir la discipline, qui était bien tombée parmi eux. Il n'est pas moins certain qu'il ne devint confesseur du roi que parce qu'étant peu abordable, le roi, sur ce qu'on lui en dit, le jugea propre à réparer ce que le Père de la Chaize avait gâté par son trop de facilité».

⁸²) *Anecdotes*, I, 8-9; HILLENAAR, 254. Aussitôt, Le Tellier devint, à titre gratuit, membre de l'Académie des inscriptions et des belles lettres; — SOMMERVOGEL, VII, 1911.

Dans ses *Mémoires*, Saint-Simon (IV, p. 290) raconte :

«La première fois, qu'il vit le roi dans son cabinet ... il n'y avait que [le premier valet de chambre] Bloin et le [médecin] Fagon dans un coin. Fagon, tout voûté et appuyé sur son bâton, examinait l'entrevue et la physionomie du personnage, ses courbettes et ses propos. Le roi lui demanda s'il était parent de MM. Le Tellier. Le père ... répondit ... mon père était un fermier ... Fagon qui l'observait jusqu'à n'en rien perdre, se tourna en dessous à Bloin, et faisant effort pour le regarder : Monsieur, lui dit-il en lui montrant le jésuite, quel sacré ... [sic] ! et haussant les épaules se remit sur son bâton. Il se trouva qu'il ne s'était pas trompé dans un jugement si étrange d'un confesseur. Celui-ci avait toutes les mines, pour ne pas dire les singeries hypocrites d'un homme qui redoutait cette place et qui ne s'y laissa forcer que par obéissance à sa Compagnie».

Vu l'importance reconnue de sa nouvelle fonction, Le Tellier reçut beaucoup de visites de civilité, entre autres des supérieurs des ordres religieux. Le confesseur ne manqua pas de leur rendre la politesse. Mais, chose remarquable, il oublia le général des Oratoriens, Pierre-François de la Tour, qui en ressentit bien longtemps du dépit⁸³).

Saint-Simon raconte avec sa verve ordinaire la visite qu'il reçut du nouveau confesseur :

«Je fus fort surpris que quinze jours ou trois semaines après qu'il fut dans ce ministère, car c'en était un très-réel, fort séparé des autres, le P. Sanadon me vint dire qu'il voulait m'être présenté, ce furent ses termes et ceux du P. Tellier lorsqu'il me l'amena le lendemain. Je ne l'avais jamais vu, et je n'avais été, ni (n'avais) envoyé lui faire compliment ; il m'en accabla, et conclut par me demander la permission de me venir voir quelquefois, et la grâce de vouloir bien le recevoir avec bonté. En deux mots, c'était qu'il voulait lier avec moi ; et moi qui m'en défiais, et qui n'en avais que faire par la situation de ma famille où personne n'était dans l'Eglise, j'eus beau m'écarter poliment, je fus violé. Il redoubla ses visites, me parla d'affaires, me consulta, et pour le dire, me désola par le danger de le rebuter d'une manière grossière, et celui d'entrer en affaires avec lui. Cette liaison forcée, à laquelle je ne répondis que passivement, dura jusqu'à la mort du roi ; elle m'apprit bien des choses qui se trouveront chacune en leur temps.

Il fallait qu'il se fût informé de moi au P. Sanadon [confesseur du duc], qui apparemment lui apprit mes intimes liaisons avec les ducs de Chevreuse et de Beauvilliers, peut-être celle que j'avais avec Mgr le duc de Bourgogne qui était alors profondément cachée, et avec M.

⁸³) TANS, 380.

le duc d'Orléans. Il était vrai que dès lors je pointais fort ; mais c'était sous cloche, et quoique j'enfusse depuis longtemps en beaucoup de choses importantes, le gros du monde ne s'en apercevait pas encore parfaitement»⁸⁴).

De son côté, entouré de jésuites, en correspondance avec le P. Lallement, qui était le bras droit du nouveau confesseur, Fénelon écrivit le 18 novembre 1709 au duc de Chevreuse, son ami et agent à la cour : «Ayez soin ... je vous conjure de cultiver l'homme dont nous avons tant parlé et que je ne connais que par lettres»⁸⁵). A l'égal du duc, Fénelon n'était pas sans appréhensions : «Le confesseur paraît avoir tout ce qu'il faut, si la cour ne le change pas»⁸⁶). Non, la Cour ne changea pas le nouveau confesseur. Il changera plutôt la Cour, et surtout Mme de Maintenon. Saint-Simon explique sa méthode : «Ce P. Tellier, ... de son goût et de son habitude farouche, ne voulut voir que ce qu'il lui fut impossible d'éviter. A son goût se joignit aussi la politique, pour se montrer au roi plus isolé, en effet pour être plus indépendant et se dérober mieux aux égards et aux sollicitations»⁸⁷).

De son côté, Noailles, cardinal, archevêque de Paris, assez réaliste pour ne pas s'attendre à voir un dominicain ou un oratorien succéder au jésuite La Chaize, ne fut pas heureux devant le choix du P. Le Tellier, qu'il ne connaissait que trop. Trois ans plus tard, il écrirait au roi : «J'avoue, Sire ... que je fus sensiblement affligé quand je sus que Votre Majesté avait choisi le P. Tellier pour son confesseur et que je craignis beaucoup que Dieu ne bénirait pas son ministère, mais je crus devoir renfermer en moi-même mes justes craintes ...»⁸⁸).

Confesseur, Le Tellier put rester à la maison professe ; il eut seulement à passer des appartements du provincial à ceux du confesseur. Il eut aussi ses chambres à la maison de campagne de Mont-Louis, où, en 1709, les jeunes jésuites jouèrent devant lui la «comédie en musique, *Les Moines*»⁸⁹).

⁸⁴) SAINT-SIMON, IV, 291. D'après Legendre (p. 302) il se fit succéder par le P. Clavier, un homme très modeste, afin de continuer à régenter la province.

⁸⁵) FÉNELON, VII, 292. Fénelon poursuit : «lequel vous a fait examiner une grande affaire. Vous pourrez lui donner de bons avis. Je vous enverrai au plus tôt la lettre que vous pouvez lui communiquer ...» ; HILLENAAR, 257.

⁸⁶) FÉNELON, VII, 288 ; CRÉTINEAU-JOLY, IV, 481.

⁸⁷) SAINT-SIMON, IV, 291.

⁸⁸) LE ROY, 317.

⁸⁹) Cette comédie, jouée «en leur maison de récréations de Mont-Louis ... devant le R.P. L(e Tellier) C(onfesseur)», fut imprimée à Bergen-op-Zoom en 1709 ; cf. SOMMERVOGEL, IV, 1384-1385.

Il eut également sa chambre à Versailles et sans doute aussi dans les autres résidences royales.

«Le choix de Michel Le Tellier (écrit Hillenaar, p. 254) signifia une grande victoire pour l'aile des théologiens ultramontains et antijansénistes dans la Compagnie. Leur politique d'intolérance, voire d'inquisition allait marquer les six dernières années du règne de Louis XIV»

Pour nous, nous ne nous arrêterons pas aux désaccords qui divisaient les jésuites de Paris entre eux, ou qui séparaient ceux-ci d'avec ceux de Rome. Plus loin, nous dirons un mot de ces mésententes pour ce qui concerne le P. Le Tellier. Occupons-nous maintenant du confesseur en action.

Le Confesseur en action

Le confesseur avait normalement son audience hebdomadaire le vendredi. Dangeau répète à l'infini que tel vendredi de tel mois et de telle année, le roi travailla le matin ou l'après-midi avec le confesseur, à Versailles, à Marly, à Fontainebleau. Quelquefois il ajoutera même qu'ils travaillèrent de telle heure à telle heure. Souvent, après ces réunions, le roi allait à la chasse.

Le roi et le confesseur, de quel travail s'occupaient-ils? Certainement pas d'une confession hebdomadaire: Sa Majesté entra plus volontiers et plus souvent au lit qu'au confessionnal; ni d'une direction spirituelle: il la recevait de Madame de Maintenon. L'importance incalculable du confessorat venait de ce que ce simple religieux représentait tout un ministère du culte. Il était l'unique dispensateur des grâces, le maître de la feuille des bénéfices.

Il nommait à presque tous les bénéfices ecclésiastiques: chapellenies, canonicats, évêchés, prieurés et abbayes d'hommes et de femmes. Surtout il tenait les évêques ambitieux en haleine, pouvant les déplacer des «finisterres» à des villes plus importantes voire proches de la cour, d'un évêché pauvre à un mieux doté, d'un siège suffragant à un métropolitain.

Dès lors, on comprend que le confesseur qui, seul, sans l'intervention d'aucun haut représentant du clergé séculier, dispensait camails, croix pectorales et mitres (même aux abbés et abbesses) et palliums, fut entouré d'une affluence de quémandeurs-flatteurs, que durent recevoir les confrères qui l'assistaient et qu'on triait d'après leurs bonnes dispositions et leurs promesses⁹⁰). De la sorte, le confesseur exerçait une surveillance et une influence efficaces sur tout le clergé.

⁹⁰) D'après Margon, le P. Doucin, qui ne réussit pas à placer un abbé, s'expliqua: «S'il n'y avait eu que le P. Lallement qui eût mal parlé, j'aurais pu réussir. Mais il a suscité

Pour l'année 1710, Saint-Simon, consacre quelques pages éclairantes à la tactique suivie par Le Tellier dans la provision des évêchés.

«Il s'était amassé beaucoup de bénéfices à donner. Le P. Tellier, qui faisait tout sous terre, et qui n'imitait en rien le P. de la Chaise, bannit les temps accoutumés de les remplir autant qu'il put, qui étaient les jours de communion du roi, pour mettre les demandeurs en désarroi, éviter de trouver le roi prévenu en faveur de quelqu'un pour qui on aurait parlé à temps, et se rendre plus libre et plus maître des distributions. Il exclut autant qu'il lui fut possible tout homme connu et de nom, et ne voulut que des va-nu-pieds et des valets à tout faire, gens obscurs, à mille lieues d'obtenir ce qu'on leur donnait, et qui se dévouaient sans réserve aux volontés du confesseur, à l'aveugle, et sans même les savoir, et gens au reste à n'oser brancher après. Il avait dès lors ses vues, qu'il commençait à préparer, et pour cela choisit ses gens le mieux qu'il put.

On sut donc à la mi-juillet plusieurs évêchés et grand nombre d'abbayes donnés, le tout ensemble de deux cent quarante mille livres; mais on ne le sut que peu à peu, dans le dessein de faire faire les nominations à son gré, qu'il sentait bien qui ne le seraient pas à celui du public ni de personne. Il craignit la rumeur qu'exciteraient les listes, comme on les donnait auparavant; il les supprima, tant pour cette raison que pour n'être pas forcé, par la publicité de la liste et le remerciement au roi, de donner aux nommés ce qui leur était destiné s'il n'y trouvait pas son compte, et en ce cas faire naître quelque scrupule au roi qui changeât la destination. Tellement que ce n'était jamais qu'en rassemblant les remerciements qu'on voyait faire, ou quelquefois rarement par les intéressés, à qui le P. Tellier l'avait dit, qu'on ramassait la distribution, qui était annoncée verbalement ou par écrit aux nommés, quand il plaisait au révérend père de le leur dire ou écrire, qui gardait quelquefois telle nomination in petto un mois et six semaines, manège profond que l'impatience de la Cour ne put jamais goûter»⁹¹).

Saint-Simon (V. 340-341) et Le Roy (p. 514) donnent des exemples. En voici quelques-uns: l'archevêque d'Arles (1698-1710), François de Mailly, qui à l'Assemblée de 1700 s'était ouvertement et bruyamment opposé au président, le cardinal de Noailles, eut l'archevêché de Reims (1710-1721); Jean le Normand, official de Paris, que Noailles avait écarté pour méconduite⁹²), eut Evreux (1710-1727) et confia aussitôt son séminaire aux jésuites. Henri-Augustin Le Pileur, «le plus valet de la

contre vous plus de deux cents personnes. Un lion abat un taureau, mais un lion ne résiste pas à trois ou quatre essaims d'abeilles»; RÉCALDE, 257-258.

⁹¹) SAINT-SIMON, V, 338.

⁹²) Le Roy, p. 340, le nomme «un cuistre de la lie du peuple».

troupe qui saluait le père confesseur chef de l'église gallicane⁹³), reçut Saintes (1711-1715); semblable à lui, Christophe-Louis Turpin de Crisse put porter la mitre à Rennes (1712-1724).

Delattre (IV, 702) nous donne un autre exemple: «A l'heure où les querelles du jansénisme renaissaient, ce fut un ardent ami de la Compagnie, Mgr Olivier de Lubièrre du Bouchet, que le P. Le Tellier ... proposa à Louis XIV [pour Saint-Gaudens]. La cérémonie de son sacre eut lieu dans la chapelle du noviciat des jésuites de la capitale au début du mois d'avril 1711. Aussitôt sa prise de possession du siège épiscopal, Mgr de Lubièrre se préoccupa de l'achèvement du séminaire ...», qu'il confia aux jésuites.

Les nominations proposées avec partialité par les confesseurs produisent leur effet: en 1713, au moment de la bulle *Unigenitus*, le P. Daubenton, assistant à Rome, peut se vanter: «Je puis dire ici que Richelieu n'enchaîna pas si bien les ennemis de la France, que nous lions aujourd'hui son clergé»⁹⁴).

Que ce privilège de nommer les évêques, confié à un simple religieux, ait offusqué la haute hiérarchie, ce n'est pas étonnant. Aussi certains prélats d'extraction aristocratique et gallicans étaient-ils peu satisfaits des nominations proposées par le nouveau confesseur. Un certain évêque écrivit au cardinal de Noailles: «... Parmi ceux que le confesseur présente [aux évêchés] on ne trouvera jamais des personnes d'une naissance et d'un mérite distingué; en général, trois choses sont essentielles pour lui plaire: peu d'espoir, peu de naissance, peu d'habileté. Tout homme qui peut se soutenir par lui-même aura toujours je ne sais quelles dispositions au jansénisme contre lesquelles le prudent confesseur ne manquera jamais de se précautionner»⁹⁵). En 1712, Noailles lui-même, énervé par les pratiques du confesseur et de ses collaborateurs, écrira au roi:

«Il ne m'est pas permis, Sire, de craindre le crédit redoutable du P. Le Tellier. Il ne doit pas m'empêcher d'avertir Votre Majesté du mauvais usage que les jésuites font de leur crédit. Oui, Sire, ils en abusent manifestement. Il faut se livrer absolument à eux pour être à l'abri de leurs mauvais offices, et l'on peut dire sans exagération qu'il y a chez eux une boutique ouverte de simonie»⁹⁶).

⁹³) Ibid., 515.

⁹⁴) Voir notre étude sur le P. Daubenton. En 1710, les jésuites, alors au nombre de 19.998 religieux, dirigeaient dans le monde catholique 157 séminaires épiscopaux; *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Louvain, 1950, 274.

⁹⁵) BLIARD, 366.

⁹⁶) LE ROY, 324.

Il n'y avait pas seulement la manière dont le confesseur procédait dans les nominations; il y avait surtout le fait qu'un simple régulier, sans attache au clergé séculier, fut «le canal unique des grâces ecclésiastiques et le suprême arbitre de la religion en France»⁹⁷).

«Le vertueux» Pierre de Langle, évêque de Boulogne, écrira en 1711, à Gaston de Noailles, frère du cardinal: «Tant que les princes et les puissances se laisseront obséder par une nation impérieuse, telle que sont les hommes qui gouvernent leurs consciences, il n'y a guère de justice à attendre de leur côté. Il faut avouer que l'état épiscopal est dans un étrange avilissement. La nomination aux évêchés et aux dignités ecclésiastiques se fait maintenant par le seul canal d'un homme outré et sans mesure»⁹⁸).

Tandis que Noailles résiste au confesseur, Fénelon, le courtisan exilé à Cambrai, se fait flatteur en vue de se réhabiliter et, qui sait, d'obtenir son retour à la Cour. Dès le début, il avait chargé, nous l'avons vu, son ami le Duc de Chevreuse, de «cultiver» le nouveau confesseur. Bientôt, par l'entremise du P. Lallemand, il devient un correspondant indirect et même direct du P. Le Tellier⁹⁹) et collabore avec lui contre le jansénisme¹⁰⁰). Il écrira en février 1710 au duc de Chevreuse: «Je voudrais que le P. Le Tellier vous fit connaître les Pères Germon et Lallemand, gens de mérite qui ont sa confiance, parce que vous pourriez prier l'un ou l'autre de vous aller voir à Paris sans que cela parût, lorsque le secret ou votre commodité ne vous permettent pas d'aller chez le P. Le Tellier»¹⁰¹).

Fénelon sert surtout le confesseur en attaquant publiquement le jansénisme par ses écrits et en le dénonçant à Rome, par l'entremise du P. Daubenton, assistant général¹⁰²).

Le Tellier et la disparition de Port-Royal (1708-1711).

Il est vrai, lorsqu'en février 1709 Le Tellier devint confesseur du roi, la suppression de Port-Royal était depuis longtemps chose décidée et pratiquement irrévocable. Mais cela veut-il dire qu'avant ou après, le confesseur n'eut rien à voir avec ces projets? Comme antijanséniste, Le

⁹⁷) Citation de Saint-Simon dans QUESNEL, *Correspondance*, II, 302.

⁹⁸) LE ROY, 361-362.

⁹⁹) On rencontre dans la correspondance de Fénelon maintes lettres de l'archevêque au confesseur, et vice-versa; il y en a 17 de ce dernier.

¹⁰⁰) HILLENAAR, 254-270.

¹⁰¹) FÉNELON, VII, 292; HILLENAAR, 257.

¹⁰²) Voir mon étude sur Daubenton; cf. *infra*.

Tellier devait haïr Port-Royal pour sa doctrine — pour lui hérétique — et pour son influence. Il le devait encore davantage parce que sa Compagnie avait eu à se battre avec les écrivains de Port-Royal et bien des fois à céder devant eux. Personnellement il avait eu à souffrir d'Antoine Arnauld et de sa *Morale pratique des jésuites*. Il avait attaqué le *Nouveau Testament de Mons*, qui fut un des grands succès de Port-Royal. Pascal, avec ses *Provinciales* et ses *Pensées*, était lié à Port-Royal. Celui-ci n'était-il pas le «nid d'erreur» dont parlait la bulle définitive de suppression¹⁰³)? Cette bulle, on peut se le demander, n'était-elle pas, jusqu'à un certain point, due au P. Le Tellier, qui, à ce moment, se trouvait comme reviseur des livres à Rome, et y avait des contacts directs et indirects (via le P. Daubenton) avec la curie romaine.

Pour ce qui regarde l'exécution de la bulle, en 1709, alors qu'il était déjà confesseur, fut-il entièrement inactif comme certains auteurs semblent le croire¹⁰⁴)? Malgré ses obligations, Noailles, le commissaire pontifical, ne se hâta pas d'exécuter la bulle. Louis XIV dut le presser¹⁰⁵)! Qui pressait Louis XIV? Lisons Saint-Simon:

«Le cardinal [de Noailles], qui prévint l'orage, mais non le destructif qui ne se pouvait imaginer, pressa ces filles [de Port-Royal] ... toujours inutilement. Le roi le pressait vivement, poussé par son confesseur, tant qu'enfin le cardinal lâcha pied, procéda et leur ôta les sacrements. Alors le P. Le Tellier les noircit auprès du roi de toutes les anciennes couleurs qu'il renouvela, les fit passer dans son esprit pour des révoltées ... et lui persuada qu'il ne serait jamais en repos ... tant que ce monastère, fameux par ses rébellions contre les deux puissances, subsisterait; enfin que sa conscience était pour le moins aussi engagée que son autorité à une destruction si nécessaire, et qui n'avait tardé que trop d'années. Le bon père piqua et tourna si bien le roi que les fers furent mis au feu pour la destruction»¹⁰⁶). En effet, «il fut donc rendu un arrêt du Conseil, en vertu duquel la nuit

¹⁰³) Cette bulle antidatée du 27 mars 1708, ordonne: «Ut nidus in quo error prava suscepit incrementa, penitus evellatur et eradicetur», J. BESOIGNE, *Histoire générale de Port-Royal*, IX, 324.

¹⁰⁴) Voir par exemple CRÉTINEAU-JOLY, IV, 476-477.

¹⁰⁵) «Un jour, à Versailles, le roi accueillit le cardinal par ces mots très secs: si l'Evêque de Chartres [le confesseur de Mme de Maintenon] avait eu cette affaire en mains, en quinze jours elle aurait été finie, et il y a six mois que vous nous tenez là»; LE ROY, 252-253.

¹⁰⁶) SAINT-SIMON, V, 74-75; DUCLOS, *Mémoires*, I, 11, écrit: «Tellier revint à la charge et persuada son pénitent qu'il n'y a rien de si dangereux que ces vertus extérieures qui couvrent le poison de l'hérésie». C'est là un raisonnement fort commun parmi les antijansénistes. Voir mon étude sur Noailles.

du 28 au 29 octobre l'abbaye ... se trouva secrètement investie ... et vers le milieu de la matinée du 29, d'Argenson [Lieutenant de police] arriva»¹⁰⁷).

Il n'arrivait pas seul. C'était une pratique assez commune parmi les antijansénistes, de prendre des mesures afin de justifier au moins après coup leurs entreprises peu justifiables par la découverte de documents compromettants susceptibles d'avoir une valeur rétroactive. L'emprisonnement de Quesnel avait été sivi de la saisie de ses papiers, qui allaient si bien excuser l'action de l'archevêque de Malines. Ainsi, pendant que d'Argenson se démenait à Port-Royal pour faire monter les religieuses aux charrettes, et pour faire mettre les scellés dans le bâtiment, parut sur les lieux un certain abbé Madot, frère de l'évêque François Madot¹⁰⁸); il se prétendait autorisé par le chancelier Voysin, mais en fait, paraît-il, était envoyé par les Pères Le Tellier et Doucin. Sous le nez de d'Argenson, et malgré lui, cet homme armé de 600 clefs, réclamant l'aide des archers, ouvrant, brisant, cassant portes et serrures, poursuivait avec des indiscretions révoltantes, jusque dans tous les recoins, même dans les lits à peine refroidis des sœurs, jusqu'aux moindres chiffons, tout ce qui pouvait contenir des secrets présumés accablants. Après une première perquisition peu fructueuse, il revint pour une seconde plus minutieuse, mais en réalité aussi décevante que la première^{109a}).

Vers la bulle Unigenitus: l'affaire Bochart

S'étant persuadé que les *Réflexions* de Quesnel fourmillaient d'hérésies, Le Tellier, on peut le croire, n'a pas cessé de pousser à leur condamnation à Rome. Tant durant sa première présence en cette capitale, que durant la seconde, il se sera déjà démené à cette fin, seul ou accompagné du P. Daubenton, ou du P. de la Fontaine, ou du cousin du pape Clement XI, le P. Horace Olivieri, secrétaire général des jésuites, il aura offert au pape ses écrits, surtout son *Quesnel hérétique*^{109b}). Mais puisque, depuis longtemps, le Saint-Siège combattait le jansénisme avant

¹⁰⁷) SAINT-SIMON, V, 75-76.

¹⁰⁸) Il fut évêque d'abord de Belley (1705-1712), ensuite de Châlon-sur-Saône (1712-1753); «prêtre de Saint-Sulpice, petit cerveau brûlé, répandant de toutes parts son fanatisme»; QUESNEL, *Correspondance*, II, 275.

^{109a}) BESOIGNE, *Histoire*, III, 536-539; [Pierre GUILBERT], *Mémoires historiques ... sur ... Port-Royal*, [Utrecht], VI, 113-117, 123, 126, 127-138.

^{109b}) D'après le P. Timothée (*Mémoires*, 22) «le pape lut avec attention les deux brochures», *Quesnel sédicioux* et *Quesnel hérétique*.

tout pour couler le gallicanisme, Rome exigeait le recours collectif des évêques, démarche qui en soi contenait une reconnaissance de l'infailibilité personnelle du pape. Déjà en 1649, durant la préparation de la bulle *Cum occasione* (1653), condamnant les cinq propositions, Albizzi, ce grand chef de l'antijansénisme, avait donné la directive: «Episcopi plures simul iuncti cum vestro nuncio huc querelas suas scribant ad pontificem et remedium postulent, et tunc excitabitur pontifex ad aliquid novi statuendum»¹¹⁰). En 1652, le jésuite français Louis Dinet avait employé toute l'année à courtiser les évêques pour recueillir leurs signatures. Au fur et à mesure il put en envoyer 86¹¹¹).

Fabroni, au début du XVIII^e siècle, eut les mêmes exigences qu'autrefois Albizzi. De sa part, Clément XI eut aussi celles d'Innocent X. Lorsqu'au début de 1703, le capucin français Timothée de la Flèche lui révéla les grosses erreurs jansénistes contenues dans les *Réflexions*, le pape, écrit le bon religieux, fut « surpris qu'on ait tant tardé à denoncer ce livre et que MM. les évêques de France qui ne peuvent l'ignorer, aient paru insensibles à la plaie mortelle qu'il fait à l'Eglise et qu'il doit faire à leur troupeau ». Ne pouvant répondre, Timothée dut se renseigner à Paris. Bientôt il apprit « les raisons qu'avaient eues les évêques pour ne pas se déclarer avec éclat contre le livre pernicieux. On croyait devoir ménager le cardinal de Noailles qui l'avait approuvé ... On voulait engager le cardinal à révoquer son approbation et à frayer la route aux autres évêques en se déclarant le premier; au lieu qu'en le flétrissant par contre-coup, on risquait de le voir par dépit à la tête des réfractaires »¹¹²). Cette explication contenait en vérité tout un programme valable pour Paris et pour Rome: évincer le cardinal par les *Réflexions*.

Il y eut aussitôt une première réponse à l'appel. Dans un Mandement du 15 octobre 1703, Ignace Foresta de Colongue, évêque d'Apt dans le Midi, condamnait sévèrement, malgré Noailles, les *Réflexions*, frayant ainsi la route à ses confrères. Ce coup d'audace fut très remarqué. Dix ans plus tard, lors de la parution de la bulle *Unigenitus*, le P. Daubenton en fera une mention élogieuse dans sa lettre triomphale du 9 septembre 1713: «Quelle joie pour vous [le P. Croiset] et pour le prélat

¹¹⁰) CEYSENS, *La première bulle*, I, 646.

¹¹¹) RAPIN, *Mémoires*, I, 366: «Le P. Dinet ... avait employé près d'une année en sollicitations par lui et par ses amis auprès des évêques»; L. CEYSENS, *La dénonciation des cinq propositions de Jansénius*, dans *Miscellanea Card. Giuseppe Siri a cura di Raffaele Belvederi*, Genova, 1973, 145-184.

¹¹²) THIMOTHÉE, *Mémoires*, 22.

de votre voisinage [Apt]. Je le dois féliciter ici de l'heureux succès que nous avons donné à son entreprise. Le petit diocèse où son grand zèle a éclaté, devient en cette occasion le premier du royaume»¹¹³).

Déjà vers la même époque, les évêques de Luçon et de La Rochelle, liés aux jésuites et conduits par eux¹¹⁴), furent sollicités à suivre le bel exemple de leur confrère d'Apt, mais ils hésitèrent encore. Il fallait attendre le moment, où devenu confesseur, Le Tellier disposait de la feuille aux bénéfices et pouvait efficacement influencer les évêques.

Fénelon, l'archevêque de Cambrai, lui tomba dans les mains comme un fruit mur. Bientôt il conquiert le futur cardinal de Bissy, qui évêque de Toul, avait recommandé les *Réflexions* à l'égal de Noailles, mais qui devenu le successeur de Bossuet à Meaux, se mit à nourrir des ambitions¹¹⁵).

Finalement — sans parler d'autres succès — en été 1711 les évêques de Luçon et de La Rochelle publièrent un Mandement commun, où s'inspirant du *Quesnel hérétique* du P. Le Tellier, ils (ou les vrais auteurs) faisaient passer Noailles pour «un fauteur d'hérésie et le chef déclaré des hérétiques»¹¹⁶). Intentionnellement, pour contrarier le cardinal, le Mandement fut répandu et affiché à profusion à Paris, surtout autour de la cathédrale et de l'archevêché. Lorsque, le 28 avril 1711, excédé, l'archevêque condamna ce Mandement et ensuite retira la juridiction à plusieurs jésuites de Paris (même partiellement au P. Confesseur¹¹⁷), il fatigua la patience du roi et perdit entièrement la confiance de Mme de Maintenon. Le Tellier profita de cette circonstance pour déférer la cause

¹¹³) Voir notre étude sur le P. Daubenton.

¹¹⁴) Voir notre étude sur Noailles.

¹¹⁵) Sur Bissy, voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, IX 14-16.

¹¹⁶) Citation de l'Abbé d'Etemare, dans LE ROY, 342. Bientôt, c'est connu, il y eut un autre Mandement de l'évêque de Gap, Berger de Malissoles (LE ROY, 341-342). La *Relation de ce qui s'est passé dans le différend entre ... les évêques de Luçon et de Gap et ... Noailles*, p. 17-18, apprend qu'on avait «extorqué plus de douze Mandements qui devaient paraître de semaine en semaine. Des évêques nouvellement sacrés avouaient de bonne foi que les jésuites — qui avaient sollicité et composé ces Mandements — avaient mis tout en usage pour les engager à en publier de semblables et on s'attendait de voir bientôt Paris inondé de ces instructions mendiées».

¹¹⁷) Voir mon étude sur Noailles. Celui-ci se défendit devant Louis XIV et Mme de Maintenon. Il écrivit e.a. au roi : «Y puis-je [aux désordres causés par le confesseur] contribuer en donnant mes pouvoirs à un homme, qui en fait si mauvais usage»? Cf. LE ROY, 364. C'est à contre-cœur que l'archevêque, sur l'ordre du roi, rend la juridiction au confesseur : «Je crains même d'en trop faire [en conscience] pour marquer mon respect et ma soumission pour elle [Sa Majesté]. Je donne de nouveaux pouvoirs au P. Tellier, quoique ce soit celui qui mérite le mieux de n'en plus avoir»; *ibid.*, 365. Cf. SAINT-SIMON, VI, 184 et 414.

au roi, au dauphin et finalement au pape. Les deux évêques, en effet, écrivirent (en avril 1711) une lettre au roi¹¹⁸⁾ qui plut surtout au P. Le Tellier. Celui-ci leur répondit le 9 avril :

« ... Rien n'est mieux entendu que cette lettre ; rien ne pouvait venir plus à propos dans les conjonctures présentes, pour être bien reçu du roi. Je ne doute point que cette lettre ne soit extrêmement approuvée de toutes les personnes bien intentionnées, surtout de nos Seigneurs les Prélats à qui elle fait voir en même temps et ce qu'ils doivent à leur caractère et ce qu'ils peuvent entreprendre sans craindre d'être blâmés ... »¹¹⁹⁾.

Il n'est pas étonnant que cette lettre si utile aux autres évêques ait été publiée même « sans aucune part des deux évêques »¹²⁰⁾. En recevant ce document imprimé, les prélats apprirent ce qu'ils avaient à faire pour plaire au confesseur, dispensateur de toutes les grâces. Désormais, sous la conduite du P. Le Tellier, la campagne pour l'obtention de la bulle était bien mise en branle, quoique secrètement encore, cela va de soi. Mais tout à coup elle se manifesta au grand jour d'une façon spectaculaire : ce fut l'affaire Bochart.

Cet abbé, Antoine Bochart¹²¹⁾ se trouvait encore en bas de l'échelle : trésorier au chapitre de la Sainte-Chapelle de Vincennes, il était neveu de François Bochart de Sarron, évêque de Clermont-Ferrand (1692-1715). En été 1711, le neveu écrivit à cet oncle :

« J'ai eu d'assez longues conférences avec le R.P. [Confesseur] touchant l'affaire des deux évêques et de son Eminence. Voici, mon très honoré seigneur et oncle, où les choses en sont. M. le Dauphin, M. l'archevêque de Bordeaux, M. l'évêque de Meaux, MM. Voysin, de Beauvilliers et Desmarets travaillent, par ordre du roi, à examiner le fonds de l'affaire. Et, quand ils auront trouvé les biais nécessaires pour finir cette contestation, ils en feront rapport à Sa Majesté. Pour les procédés personnels, on est dans la résolution de donner quelque satisfaction à Son Eminence ; mais, sur le fond, ces deux évêques gagneront leur procès. Le livre du P. Quesnel sera proscrit, et l'on fera justice aux évêques que le Mandement attaque. J'ai vu, entre les mains du P. Tellier, plus de trente lettres des meilleures têtes du clergé qui demandent justice au roi du procédé de Son Eminence.

¹¹⁸⁾ Cette première lettre (FÉNELON, VII, 694-694) fut suivie d'une seconde (VII, 704-705).

¹¹⁹⁾ FÉNELON, VII, 696.

¹²⁰⁾ Ibid., VII, 705.

¹²¹⁾ Voir MORERI, I, 914 ; son neveu Jean-Jacques, son devancier comme trésorier, semble avoir été jésuite ; SOMMERVOGEL, I, 1662 ; DELATTRE, V, 21.

Le P. Tellier m'a dit qu'avant huit jours il en aurait encore autant. Le secret est promis à tous ceux qui écriront, et jamais Son Eminence, ni le public n'en auront aucune connaissance. J'ai l'honneur de vous envoyer la lettre au roi que le P. Tellier vous prie de signer. Il en garde une copie pour l'envoyer sans signature à plusieurs prélats qui lui demandent un modèle. Il faut, s'il vous plaît, que vous y mettiez une enveloppe et un cachet volant. J'ai ordre du P. Tellier de la lui envoyer à Fontainebleau en cet état; il part aujourd'hui pour s'y rendre, et le roi va coucher à Petit-Bourg, chez M. d'Antin ...

Le P. Tellier n'a point vu le mandement que vous devez signer avec l'évêque de Saint-Flour. Il trouve votre précaution sage de souhaiter qu'il soit vu avant que de paraître. Vous pouvez me l'adresser si vous le souhaitez; je le donnerai à de bons réviseurs qui l'éplucheront exactement. J'ai l'honneur d'être, mon très honoré seigneur et oncle, votre très humble et très obéissant serviteur.

L'abbé Bochart, à Vincennes, le 15 juillet 1711.

Dans l'impatience où est le P. Tellier de votre lettre, vous ne sauriez l'envoyer trop tôt¹²²).

Vu les tendances anti-telliériennes actives parmi les jésuites de Paris et d'ailleurs, il n'est pas étonnant que cette lettre compromettante put tomber dans les mains du cardinal de Noailles. Publiée et répandue, elle fit un scandale immense, qui cependant — c'est incroyable — sembla ne troubler nullement le confesseur¹²³). Il y eut une rétractation de la part de l'abbé Bochart, qui devint la «seconde Bocharde». Une clameur générale salua l'abbé cabaliste, déclarant avec impudence qu'il avait tout

¹²²) LE ROY, 355-366.

¹²³) Le 10 août 1711, le P. Lallement écrit à Fénelon: «M. Bourdon [Le Tellier] paraît toujours tranquille sur le jugement de son procès [devant le Dauphin] avec M. Pochart [Noailles]. Bien de ses amis en appréhendent cependant toujours l'issue»; FÉNELON, VIII, 16. Ce calme, même apparent, est d'autant plus invraisemblable qu'il y eut à l'occasion des «Bochardes» des attaques directes contre le confesseur; cf. infra. Yves-Marie André, jésuite, disciple de Descartes et de Malebranche, écrit dans sa *Vie du R. P. Malebranche*, Paris, 1786: «... Il n'arrive guère qu'on se fasse craindre des hommes sans les craindre beaucoup soi-même. C'est l'état où il [Malebranche] le [Le Tellier] trouva. Car surtout depuis que la fameuse lettre de l'abbé Brochart eut éventé la plupart de ses mines, il était dans de cruelles appréhensions. Il avait pour lui le roi, mais il avait contre lui tout le public, ennemi toujours formidable aux rois mêmes. Craignant donc d'ajouter de nouveaux ennemis à ceux qu'il avait déjà faits à la Société ...»; A. ROBINET, *Malebranche*, XIX, 846, où je lis encore: «Le P. Le Tellier était dans sa Compagnie presque aussi redouté qu'à la cour», et à la p. 845: «... La terreur des jésuites qui, disait-on, avaient partout alors des rapporteurs en titre d'office, était si répandue ... En effet, les premières personnes du royaume craignaient, en ce temps-là, l'exorbitant pouvoir du P. Le Tellier ... qui faisait faire tout ce qu'il voulait à son auguste pénitent».

fait par pur zèle, de son propre mouvement, et que le P. Tellier n'avait ni inspiré ni même connu sa résolution ¹²⁴). Sans preuves acceptables, on a voulu nier l'authenticité de ce «document assassin» ¹²⁵). Dans les circonstances données, cette lettre s'imposait.

Avec trente lettres en main et trente en vue, Le Tellier possédait déjà les trois quarts du nombre que le P. Dinet avait pu offrir au pape en 1652. Les circonstances l'aiderent à augmenter son effectif. En premier lieu, il y avait ces deux lettres de l'abbé Bochart : exécrées, publiées, chantées, commentées par les journaux, répandues partout, elles apprirent aux évêques intéressés ce qu'ils avaient à faire pour voir leurs désirs se réaliser.

Ensuite, on profita de ce Mémoire très suspect qu'en mourant le Dauphin aurait laissé dans «sa cassette»; c'était un document très dogmatique de tendance moliniste. Imprimé, ce Mémoire fut envoyé à tous les évêques «avec ordre de mander en Cour l'impression qu'il avait faite sur eux» ¹²⁶). C'était déclencher une avalanche de lettres utilisables à Rome.

Enfin, le pape même y contribua. Aux évêques de Luçon et de La Rochelle, qui lui avaient envoyé leur Mandement et leurs plaintes, il répondit les 4 juillet et 6 août 1711 par une invitation aux autres évêques, à recourir également à Rome ¹²⁷). Publiés et répandus par les services du P. Le Tellier, ces brefs contribuèrent au même but. Saint-Simon qui, en travaillant avec le dauphin, eut l'occasion de parcourir ces lettres, écrit (VI, 209-210):

«Le roi fut accablé de lettres d'évêques hypocritement tremblants pour la foi, et qui, dans le péril extrême où ils trouvaient que le cardinal de Noailles la mettait, se sentaient forcés par leur conscience, et pour la conservation du précieux dépôt qui leur était confié, et dont le père de famille leur redemanderait un rigoureux compte, de se jeter aux pieds du fils aîné de l'Eglise, du destructeur de l'hérésie,

¹²⁴) LE ROY, 360.

¹²⁵) C'est une expression du P. Joseph Brucker, dans *Etudes*, 88 (1901) 619. En passant, je cite SAINT-SIMON (VI, 211): «Le dauphin me dit qu'il fallait avoir chassé le P. Tellier»!

¹²⁶) LE ROY, 410; LEDIEU, IV, 270 et 391.

¹²⁷) La traduction du premier bref, dans FÉNELON, VIII, 10-11, n'est pas claire. Le commentaire du P. Lallement (*ibid.*, VIII, 17) ne semble pas fidèle. Le pape ne désire pas que les évêques condamnent — c'est une prétention gallicane —, mais bien qu'ils demandent une condamnation à Rome. Le second bref adresse des éloges aux évêques: «... praecipue vero venerabilibus fratribus episcopis, ad supremum beati Petri cathedrae ... iudicium confugientibus ...»; VIII, 115.

du Constantin, du Théodose de nos jours, pour lui demander la protection qu'il n'avait jamais refusée à la bonne et saine doctrine. Ce pathétique, tourné en diverses façons, fut soutenu de la frayeur mensongère dont étaient saisis de pauvres évêques inconnus, qui se trouvaient avoir à combattre l'archevêque de la capitale, orné de la pourpre romaine, puissant en famille, en amis, en faveur, en crédit. Le fracas fut grand; et le roi, à qui ces lettres étaient à tous moments présentées à pleines mains par le P. Tellier, et par lui bien commentées, entra dans un effroi comme si la religion eût été perdue. Mme de Maintenon reçut aussi quelques lettres semblables, que l'évêque de Meaux lui faisait d'autant mieux valoir qu'il était dans la bouteille».

Vers cette époque, Timothée nota dans ses *Mémoires* (p. 52): «Instruit comme j'étais ... des désirs de presque tous les évêques de France, j'insistai encore davantage» pour l'obtention de la bulle.

Combien volontiers le pape recevait ces lettres épiscopales, il allait le dire dans la bulle *Unigenitus*, laquelle il donna, écrit-il: «excité ... surtout par les lettres et par les prières d'un grand nombre de nos vénérables frères les évêques de France ...».

Dans un bref du 8 mai 1714, Clément XI allait rappeler aux évêques: «L'ardeur pour la religion que vous aviez fait paraître, par l'empressement et la persévérance avec laquelle vous avez demandé jusqu'à la fin de cette constitution...»¹²⁸⁾.

Une conséquence inattendue de l'affaire Bochard

Moins que jamais, la nouvelle bulle tant désirée n'était prévisible. L'affaire Bochard semblait ruiner définitivement les projets du confesseur. D'après Saint-Simon (VI, 210), si Noailles avait su en profiter, «Le Tellier était perdu sans ressource, les évêques convaincus, l'affaire en poudre et le cardinal plus en crédit et plus assuré que jamais». Mais l'archevêque, excédé, commit des gaffes. Entre autres — nous l'avons dit — il priva de nombreux jésuites, même des plus importants, sans même excepter le confesseur, du pouvoir de prêcher et de confesser. Par là il contraria directement le pénitent du confesseur^{128a)}, même au point qu'il

¹²⁸⁾ THUILLIER, *Rome et la France*, 328. Le 27 juin 1716, lorsque le pape convoqua tous les cardinaux pour justifier devant eux sa bulle de 1713, et fit son fameux discours qui dura deux heures et demie, il débuta ainsi: «Ayant reçu plusieurs instances de plusieurs évêques de France et plusieurs instances réitérées du roi ... Sa Majesté l'ayant fait assurer qu'elle emploierait toute son autorité pour la faire accepter par TOUS [je souligne] les évêques de son royaume ...»; CARREYRE, I, 88).

^{128a)} Le duc de Chrevreuse écrivit à Fénelon le 4 septembre 1711: «... Le roi est très

lui fut interdit de paraître à la cour. Or cette humiliation terrible pour le cardinal, archevêque de Paris, duc et pair, allait avoir des répercussions imprévisibles sur l'historiographie du P. Le Tellier et de la bulle *Unigenitus*. Nous devons nous y arrêter un instant.

Le futur mémorialiste, Saint-Simon, vivant à la Cour, avait eu dès 1709 — nous l'avons dit — des contacts «forcés» avec le confesseur. En 1711, il n'en avait pas encore avec Noailles. Il ne les cherchait même pas, car la «déplorable faiblesse» de ce dernier, surtout dans l'affaire de Port-Royal l'en éloignait. Il est vrai, il était :

«ami intime de plusieurs de ses amis et amies qui lui en parlaient souvent. Et le P. Le Tellier qui me tâtait là-dessus avec ses ruses, n'en avait pas assez pour me cacher de grossières friponneries. Il avait eu le crédit de faire défendre au cardinal ... d'aller à la cour. Cela m'avait révolté tellement que j'allai à l'archevêché, un matin que son audience finissait, lui témoigner la part que je prenais aux peines qu'on lui faisait. Il fut extrêmement touché de ma visite et beaucoup aussi du peu de ménagements que j'y apportais en me montrant chez lui en une heure si publique. Il me témoigna combien il sentait l'un et l'autre. Il entra fort avant en matière avec moi, et de ce moment naquit une liaison entre nous qui s'est toujours étreinte et qui n'a fini qu'avec lui [en 1729]».

Ce passage (VI, 209) explique pourquoi Saint-Simon dans ses *Mémoires*, paraît si bien renseigné sur le jansénisme et pourquoi il pouvait être si affirmatif dans ses jugements sur le P. Le Tellier. Visitant le cardinal, visité par le confesseur, il puisait à deux sources et écoutait deux cloches qui se répondaient.

La bulle en perspective

Malgré tout, la pénible affaire Bochard semblait obstruer la route vers la bulle. Encore le 17 juin 1711, le P. Lallemant, collaborateur intime du confesseur et correspondant assidu de Fénelon, écrivait à ce dernier :

«La situation du P. Bourdon [Le Tellier] a été des plus fâcheuses ... Il paraît que l'équilibre est aujourd'hui bien éloigné»¹²⁹). Le 2 juillet, il ajoutait :

«L'affaire des évêques a soulevé toute la cour contre ces pères [jésuites]. Ils portent la haine de tout. Les gens qui aiment bien la

mécontent de lui [de Noailles] et très résolu de soutenir les jésuites. Le P. Le Tellier n'en est que mieux, etc. Cela sous le même secret»; FÉNELON, VII, 354.

¹²⁹) FÉNELON, VIII, 8.

religion, les plaignent et les louent en secret, tandis qu'on les charge de mille malédictions en public»¹³⁰).

Mais une éclaircie apparut d'une façon inattendue grâce à l'affaire de l'évêque de Saint-Pons, Pierre-Jean-François Percin de Montgaillard. Ce vieux prélat, perdu dans le Midi, avait autrefois joué un rôle dans la conclusion de la paix de l'Eglise. Fidèle à son passé, il avait offensé tout le monde, surtout Rome, en publiant la bulle *Vineam Domini* par un mandement particulier qui s'écartait de celui que l'Assemblée du clergé avait prescrit¹³¹). Au moins depuis 1709, Fénelon, conformément au désir du nouveau confesseur, travaillait contre ce janséniste indépendant. On avait l'intention de solliciter contre lui une bulle, à l'égal de celle qui devrait frapper Quesnel et Noailles¹³²). Mais la bulle tardait. Percin se défendait. Le 11 mars 1711, il avait écrit au pape une lettre peu diplomatique, qui déplut. Et voilà que le 23 octobre 1711, le P. Daubenton écrivait de Rome à Fénelon :

«Sa sainteté fut si piquée [par cette lettre] que dès ce temps-là elle aurait volontiers donné des marques publiques de son ressentiment, en condamnant les ouvrages de ce prélat par une bulle conçue en des termes forts mortifiants pour lui. Mais pour faire taire les cardinaux, qui s'opposent fortement à cette bulle, elle aurait souhaité que le roi la fit demander ... Je donnai avis de tout cela au P. Le Tellier ...»¹³³).

Voilà l'encouragement dont Le Tellier avait besoin. Oublier Paris. Travailler à Rome. Décrocher une bulle en termes mortifiants, non pas tant contre cet évêque de Saint-Pons, menu fretin à négliger, mais contre le cardinal archevêque de Paris, le premier siège après Rome. Dans la même lettre, Daubenton donna des directives : faire écrire par le roi, faire intervenir le cardinal Fabroni, qui «sait tous les plus subtils échappatoires des jansénistes, [ajoute-t-il] et je crois qu'il est le seul qui soit capable de juger par lui-même du livre de Quesnel»¹³⁴). Le moment semblait donc propice. Suivant les directives reçues, Le Tellier ne fait plus seulement écrire au roi et au pape par les évêques. Il s'adresse naturellement, dans ses audiences hebdomadaires, au monarque. Il pousse également le nonce à suivre son exemple et lui apprend la bonne manière

¹³⁰) Ibid., VIII, 10.

¹³¹) Ibid., X, 223-225.

¹³²) LE ROY, 199.

¹³³) FÉNELON, VIII, 27.

¹³⁴) L.c.

de s'y prendre : «muovere il re più che con le ragioni e con i canoni, con lo stimulo della propria gloria et della propria pietà e con l'esempio di se medesimo»¹³⁵).

Notons en passant que cet appel à l'amour propre plutôt qu'aux raisons théologiques, semble avoir aussi été employé à l'égard du pape. Pour le P. Daubenton — nous le verrons —, le grand promoteur de la bulle à Rome, Clément XI n'est, le lendemain de la bulle, rien moins que «le plus grand pape qui ait paru sur la chaire de Rome». L'investissement de Rome pour la bulle a commencé. Le Tellier fait écrire les évêques, le nonce (ou son auditeur), le dauphin, et surtout le roi. Lui-même, il entretient une correspondance assidue avec Rome, e.a. avec le P. Timothée, capucin, fort en grâce au Vatican et avec le P. Daubenton, assistant général, presque tout-puissant dans la Ville éternelle (ils usent d'un chiffre, car «il y a bien de choses qu'on n'ose pas hasarder sans ce secours»)¹³⁶). Sans doute ses lettres atteignent-elles aussi, directement ou indirectement, les cardinaux Fabroni, de la Trémouille, Ottoboni¹³⁷). Surtout, le confesseur s'adressa directement au pape en personne. A chaque courrier, ce dernier reçut des plis de sa part¹³⁸). Après la bulle, Daubenton écrira : «La cour de Rome doit beaucoup en cette rencontre aux mémoires que nous avons reçus du P. Le Tellier»¹³⁹). Sur ces entrefaites, l'examen des 155 propositions progressait déjà à Rome. Le pape y participait, faisant preuve d'une application

¹³⁵) HILLENAAR, 288. Le nonce écrivit le 8 août 1712 : «Il Padre Le Tellier desidera che io insinuï a Nostro Signore ... la necessità di havere il più prontamente che sia possibile la costituzione ...». Le Roy écrit (p. 319) : «Depuis que le P. Tellier était confesseur, le nonce savait les partis que le roi prendrait avant même que Sa Majesté les eût mises en délibération».

¹³⁶) HILLENAAR, 252.

¹³⁷) «Le P. Daubenton avait moyenné un commerce de lettres entre M. le cardinal Ottoboni et le P. Tellier»; LE ROY, 417; citation d'une dépêche de Rome en date du 22 octobre 1712.

¹³⁸) Le Pape dit au cardinal de la Trémouille : «Je ne sais comment l'entend le P. Le Tellier; il me fait écrire à tous les ordinaires par le roi et par l'ancien auditeur de la nonciature pour accélérer la bulle»; *Anecdotes*, I, 96; Le nonce Augustin Cusano, dont Noailles avait, dès 1710, demandé la révocation (cf. LE ROY, 316), avait quitté Paris en février 1712 pour recevoir la pourpre le 16 mai suivant (cf. FÉNELON, VIII, 129). Carlo Borio le remplaçait provisoirement. Nous touchons ici le secret de la toute-puissance pratique du P. Le Tellier. D'après l'auteur de la *Relation des assemblées de Sorbonne* (cité dans THOMAS, 96) : «Le confesseur concertait en même temps toutes choses à Rome et à Paris. Ce qu'il voulait obtenir de la Cour de Rome, il le faisait demander par celle de France, et la Cour de Rome venait à son tour solliciter le succès des desseins du Père Confesseur auprès de la Cour de France».

¹³⁹) Voir notre étude sur le P. Daubenton.

ostentatoire^{139a}). Bientôt on sut que la bulle était en préparation. Le Tellier a-t-il envoyé un projet? A-t-il pu voir et revoir un projet de Rome¹⁴⁰? En tout cas, il devait être bien au courant, non seulement par sa propre correspondance romaine, mais aussi par les deux Romains — le capucin Timothée et l'ex-nonce, le cardinal Antoine Gualtieri — que le pape venait d'envoyer à Paris pour y donner un coup de main à la réception de la bulle, susceptible — il le craignait très fort — de rencontrer les mêmes difficultés que la bulle *Vineam Domini* en 1705¹⁴¹).

Dès son arrivée à Paris, introduit par le P. Le Tellier chez le Roi, Timothée ne craint pas d'avouer de la part du pape qu'on agit contre le cardinal de Noailles qui, par son entêtement à protéger les *Réflexions*, conduit à un schisme qui est «à la veille de se former». Dans ses *Mémoires*, il avoue en outre qu'avec ce cardinal, il eut plusieurs conversations confidentielles dont il instruisait le P. Le Tellier, qui en rendait compte au Roi, lequel voulait en avoir le rapport par écrit¹⁴²).

Quinze jours plus tard, Timothée adresse au cardinal secrétaire d'Etat, cet éloge du P. Confesseur :

«Que le R.P. Tellier est un grand homme et qu'il est digne de louange et qu'il fait du bien! Il s'acquiert une gloire immortelle par sa fermeté et son zèle à soutenir la bonne cause ... et à s'opposer à ceux qui lui sont contraires. Dieu le conserve de longues années».

^{139a}) L. CEYSSENS et J.A.G. TANS, *L'Unigenitus à Rome. Les votes in extenso du Pape Clément XI*, dans *Jansénisme et le jansénisme dans les Pays-Bas. Mélanges Lucien Ceyskens*, 209-233.

¹⁴⁰) Il ne faudrait pas s'en étonner: le 18 novembre 1652, sous le plus strict secret, Cornet et ses collaborateurs parisiens furent priés par leur député à Rome, de fournir un projet pour la bulle *Cum occasione*: cf. CEYSSENS, *La correspondance romaine de Jérôme Lagault*, dans *Jansenistica minora*, XI, 322. En 1705, Clément XI avait d'avance envoyé un projet de la bulle *Vineam Domini* au roi qui l'en avait prié. En 1713, le pape avait d'abord promis l'envoi d'un projet, mais dans la suite il s'y refusa. Le 16 septembre 1713, annonçant la parution de la bulle, Daubenton écrit à Fénelon: «On s'est appliqué avec une attention infinie à n'y rien insérer qui pût le moins du monde blesser le clergé de France; on a retranché ...»; FÉNELON, VIII, 183; cet *on* peut englober, je crois, le P. Le Tellier conjointement avec Daubenton. Dans sa lettre du 9 septembre 1713, Daubenton parlera de nous au lieu de cet *on*: «nous en sommes heureusement venus à bout».

¹⁴¹) Voir mon étude sur le P. Timothée. En arrivant à Paris, celui-ci était porteur de deux brefs de recommandation, adressés au cardinal de Polignac et au P. Confesseur; cf. *Bullarium ... capucinatorum*, V, 110-111. «Quae tibi coram explicabit libenter audias»!

¹⁴²) TIMOTHÉE, *Mémoires*, 73-75. Le Roy, p. 416, écrit: «Le moine est arrivé le 14 juin 1713. Il a vu le P. Tellier, dès le matin, sans avoir encore pu secouer la poussière d'une si longue route. Incontinent il adresse au pape ... une série de lettres signées de son nom, mais conçues, inspirées, dictées par le père confesseur qui n'écrit jamais dans les conjonctures graves». On trouvera ces lettres du P. Timothée dans ses *Mémoires*, 153-209.

Le 8 août suivant, il écrit au pape :

«Le P. Tellier donne tous les jours de nouvelles preuves de son attachement pour Votre Sainteté. Il a beau avoir des contraires, rien ne le rebute; sa Compagnie en souffre, mais bien loin de se décourager et de paraître sensible aux coups que l'on porte tous les jours à ce saint ordre, dont il semble qu'on ait conjuré la perte parce qu'il fait de plus en plus éclater son dévouement à Votre Sainteté... il s'anime davantage à défendre l'Eglise et fait bien voir que ses intérêts lui sont bien plus chers que ceux de sa Compagnie et les siens propres»¹⁴³).

Indubitablement le P. Timothée fait ici une allusion discrète aux contrariétés que rencontraient Le Tellier parmi ses confrères, à cause de son antijansénisme outrancier, et la Compagnie de Jésus parmi la noblesse et la bourgeoisie parisiennes, qui malgré tout continuaient d'estimer leur archevêque. Ces contrariétés, — nous l'avons dit et le dirons encore —, étaient réelles, mais Timothée se trompe en croyant que Le Tellier les subissait pour le pape et le Saint-Siège, même au détriment de sa Compagnie. La lettre du P. Daubenton (toujours celle du 9 septembre 1713) n'apprend-elle pas que le confesseur, à travers toutes les oppositions, ne visait que la victoire finale de sa Compagnie? Ce P. Daubenton se permet entre autres belles expansions, celle-ci: «Notre victoire est plus complète que nos ennemis ne le sauraient croire ...». Dans sa lettre au Pape, Timothée fait encore un bel éloge de Bissy, l'évêque de Meaux, tout dévoué à la bonne cause. «Lui et le P. Le Tellier sont très amis. Ils agissent de concert en tout pour seconder vos intentions. Le roi l'écoute [Bissy] avec plaisir et comme un saint même. Lui et le P. Le Tellier sont ceux sur lesquels Sa Sainteté peut le plus compter. Personne n'a, comme ils l'ont, l'oreille du roi»¹⁴⁴). Dès lors, Timothée «presse le pape de nommer M. de Meaux au cardinalat»¹⁴⁵).

Face à la bulle

Signée le 8 septembre, un vendredi, la bulle ne sera publiée à Rome que le dimanche 10. Cependant, déjà le samedi 9 septembre, l'ambassadeur put envoyer par le courrier ordinaire les exemplaires,

¹⁴³) LE ROY, 446-447.

¹⁴⁴) Nous ne possédons pas un texte intégral de cette lettre. Le Roy, 446-448, et Timothée, 154-156, se complètent tout en laissant subsister des lacunes.

¹⁴⁵) TIMOTHÉE, 155. Bissy sera cardinal en 1715, mais il était nommé par le roi dès le 6 juin 1713; LEDIEU, IV, 405.

encore secrets, destinés au roi ¹⁴⁶). Pour sa part, le P. Daubenton put profiter d'un courrier secret pour expédier à ses collaborateurs dignes de confiance, entre autres aux Pères Croiset et Le Tellier, d'autres exemplaires tout aussi confidentiels, y ajoutant des instructions secrètes elles aussi, et des lettres d'accompagnement pleines de jubilation. La lettre qu'il adressa au P. Croiset est conservée. Elle est précieuse pour l'historien; celle qu'il destinait au confesseur devait en être un duplicata.

Par un privilège spécial, Le Tellier reçut donc son exemplaire avant tous les autres. Saint-Simon (VII, 3) écrit :

«Le même jour [plutôt la veille] qu'elle [la bulle] fut affichée à Rome, elle fut envoyée au P. Tellier, par un courrier secret qui prévint de peu de jours celui, qui l'apporta au nonce qui la reçut à Fontainebleau, le lundi 2 octobre et la présenta au roi le lendemain matin». De la sorte, le confesseur put déjà prévenir le roi, répandre quelques exemplaires parmi les parlementaires et consulter e.a. Saint-Simon, qui écrit (VII, 4): «Le Tellier qui me cultivait toujours et m'avait parlé souvent de cette affaire avant et depuis qu'elle fut portée à Rome ... me demanda un rendez-vous pour raisonner avec moi. Je crus que c'était pour me la montrer, car presque personne encore ne l'avait vue et le nonce ne l'avait encore portée au roi. Quand nous fûmes tête à tête, je lui demandai de la voir. Il me dit qu'il n'avait qu'un seul exemplaire sur lequel on travaillait, mais qu'il me la donnerait au premier jour et qu'il pouvait m'assurer qu'elle était bien et bonne et telle que j'en serais content».

En effet, en recevant ce document romain, en le parcourant, Le Tellier ne devait pas être moins exalté que son confrère romain Daubenton. La bulle condamnait le nombre record de 101 propositions (le nombre minimum qu'il aurait lui-même suggéré), auxquelles elle appliqua les censures les plus diverses et les plus graves; elle ne manquait pas d'adresser à Quesnel et aux jansénistes en général, Noailles en tête, des outrages qui allaient révolter les gens bien pensants. Le confesseur devait se sentir très fier, car cette bulle était en première instance le fruit de son propre travail, dur, persévérant et surtout ingrat. Pour lui, elle était donc une victoire éclatante, décisive, finale sur ses propres ennemis et sur ceux de sa Compagnie. De plus, quelle belle revanche sur ses confrères qui désapprouvaient ses activités antijansénistes.

Mais de cette bulle, fraîchement arrivée de Rome, il portait aussi la responsabilité: un poids énorme. Il devait la faire approuver par

¹⁴⁶) Ces détails et les suivants appartiennent à l'histoire courante de la bulle. J'ometts les références.

l'Assemblée du clergé, la faire recevoir par le Parlement, la faire publier par les évêques, la faire appliquer par les juges ecclésiastiques et, le cas échéant, civils. Préposé aux bénéfices, il devait lui-même en tirer toutes les conséquences, châtier les résistants, récompensant les obéissants. Pour mieux comprendre tout cela, lisons quelques passages de la lettre du P. Daubenton au P. Croiset :

« Vos vœux sont enfin accomplis ! Voilà le fameux livre des *Réflexions* et tous les 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'artifice sont aujourd'hui démasqués à la face de l'univers. C'est au Parlement de Paris à rougir ...

Il est à propos qu'elle [la bulle] 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 [officielle] qui doit les étouffer.

Vous concevez trop l'immensité des biens que doit produire ce nouveau décret [bulle] pour ne pas agir en conséquence ... Notre victoire est plus complète que nos ennemis ne le sauraient croire ... 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 ... Il a fallu employer une infinité de moyens ... La Cour de Rome doit beaucoup aux mémoires que nous avons reçus du P. Le Tellier ... l'habile cardinal Gualterio a ses ordres. Nous ne voyons nulle apparence que ceux qui ont du Quesnel à la cour voulussent hésiter de se faire mettre au catalogue des indignes du cardinalat, ou du moins dans la liste de ceux que le P. Le Tellier trouve trop faibles pour l'archevêché... 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 quatre ou cinq jours fournira [remède] contre tous les obstacles imaginables »...¹⁴⁷⁾.

En effet, tant à Rome qu'à Paris, tous les préparatifs imaginables avaient été entrepris. Pour remplacer le cardinal archevêque de Paris, dont — croyait-on — la bulle avait décidé le sort, le pape venait de créer deux nouveaux cardinaux aux promesses sûres : Armand-Gaston de Rohan de Soubise, le 18 mai 1712 ; Melchior de Polignac, le 30 janvier

¹⁴⁷⁾ On trouvera le texte intégral de cette lettre dans Pierre Olivier PINAULT, *Histoire abrégée de la dernière persécution de Port-Royal*, s.l. 1750, I, 3-10.

1713. Pour un troisième, Henri Thiard de Bissy, évêque de Meaux, le bonnet rouge était commandé et en préparation. Le Tellier et ses collaborateurs espéraient même transférer Fénelon de Cambrai à Paris. Celui-ci fut prié de se poser candidat en écrivant un Mémoire sur la juste manière de recevoir la bulle, montrant ainsi ses bonnes dispositions et ses qualités¹⁴⁸).

Chef des «gens de la bonne intention»

En vue d'une prompte et efficace publication et application de la bulle, Le Tellier avait reçu de Rome d'abondantes instructions par l'intermédiaire soit du P. Daubenton, soit du nonce, soit des deux envoyés spéciaux, le P. Timothée et l'ex-nonce Gualtieri. Il en eut aussi de son propre général: former parmi les prédicateurs, les professeurs et surtout les écrivains du collège Louis-le-Grand une équipe spéciale pour la défense de la bulle. Puisqu'un tel groupement antijanséniste y était actif depuis longtemps, il ne devait coûter ni peine ni temps au P. Confesseur pour satisfaire à ce dernier désir. Bientôt les jeunes jésuites parlèrent entre eux des «gens de la bonne intention», sous-entendant: «mais des mauvaises actions».

De ce groupement, il est beaucoup question dans les documents publiés par Hillenaar. Je cite une des deux lettres que le P. Tournemine, ancien collaborateur du Confesseur, surtout aux *Mémoires de Trévoux*, adressa en juillet 1718 (c.à.d. cinq ans après coup) au cardinal de Noailles, la victime du P. Le Tellier:

«Le Père Le Tellier, pour perpétuer son esprit, a formé dans le Collège de Paris une cabale de faiseurs de libelles sous la direction des Pères Lallemant et Germon¹⁴⁹). Elle est composée de ces deux Pères et des Pères Languedoc et Longueval, Fontenay, Dupré, du Tertre. C'est de là que sont sortis tant de libelles propres à troubler l'Etat et l'Eglise, injurieux à Mgr le Régent et à Son Eminence»¹⁵⁰).

¹⁴⁸) Voir mon étude sur Daubenton. Le 16 octobre 1715, Quesnel annonçait la mort de Fénelon: «M. L'archevêque de Cambrai était retourné en grâces, devait aller à la cour, et il y aurait eu un grand crédit; et Dieu le retire du monde»; TANS, *Pasquier Quesnel*, 489. D'autres sources parlent dans le même sens.

¹⁴⁹) Jusqu'à son exil en novembre 1715, le P. Doucin avait été le principal membre de cette équipe. Voir notre étude sur ce religieux.

¹⁵⁰) *Anecdotes*, II, 405.

Goliath contre David

«De taille médiocre»¹⁵¹), Le Tellier n'avait physiquement rien d'un géant. Cependant sa domination morale lui permit de manipuler facilement ses pions dans l'entreprise de l'acceptation officielle de la bulle, surtout les candidats à l'imminente succession de l'archevêque de Noailles. Dans les assemblées des évêques fortuitement ou intentionnellement réunis à Paris, tenues d'abord à l'archevêché sous la présidence de Noailles, l'aîné des cardinaux, celui-ci dut céder devant ses émules surtout Bissy et Rohan, qui jouèrent le grand rôle sous la direction du Confesseur. Celui-ci «venait ordinairement à la fin des bureaux pour se faire rendre compte de ce qui s'était fait, et pour donner ses ordres sur ce qu'il avait à faire. On croit même que ce fut lui qui engagea le cardinal de Rohan, à la sortie de la première séance, tenue à l'archevêché, à écrire un billet au roi pour l'informer comment elle s'était passée, et mander que le cardinal de Noailles, en parlant fort en détail du livre des *Réflexions*, avait beaucoup ménagé l'auteur...»¹⁵²). Visé dès le début de l'affaire, Noailles devenait alors le grand obstacle. Il est vrai, dès l'arrivée de la bulle, il avait publié un mandement pour révoquer la recommandation qu'autrefois, encore évêque de Châlons, il avait donnée aux *Réflexions* et pour interdire ce livre dans son archidiocèse; mais recevoir la bulle, la faire publier, il ne le voulut qu'à la condition qu'elle serait «expliquée», soit par le pape, soit par les évêques. Autour de lui se concentra une petite minorité «de gauche» très tenace, mais combattue par une majorité «de droite» de jour en jour plus nombreuse grâce à l'arrivée de nouveaux évêques de confiance. A la suite de cette scission, l'ancien projet d'éliminer le cardinal de Noailles n'était plus si simple. Il fallait un Goliath. Surtout après que le 27 février 1714 Noailles eut publié sa Lettre pastorale et que, le 23 mars suivant, la minorité eut pris une position très nette en face de la conclusion fixée par la majorité le 23 janvier précédent.

¹⁵¹) RÉCALDE, *Margon*, 296.

¹⁵²) *Anecdotes*, I, 130-131. Rohan était particulièrement assisté du P. Doucin, le premier collaborateur de Le Tellier; i.c. D'après Legendre, p. 301-302, Le Tellier fut le septième des Commissaires, qui du moins au commencement dirigea la commission. Il ne s'y passa rien qu'on ne l'eût consulté et qu'il n'en eût communiqué à son Conseil [dont] ... le principal ... [était] le P. Doucin». Le 29 novembre 1713, Le Tellier confie au P. Daubenton et au pape: «Nous suons sang et eau, Mgr le cardinal de Rohan, M. l'évêque de Meaux [Bissy] et moi pour justifier la censure de plusieurs propositions, et nous espérons réussir malgré N[oaill]es, qui a un parti parmi les évêques. J'attends la fin de l'affaire pour vous expliquer tout ce que j'ai fait pour cela» ...; Fondo Albani, 137, f° 112v; cf. LE ROY, 494.

Le pape, trompé dans son espoir d'une réception enthousiaste de sa bulle, nerveux depuis longtemps, perdant patience, fit écrire au nonce le 23 mars 1714 :

«Pour arrêter l'énormité du scandale qui résulte, à Rome, en Italie et dans les autres parties de la chrétienté, d'un acte public qui est plus d'un rebelle et d'un schismatique déclaré que d'un cardinal qui fait profession de grande piété, Sa Sainteté n'a pas cru pouvoir se dispenser de permettre au tribunal de l'Inquisition de procéder promptement à la condamnation du Mandement SANS CEPENDANT TOUCHER A LA PERSONNE DE SON EMINENCE CONTRE LAQUELLE LE SAINT PERE SE RESERVE DE PROCEDER LUI-MEME lorsqu'il aura reçu du nonce des réponses positives [sur le délit]»¹⁵³).

En avril, le nonce doit intimer au roi l'ordre suivant : «avant tout éloigner Noailles des autres évêques et pour cela trouver un expédient pour le faire venir à Rome»¹⁵⁴). Cet expédient, d'ailleurs, le pape lui-même allait le trouver : «le dénaturiser en France, c.-à-d. de lui ôter en général tous les privilèges sur lesquels il comptait en France»¹⁵⁵).

Ces instructions romaines, dont sans doute Le Tellier se faisait l'interprète auprès du roi, firent impression. «Le 19 juillet 1714, au soir, devant une cour assez nombreuse, Louis XIV s'écrie brusquement : sans être théologien, je vois, par tout ce qu'on a dit ce matin, que le cardinal de Noailles est un hérétique, et cela étant, il doit s'attendre que j'userai de toute mon autorité pour le pousser à bout»¹⁵⁶).

Devant ces résolutions nettes et irrévocables, Le Tellier et ses collaborateurs mûrissent des plans. Ils ont recours à la perspicacité de Fénelon, qui fort intéressé, abonde en bons conseils dans quatre mémoires successifs¹⁵⁷). Il écrit e.a. :

«A toute extrémité, ne pourrait-on pas envoyer à Rome M. le cardinal de Noailles afin que le pape le juge comme un des membres

¹⁵³) THUILLIER, *Rome et la France*, 322-323. De fait, le 26 mars 1714, le Saint-Office condamna les *Lettres pastorales et Mandement de ... Noailles*, Paris, 1714. Chose curieuse, les trois écrits de Noailles, défendus en 1714, 1718, et 1719, ne se rencontrent plus à l'Index depuis Benoît XIV ; HILGERS, 103.

¹⁵⁴) THUILLIER, 332. La duplicité, qui avait si bien servi dans l'affaire Codde, resurgit : il faut trouver un expédient pour le faire venir à Rome ! Sur l'insistance de Rome, voir le *Mémoire d'Amelot*, dans FÉNELON, VIII, 290-292 ; cf. QUESNEL, *Correspondance*, II, 345.

¹⁵⁵) LAFITEAU, 183.

¹⁵⁶) LE ROY, 599-600.

¹⁵⁷) FÉNELON, VIII, 260-280. Déjà le 11 septembre 1713, avant d'avoir vu la bulle, Fénelon avait offert à Le Tellier son avis sur la réception ; VII, 471 ; LE ROY, 474-475.

du Sacré-Collège? Ne pourrait-on pas chercher quelque tempérament pour avoir un légat avec lequel les évêques assemblés en une espèce de concile national prononceraient? Il est honteux que nous n'ayons aucune règle pour déposer les évêques...»¹⁵⁸).

«La principale personne à juger c'est un cardinal. Rome soutiendra qu'il ne peut être jugé que par le Saint-Siège. Le cardinal se servira de son titre d'archevêque français pour ne pouvoir être traduit à Rome, et de celui de cardinal pour ne pouvoir être jugé par les évêques de sa province. Le pape ne voudra point le dégrader par avance en lui ôtant sa dignité de cardinal; il perdrait alors le droit de le citer à son tribunal»¹⁵⁹).

Finalement, Fénelon soumet à la considération du confesseur et du roi «un quatrième expédient; c'est celui de mettre tout à coup M. le Cardinal de Noailles dans un carrosse, avec une bonne escorte, toutes sortes de commodités et tous les honneurs qui lui sont dus. On le mènerait en diligence tout droit à Rome. Le pape le persuaderait ou prononcerait lui-même la déposition»¹⁶⁰).

Sans aucun doute, ces suggestions de Cambrai et les instructions de Rome trouvaient, via le confesseur, leur chemin jusqu'au pied du trône. Le 18 octobre 1714, le roi s'écrit : Noailles cédera, «sinon je sais ce que j'ai à faire»; le 25 octobre 1714 : «mon parti est pris là-dessus»¹⁶¹). Finalement fut adoptée une double décision :

1^o Pour réduire le cardinal et ses adhérents, on tiendra un concile national, où l'archevêque de Paris ne paraîtra pas comme président, mais comme accusé. Or, pour tenir un concile, il faut l'assentiment du pape et même un légat pontifical pour y présider. A cet effet, Michel Amelot, marquis de Gournai, part le 10 décembre 1714 pour Rome.

2^o Pour réduire les parlementaires qui appuient le cardinal et qui, au nom des libertés gallicanes, s'opposent à la publication de la bulle, on tiendra un lit de justice, où le roi présidera en personne et décidera, au

¹⁵⁸) FÉNELON, VIII, 261. La difficulté du privilège de *non evoçando* n'échappe pas à FÉNELON, VIII, 275.

¹⁵⁹) Ibid., VIII, 269.

¹⁶⁰) FÉNELON, VIII, 275. D'après Le Gendre (*Mémoires*, 317-318), «M. d'Argenson, alors lieutenant de police ... offrit de faire enlever le cardinal dans son palais et conduire au delà des Alpes, sans qu'il arrivât la moindre émotion à Paris. On dresse un mémoire où on citait l'exemple de l'archevêque de Tolède, Barthélemy de Carranza, qui par ordre de Philippe II, roi d'Espagne, fut mené prisonnier à Rome pour y être jugé par le pape, ou plutôt par l'Inquisition. *Caesarem appellasti*, disait le Père Le Tellier, parlant du cardinal de Noailles, *ad Caesarem ibis* (Act. 25, 12). Vous voulez des explications, vous en irez chercher vous-même! Louis XIV, irrité, était assez de cet avis. Madame de Maintenon para le coup».

¹⁶¹) LE ROY, 606; 612.

nom des parlementaires, sans les écouter, du sort de la bulle et du cardinal.

Un an plus tard, rien n'est encore fait. Amelot n'a rien pu obtenir à Rome. Cependant le temps presse, d'autant plus que la santé du roi décline. Qu'advient-il s'il devait mourir? Le Tellier devait se le demander avec anxiété¹⁶²). Rome d'ailleurs aussi. En mai 1715, le nonce reçoit des instructions: dans deux semaines la bulle doit être publiée, le scandale doit cesser. En cas de désobéissance de la part de Noailles, il doit, après trois monitions canoniques de cinq en cinq jours, être privé de la dignité de cardinal et poursuivi selon les formes canoniques. Le jour de Pâques, le nonce communique cet ordre pontifical au roi¹⁶³).

Louis XIV hésite, on le comprend. Mais, Timothée nous l'apprend dans sa lettre au pape du 29 juillet 1715:

«MM. de Rohan et de Bissy, M. le Chancelier [Voysin], M. d'Argenson et le P. Le Tellier sont toujours attentifs aux intérêts de la bonne cause et à prendre de justes mesures pour tout finir à votre satisfaction et à celle de notre grand monarque ...»¹⁶⁴). Le 5 août 1715, ce religieux écrit encore: «Il y a huit jours [c-à-d. le 29 juillet] qu'il [le roi] tint un conseil extraordinaire des gens du roi en présence de Sa Majesté»¹⁶⁵).

En effet, en dernière instance, il s'agissait autant de briser les «gens du roi» que ceux du cardinal. Si le chancelier Voysin était entièrement gagné à la bulle, le procureur général d'Aguesseau, juriste savant, gallican intrépide, d'une autorité reconnue, était capable de couler le lit de justice par son intransigeance opiniâtre. Il fallait donc l'éliminer au moins pour ce jour et le remplacer, par exemple par le jeune avocat général Louis Chauvelin, juriste entièrement dévoué aux antijansénistes.

Ainsi fut décidé l'éloignement d'Aguesseau pour permettre celui de Noailles. Furent aussi fixés la date du lit (le 20 août), le discours et la Déclaration à prononcer par le roi¹⁶⁶) et même les autres modalités:

¹⁶²) Le P. Timothée écrit au pape le 8 août 1713: «... Le roi, vous le savez, est fort âgé. A tout moment il peut nous manquer. Ah ciel! que serait-ce si ce malheur arrivait à présent, et en quel état se trouverait l'Église de France»; TIMOTHÉE, 155.

¹⁶³) LE ROY, 641; cf. les lettres romaines (en date des 16 mai et 10 juillet 1714) du P. Timothée: le pape désire que Bissy et Le Tellier signalent au roi que le pape est décidé à décardinaliser Noailles; il lui retirera son chapeau; TIMOTHÉE, 184.

¹⁶⁴) TIMOTHÉE, 187.

¹⁶⁵) L.c.

¹⁶⁶) Aux archives de la Oudbisschoppelijke Clerezie, Utrecht, Fonds Port-Royal, le dossier 2844 contient un écrit de l'abbé Guillaume de Margon: *Projet du Père Tellier manifesté par l'abbé Margon*, qui fournit des détails intéressants. Voir mon étude sur Margon.

quiconque des parlementaires oserait ouvrir la bouche, aurait sur le champ sa lettre de cachet¹⁶⁷). Déjà, très secrètement, Noailles avait été averti par une personne droite de se rendre introuvable¹⁶⁸). Apprit-il qu'on lui réservait le sort du cardinal de Retz, qui arrêté à l'improviste, fut conduit à Vincennes, puis incarcéré au château de Nantes?

Le 2 août 1715 au matin, le roi travailla avec son confesseur^{168a}). De quoi s'occupaient-ils? On peut le deviner. Ils prirent les dernières dispositions dans l'affaire Noailles. Le même jour, Le Tellier avertit son ami de confiance, l'avocat général Chauvelin, du rôle extraordinaire qu'il aurait à jouer au lit de justice prochain, et il l'exhorta par des promesses à s'en acquitter courageusement. De Versailles, il lui passa ce billet :

«Tout est fort bien disposé, Monsieur, pour l'enregistrement du grand édit. Le roi se transportera lui-même au Parlement, le 20 du courant, et cassera M. le procureur général [d'Aguesseau] pour huit jours. Il vous chargera de cette place pour faire la charge du réquisitoire et il prononcera lui-même l'enregistrement sans que personne puisse s'y opposer. Les lettres de cachet sont toutes prêtes pour arrêter le cardinal de Noailles, qui sera conduit à bonne garde à Pierre-Encise [forteresse à Lyon, sur la route de Rome]. Lorsque nous aurons abattu cette hydre, nous n'aurons plus rien à craindre. Servez-vous de votre capacité en cette occasion et de votre éloquence ordinaire pour vous attirer l'estime du roi. Il ne tiendra pas à nous qu'elle vous soit acquise et que vous donnions des marques de l'attachement que notre Compagnie vous doit, et moi en particulier qui suis, Monsieur, votre très humble et très obéissant serviteur»¹⁶⁹).

En fait, c'est un échec qui attendait le Goliath; son David allait lui échapper. Le jour même où Le Tellier écrivit et remit son terrible billet, le destinataire, jeune homme de 34 ans, mourut à l'improviste de la petite vérole¹⁷⁰), avec la conséquence qu'aussitôt la lettre perdit son secret, étant tombée en plusieurs mains. Les services du roi l'envoyèrent e.a. à l'ambassadeur de la Trémoille, parent de Noailles, pour prouver au pape

¹⁶⁷) SAINT-SIMON, VII, 332-334.

¹⁶⁸) LE ROY, 158; SAINT-SIMON, VIII, 420-421. C'était une demoiselle de Chausseraye, ancienne maîtresse de Louis XIV, familière des Rohan, qui aurait sauvé Noailles. C'est sans doute dans un état d'alarme qu'au début d'août 1715, Noailles fit savoir au P. Timothé de retour de Rome, qu'il désirait «l'entretenir à loisir»; TIMOTHÉE, 188.

^{168a}) DANGEAU, XVI, 1.

¹⁶⁹) LE ROY, 657-658.

¹⁷⁰) Il mourut à l'âge de 34 ans: cf. SAINT-SIMON, VII, 334. Voir LE ROY, passim.

l'extrême bonne volonté du roi et de son entourage. De Rome, la Trémoille écrivit le 3 septembre au secrétaire Torcy : «Le courrier nous apporte des nouvelles qui font frémir»¹⁷¹). Par d'autres mains, la lettre entra dans le domaine public; publiée, répandue, elle devint l'objet d'une chanson en neuf couplets où le nom du P. Le Tellier figurait dans le titre¹⁷²).

Quel scandale! Quel exemple de charité chrétienne: un religieux qui affuble son supérieur ecclésiastique du nom de *hydre*; un confesseur du roi, qui recourt au pouvoir civil contre l'autorité ecclésiastique: le plus grand crime que connut autrefois le cardinal Albizzi.

Après une telle révélation, on peut croire qu'Antoine de Noailles, l'énergique évêque de Châlons, ait répété à son frère le cardinal: «Vous devez à l'Eglise l'humiliation du P. Tellier et celle de ses insolents confrères»¹⁷³). Ces confrères, fort gênés, on peut le croire, ne trouvent pas mieux que de recourir au procédé habituel: nier l'authenticité du document pourtant indiscutable. La *Gazette contenant les mensonges des jansénistes* veut le faire passer comme un faux des jésuites mêmes¹⁷⁴), avec ce raisonnement de derrière la tête: cette nouvelle, venant des jansénistes menteurs, est naturellement fausse, mais en attendant elle annonce à tout le monde ce qui attend le cardinal.

Malgré tout, chez les jésuites, — nous le verrons tout à l'heure — l'opposition au confesseur trouvait en cette occurrence, une occasion de croître.

Comme si de tout cela rien n'était, l'inébranlable confesseur poursuit son dessein. Malgré la disparition de Chauvelin et la révélation de sa terrible lettre, il veut le lit de justice dans le plus bref délai. Durant tout le mois d'août, il se démène. Avec son fidèle ami le chancelier Voysin, il essaie de dompter les hauts magistrats: le procureur général d'Aguesseau, le premier président Jean-Antoine de Mesmes, l'avocat général Guillaume-François Joly de Fleury. Il les traîne à Versailles où ils sont vertement semoncés par le roi en personne. Mais en vain. Ces messieurs savent que Noailles a derrière lui une bonne partie du clergé, de la magistrature, de la bourgeoisie, et non pas moins la législation et la jurisprudence gallicanes. A Voysin, qui insiste, Mesmes répond: «Eh

¹⁷¹) LE ROY, 658.

¹⁷²) Ibid., 656-658.

¹⁷³) Ibid., 600.

¹⁷⁴) RÉCALDE, *Margon*, 171: «que ce n'est qu'un manège des jésuites pour dévoyer leurs ennemis et les rendre aveugles dans leur propre cause».

Monsieur, croyez-vous donc être le chancelier Séguier [qui autrefois avait si bien servi les jésuites] et avoir pour vous un roi de 35 ans»¹⁷⁵)? Et de fait, Louis XIV, vieillard, n'arrivait plus à entrer dans un de ces accès de colère qui impressionnaient si fort son entourage. Il répétera bien devant ces magistrats: «Je ne veux pas que Noailles, cet hérétique, aille au concile national comme un juge», mais il ne répétera pas moins: «Cette affaire me fera mourir»¹⁷⁶).

Et en effet, le roi allait mourir de la gangrène; le lit de justice n'aurait pas lieu; Goliath voyait sa victime lui échapper; la débâcle l'attendait.

Vers la débâcle

La catastrophe qui s'annonçait, était d'autant plus pénible qu'à peine deux ans plus tôt, au moment de la bulle, le P. Daubenton à Rome et le P. Le Tellier à Paris, s'étaient leurrés d'une victoire entière des jésuites: sur le cardinal de Noailles en premier lieu, sur «l'engeance quesnelliste, ces loups ravissants», sur le Parlement, sur la Sorbonne, sur le clergé de France «entièrement lié»! «En un mot, nous gagnerons de toute part ... Notre victoire est plus complète que nos ennemis ne le sauraient croire». Une victoire sans précédent, à exploiter à fond, aussitôt. Voilà ce que le P. Daubenton écrivait de Rome le 9 septembre 1713, la veille de la publication romaine¹⁷⁷).

Et voilà qu'en l'été 1715, malgré tous les efforts déployés, au lieu de ce triomphe, se déclenche la débâcle, spécialement fâcheuse pour Le Tellier, le principal instrument de cette victoire manquée. Cependant, on aurait tort de croire que jusque-là la vie de Le Tellier n'avait été qu'une suite de victoires. Déjà auparavant, il avait connu des déboires et des défaites. Revenons un instant en arrière. Sa *Défense des nouveaux chrétiens*, avait été, malgré les efforts poursuivis à Rome, à Paris et ailleurs, rien moins qu'une victoire. Elle avait été condamnée à Paris mais surtout à Rome, même trois fois, ce qui normalement devait être plus que suffisant pour briser une carrière ecclésiastique. Pire encore, le 19 mars 1715, Clément XI (d'après Daubenton «le plus grand pontife qui ait paru sur la chaire de Pierre»), par la constitution *Ex illa die*¹⁷⁸), renouvela —

¹⁷⁵) LE ROY, 662.

¹⁷⁶) Ibid., 663.

¹⁷⁷) Voir notre étude sur Daubenton.

¹⁷⁸) Voir *Dictionnaire de l'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XII, 737.

dans l'affaire des Rites chinois — et sanctionna plus fortement que jamais les décrets antérieurs de l'Inquisition (1704 et 1710), flétrissant la cause que le P. Le Tellier et ses confrères avaient défendue avec tant d'acharnement.

Effectivement, à Rome, les affaires du P. Le Tellier allaient mal. Le pape qui, leurré par les fermes promesses — venues du confesseur — d'une prompte et enthousiaste réception en France de la bulle en préparation, avait, malgré ses hésitations et contrairement à l'avis de beaucoup de cardinaux de son entourage, risqué de lancer sa bulle, s'impatientait maintenant devant l'absence d'enthousiasme du clergé français. Même le cardinal Fabroni, ce zélé promoteur de la bulle, essuya une semonce pontificale¹⁷⁹). Et si, en mai 1715, Daubenton quitta Rome pour Madrid, c'était, à n'en pas douter que le pape le lâchait volontiers¹⁸⁰). Ce même pape, nous le verrons, ne lèvera pas un petit doigt pour sauver le confesseur dans son naufrage. Pire encore, le général des jésuites laissera tomber ce confesseur qu'il avait d'abord si bien appuyé.

Revenons sur la situation de Le Tellier au sein de son ordre. Exploitions le peu de documents qui nous sont parvenus. Dans les rangs des jésuites, l'opposition contre le P. Le Tellier datait depuis longtemps. Déjà en 1690, lorsqu'il n'avait encore aucune autre charge que celle de professeur d'exégèse au Collège Louis-le-Grand à Paris, ses confrères de Douai et de Louvain parlaient «de sa domination sur sa Compagnie». Une fois qu'il fut recteur, provincial, surtout confesseur, cette domination s'accrut. Écoutons un moment Saint-Simon, la mauvaise langue :

« ... Il avait maltraité jusqu'aux jésuites. Aucun d'eux n'approchait de lui qu'en tremblant du temps qu'il était confesseur; encore n'y avait-il que quelques gros bonnets et en très-petit nombre. Les premiers supérieurs, qu'il gouvernait à baguette, éprouvaient ses duretés, et tous sa domination, sans la moindre ouverture. Le général même fut réduit à ployer devant lui ce despotisme absolu qu'il exerce sur toute la Compagnie et sur tous les jésuites en particulier. Tous, et ils me l'ont dit dans ces temps-là bien des fois, désapprouvaient la violence de sa conduite et en étaient fort alarmés pour la Société; tous le haïssaient comme on déteste un maître grossier, dur, inaccessible, plein de soi-même, qui se plaît à faire sentir son pouvoir et son mépris. Son exil et la conduite qui le lui

¹⁷⁹) Voir mon étude sur Fabroni. Le pape reprochait à ce cardinal de l'avoir poussé à condamner un si grand nombre de propositions. Mais «Fabroni dit au pape qu'il avait lui-même donné la bulle pour faire plaisir au P. Le Tellier»; *Anecdotes*, II, 52.

¹⁸⁰) Voir notre étude sur le P. Daubenton.

attira leur fut un nouveau motif de dépit par le dévoilement des intrigues secrètes où ils avaient grande part et qu'ils avaient grand intérêt à cacher»¹⁸¹).

Sans doute, Saint-Simon, d'après sa coutume, aura exagéré. Mais il n'y a pas moins beaucoup de vrai dans son propos. Retournons à cette fameuse lettre de l'abbé Bochart (de juillet 1711).

«Cette lettre, écrit Ledieu, répandue par tout le royaume, a révolté tout le monde contre les jésuites, devenus l'objet de la haine publique. Surtout à Paris ils n'oseraient paraître»¹⁸²).

En effet, le scandale fut aussitôt aggravé et exploité par un écrit anonyme de Quesnel: *L'intrigue découverte ou Réflexions sur la lettre de M. l'abbé Bochart de Saron*, s.l., 1711, où on lit:

«Qui n'admira l'empire que le confesseur prend sur nos seigneurs les évêques? Il veut qu'ils écrivent au roi, mais il ne veut pas leur laisser la liberté d'écrire comme ils veulent. Il leur envoie, non tant un modèle où ils puissent changer quelque chose que la lettre toute écrite ... Tout ce qu'ils ont à faire est de la signer, d'y mettre une enveloppe et de l'envoyer sous cachet volant. Ainsi voilà le père confesseur qui s'érige en secrétaire général des évêques de France. Mais d'un autre côté, tous ces monseigneurs se rendent aussi les secrétaires de Sa Révérence»¹⁸³).

Cependant, *L'intrigue découverte* de Quesnel fut moins terrible que cet autre écrit anonyme, attribué à Vivien de Laborde, daté du 20 août 1711, au titre fort offensant: *Lettre à son Eminence Monseigneur le cardinal de Noailles, archevêque de Paris touchant les artifices et les intrigues du Père Tellier et de quelques autres jésuites contre son Eminence*, s.l., 1711, in-12°, 45 pages¹⁸⁴). L'auteur, quel qu'il soit, donne une analyse fort pénétrante des méchancetés du P. Le Tellier, qu'il découvre dans le dossier Bochart.

A cette époque, l'opposition contre Le Tellier grandissait, même parmi les jésuites de Paris. Dans les papiers Doucin (Paris, Sorbonne, ms. 1028, f°37), j'ai trouvé le brouillon d'une lettre d'un jésuite de Paris adressée à son général. Ce jésuite — s'agit-il du P. Tournemine? —

¹⁸¹) SAINT-SIMON, XI, 91.

¹⁸²) LEDIEU, *Mémoires et Journal*, IV, 374. Ledieu poursuit: «mais ils ne font pas moins sentir leur indignation contre les particuliers qu'ils font enfermer à la Bastille et qu'ils chassent de leurs emplois; ainsi Rollin, principal du collège de Beauvais ...». Le Tellier joua un rôle dans cette affaire de Charles Rollin, mais celle-ci ne nous regarde pas ici.

¹⁸³) Citation de LE ROY, 358-359.

¹⁸⁴) BLIARD, XI, 1930, n° 11; WILLAERT, n° 7956.

approuve pleinement la mesure que le général, à la suite de délations domestiques, vient de prendre à l'encontre des professeurs émérites — tout au plus deux ou trois sont visés — qui, à l'avenir, ne pourront plus s'absenter des sermons ni des conférences des cas de conscience. Mais le correspondant s'étonne que le général s'occupe de telles bagatelles sans se préoccuper des abus beaucoup plus graves de la part du P. Le Tellier! Puisque le document est nouveau¹⁸⁵), lisons-le dans son original latin :

« Vestrae Paternitatis responsa de theologiae professoribus emeritis, ne vel concionibus publicis vel a casuum collationibus abesse permittantur, non tantum reverenter audivi, sed et pro modulo meo priscis Congregationum decretis consona esse sustinui. Non tamen potui cohiberi me, quin dolerem de levioribus istis, utpote quae attinent ad duos tresve ad summum scriptores, labore aliunde pressos, tam sollicite referri ad Vestram Paternitatem, quae sinitur ignorare gravia et publica huius collegii ac provinciae vulnera. Urbs, aula, principes pro certo et explorato habuere schisma esse inter nos, haud probantibus imo aperte damnantibus viris inter nos praecipuis modum quem regius confessarius [Le Tellier] adhibet in procuranda sani dogmatis tutela, dolentibus, eum sinistris duci vel potius abripi consiliis hominum inquietorum, quos non designabant tantum, sed et proprio nomine appellabant¹⁸⁶). Unde accidit ut regi significaretur jesuitas, *si modum liberum ipsis foret, Deo gloriam daturus atque in Patrem Michaellem testimonium dicturos* [je souligne]. Funestus rumor uno plus mense percrebuit, eoque tempore toto adibant nos diu noctuque praestantissimi¹⁸⁷), gementes et extrema quaeque praesagientes, nisi huic scandalo quantocius occurreretur. Asserebant locum fuisse datum nonnullis sermonibus, quorum auditores minime suspectos ipsi nossent. Interim silere ii quorum esse cura deberet; adeout [etsi] vix dictis plane crederet, necesse habuerit Pater Michael sibi ipsi procurare litteras opposita narrantes ac simul admonere provincialem absentem, quem nullus ex consultoribus docuisset; illud se ignorasse dicunt quod ipsos usque ad opifices ac baiulos pervenit; at certe non ignoravit nostri rectoris admonitor, qui suo se officio perfunctum declaravit.

Anno praesente toto collegio hoc fuit estque adhuc urbis ac procerum fabula, eductis e primaria nobilitate sex aut septem adolescentibus, quorum parentes et consanguinei mire in nos insurgunt; vera et nobis comperta huius calamitatis causa fuit, quod isti

¹⁸⁵) Bliard doit l'avoir eu en main.

¹⁸⁶) On devait mentionner les Pères Doucin et Lallemand, les principaux du groupe qu'on appellera bientôt parmi les jésuites de Paris: «les gens de la bonne intention». Cf. infra.

¹⁸⁷) On peut croire que le duc de Saint-Simon fut parmi eux.

adolescentes eos e nostris et praefectos habuerunt quos minime praefici ... oportuerat».

Cette lettre confirme les dires de Saint-Simon: Le Tellier s'impose au point que les supérieurs, le recteur, le provincial, le général le craignent et l'épargnent. Mais bien sûr, il n'est pas aimé, pas même estimé. Les jeunes jésuites, forts de leur nombre, osent le ridiculiser sur leur théâtre privé de Mont-Louis. Par mépris, ils nomment «gens de la bonne intention» ces collaborateurs que, sur le désir du général, Le Tellier a groupés autour de lui pour la défense de la bulle: «gens de la bonne volonté», avec toutefois l'idée de derrière la tête: «mais de mauvaises actions»!

Le cas Chauvelin augmente l'opposition sournoise; mais combien peu de son côté, le confesseur s'en soucie, nous l'avons lu dans la lettre que le capucin Timothée, le 8 août 1713, écrivit de Paris au pape¹⁸⁸).

Bientôt l'abbé Guillaume de Margon, jeune noble provençal, homme de talent qui a été acquis en 1714 au service «des gens de la bonne volonté», manifestera dans ses *Lettres* les frictions observées chez les jésuites de l'entourage du confesseur, duquel, dans un flash réussi, il nous offre en outre un portrait bien vivant. En plein été 1715, au moment le plus brûlant de la querelle de l'*Unigenitus*, quelques semaines avant le cas Chauvelin, Margon eut, pour un détail de collaboration, la faveur insigne d'être reçu en audience ... Il en fit ce récit:

«Dès qu'il m'aperçut, se tenant toujours courbé sur son bureau, il ne fit d'autre mouvement que de tourner la tête vers moi et me regarda pendant un moment sans rien dire, avec des yeux distraits et agités. De mon côté, je demeurai interdit par la nouveauté du spectacle, et me glissant doucement à l'entour de son bureau, je fus me placer vis-à-vis de lui, résolu d'attendre qu'il me fit l'honneur de me parler le premier. Il quitta la plume, se renversa sur sa chaise et étendit la main gauche comme pour se délasser; puis, prenant brusquement de sa droite la serviette qui était sur sa petite table, avec un air inquiet, il se la passa rudement et d'une vitesse extrême trois ou quatre fois par tout le visage et la jeta sur le dos de sa chaise.

Ensuite, prenant son air doux et simple: — Ah, mon Dieu, dit-il d'une voix plaintive, il faut que je travaille ici comme un malheureux tandis que ceux qui doivent m'aider se divertissent!

Ce début me surprit. — Je souhaite, mon Révérend Père, lui dis-je, que ceux qui doivent aider Votre Révérence soient aussi occupés à la servir que moi, et à exécuter ... — Je le souhaiterais aussi, reprit-il sans me donner le temps d'achever. Ce n'est pas de vous dont je

¹⁸⁸) TIMOTHÉE, 154; Le Roy, 447.

parle. J'avais pris jour avec le P. Doucin pour faire ensemble la revue de quelques papiers; je ne suis pas allé aujourd'hui à Mont-Louis, pour lui donner un jour plus commode; je l'attends depuis dix heures du matin, et l'on vient de me dire tout à l'heure qu'il est allé se divertir à la campagne avec un de ses amis. Si je l'avais su plus tôt je vous aurais envoyé chercher; et quand le P. Duhalde m'a dit ce matin que vous aviez à me parler, je lui ai dit de vous mander que vous pourriez venir sur les cinq heures, parce que c'est l'heure à laquelle le P. Doucin s'en va. Et comme je comptais qu'il viendrait à tout moment, je ne voulais pas qu'il vous vit entrer dans mon cabinet, car je ne veux pas qu'il sache que j'ai aucun commerce avec vous.

Dieu soit loué, continua-t-il, il n'y a que Lui qui sait ma situation et qui connaît mon cœur. Il ne m'abandonnera pas quand tous les autres m'abandonneront. — Je voulus me hasarder à lui donner quelque consolation sur des malheurs que je ne pouvais comprendre, et je lui dis: Je ne vois personne au monde, Mon Révérend Père, qui soit plus chéri et plus estimé que Votre Révérence, personne n'a plus d'amis. Vous êtes protégé et aimé de tout ce qu'il y a de plus puissant dans le monde; et Votre Révérence appelle cela être abandonné!

— Vous parlez comme un jeune homme sans expérience, me dit-il. J'ai tous les Jésuites contre moi; et je compte plus sur un étranger qui a un véritable zèle pour l'Eglise que sur tous nos Jésuites. On dit dans le monde que le P. Doucin me gouverne ... [sic]. Sur cela il fit un souris, et changeant tout à coup de discours: Qu'aviez-vous à me dire, reprit-il ...»¹⁸⁹⁾

Dans ce récit, on retrouve les traits fixés par Saint-Simon: «appliqué sans relâche, dépourvu de tout autre goût, ennemi de toute dissipation, de toute société, de tout amusement, incapable d'en prendre avec ses propres confrères ...»¹⁹⁰⁾. «J'ai tous les jésuites contre moi». Quel aveu! Il devait l'expérimenter dès que son pouvoir tomberait à la mort de son grand pénitent.

¹⁸⁹⁾ RÉCALDE, 151-154. Vers la même époque, le chanoine Louis Le Gendre, ayant été introduit chez Le Tellier, par Louis Doucin «son âme damnée» (p. 299), raconte: «Je le trouvai tout miel et tout sucre; sérénité qui dura peu, car tandis que je lui racontais ce qui s'était dit parmi nous [au chapitre de Notre-Dame] à mesure qu'il entendait quelque chose qui lui déplaisait, il fronçait le sourcil et le visage qui rougissait, comme si toutes choses fussent aller selon ses désirs et qu'il n'eût pas été permis de ne pas penser comme lui. Il me loua fort et me promit de me placer et me pria de le voir au moins une fois en quinze jours ...»; *ibid.*, 201).

¹⁹⁰⁾ SAINT-SIMON, IV, 289.

La débâcle: la mort du roi

Bientôt Le Tellier n'eut plus à s'occuper d'un lit de justice, mais du lit d'un malade condamné. D'abord, sous la pression extrême d'une situation critique, il osa encore agacer le patient avec sa bulle. On se rappelle qu'il introduisit le capucin Timothée de la Flèche, ce héraut de Rome, et comment celui-ci, malgré les instructions très nettes qu'il venait de recevoir, profita de l'occasion pour débiter devant le malade le long monologue qu'il avait minutieusement préparé¹⁹¹). De ce fait, les médecins empêchèrent le confesseur de s'approcher encore¹⁹²). Au cours des derniers jours, cependant, il put entrer¹⁹³) et donner au mourant une ultime absolution. S'agissait-il simplement d'une formule et d'un geste? En effet, le moribond était bien conscient, mais il était aussi inquiet! Il éprouvait e.a. des scrupules et de l'anxiété au sujet des mesures antijansénistes qu'il avait prises durant son règne. N'étaient-ce pas des injustices? Il en avait déjà parlé au trio groupé autour de son lit: Le Tellier, Rohan et Bissy, protestant qu'il n'avait fait que ce qu'on lui avait conseillé de faire, qu'il pouvait se décharger sur eux de toute la responsabilité. «Quel affreux coup de tonnerre», ajoute Saint-Simon auquel nous devons ce récit poignant¹⁹⁴). Ce coup, Le Tellier doit l'avoir perçu, et sa main aura tremblé lorsque, après l'absolution, elle traça le signe de la croix.

¹⁹¹) TIMOTHÉE, *Mémoires*, 197-198.

¹⁹²) LE ROY, 701.

¹⁹³) DANGEAU, XVI, 100-125, donne un diaire: le vendredi 23 août, le roi et Le Tellier travaillèrent ensemble à Versailles; le lendemain le roi envoya chercher le confesseur et se confessa. Le 27, ce ne fut qu'une alternance de convulsions, de fièvre, de prières, de petites confessions et d'absolutions générales. A vingt reprises, le roi appella le P. Tellier pour lui parler de Dieu. Le 28, le roi fit appeler le confesseur et parla de Dieu avec lui; «un jour» [sans doute le 30] il dit au P. Le Tellier: «donnez-moi encore une absolution générale de tous mes péchés».

¹⁹⁴) SAINT-SIMON, *Mémoires*, VIII, 67. Voici le fameux passage en question: «Puis il ajouta en les regardant ... qu'il était parfaitement ignorant; qu'ils savaient et qu'il le: en attestait qu'il n'y avait rien fait que ce qu'ils avaient voulu; qu'il y avait fait tout de qu'ils avaient voulu; que c'était donc à eux à répondre devant Dieu pour lui de tout ce qui s'était fait, et du trop et du trop peu; qu'il protestait de nouveau et qu'il les en chargeait devant Dieu, et qu'il en avait la conscience nette, comme un ignorant qui s'était abandonné absolument à eux dans toute la suite de l'affaire. Quel affreux coup de tonnerre! Mais les deux cardinaux n'étaient pas pour s'en épouvanter, leur calme était à toute épreuve. Leur réponse ne fut que sécurité et louanges; et le roi de répéter que dans son ignorance, il avait cru ne pouvoir mieux faire pour sa conscience que de se laisser conduire en toute confiance par eux, par quoi il était déchargé devant Dieu sur eux». C'est naturellement à l'intention du P. Confesseur (qui, d'après THOMAS, p. 96, fut présent à la scène), que nous citons ce passage dramatique. Au moment de l'absolution — nous l'avons suggéré — il aura dû écouter les mêmes protestations anxieuses et donner la même réponse peu rassurante. «En

Le cardinal Rohan, qui n'appartenait pas au clergé de Paris, administra l'extrême-onction. Noailles, l'archevêque, était tenu à l'écart, même après que le mourant eut exprimé le désir de le voir. Après consultation, avec intervention du confesseur, le cardinal aurait pu approcher s'il avait déclaré ne pas persister dans son attitude. Il préféra rester absent.

Le Tellier semble avoir également participé à la toute dernière consultation du roi concernant l'imminente régence et s'y être prononcé contre le duc d'Orléans pour le duc du Maine¹⁹⁵), le bâtard dont l'imprimerie de Trévoux avait si bien servi les «gens de la bonne volonté».

Pour finir, Le Tellier put placer un petit crucifix entre les doigts exsangues et froids du défunt¹⁹⁶ et même recevoir à la maison professe le cœur embaumé du souverain¹⁹⁷)! La débâcle était entière, pour la bulle, certes, mais aussi pour son principal champion. Elle menaçait même les jésuites parisiens, car on parlait — tellement était grande l'indignation — d'en revenir aux mesures du début du siècle précédent et d'expulser les jésuites de Paris et même ceux de France¹⁹⁸).

La débâcle. L'ex-confesseur

Le roi est mort. Vive le roi! Le confesseur, lui, ne ressuscite pas! Il ne réussit même pas à entrer dans le Conseil de Régence, tandis que le cardinal de Noailles, qu'il avait traîné jusqu'au bord du précipice, en devenait le président¹⁹⁹). Il était même assez réaliste, d'après le P. Timothée, pour s'attendre tous les jours à recevoir l'ordre de s'éloigner de Paris ...». Le capucin, qui inquiet, lui aussi, préféra quitter les lieux, ajoute: «J'allai prendre congé de lui. Il est difficile de comprendre

plus, le P. Tellier, toujours très près du roi, lui présenta quatre fois, le 22 août, un papier à signer pour obliger le duc d'Orléans à suivre à Rome et en France le travail du roi pour la constitution»; THOMAS, 95.

¹⁹⁵) *Grand Dictionnaire*, X, 415.

¹⁹⁶) LE ROY, 701.

¹⁹⁷) Ibid., 695. SAINT-SIMON, VIII, 70, 209-210: «il ne se trouva pas six personnes de la cour aux jésuites à cette cérémonie». CRÉTINEAU JOLY, IV, 510; LOUIS BLOND, *La Maison professe*, 68-69; 184.

¹⁹⁸) SAINT-SIMON, VIII, 34.

¹⁹⁹) Sans lui, «malgré les efforts des jésuites et contrairement à ce que le testament du roi portait»; CARREYRE, *Jansénisme*, I, 21.

l'impression qu'avait faite sur un confesseur aussi accrédité le renversement total des affaires»²⁰⁰).

Malgré tout, l'ex-confesseur n'abandonna pas la lutte. Profitant de l'influence qu'il avait encore sur les cardinaux et évêques constitutionnaires, il essaya d'empêcher l'accommodement que le Régent et Noailles voulurent réaliser entre les deux partis en présence, De là, pour le Régent, la nécessité de l'écarter. Le duc d'Orléans consulta donc le duc de Saint-Simon, en qui il avait confiance. Et voici en bref le conseil que cette mauvaise langue lui donna :

1^o Mander ... le provincial et les trois supérieurs [des trois] maisons de Paris ... leur témoigner ... que ce n'est que dans ce dessein [de leur être utile] que vous vous êtes cru obligé de les délivrer de trois brouillons très pernicious [les coopérateurs immédiats de Le Tellier], dont vous êtes bien instruit, qu'ils ne l'ont pas été moins chez eux en choses domestiques (ce qui est très vrai) [sic] qu'ils l'ont été très criminellement au dehors ...

2^o Mander un moment après le P. Tellier, lui dire que vous n'oubliez point les services qu'il vous a rendus; que vous désireriez avec ardeur que le bien des affaires se pût accorder avec tout ce que vous voudriez faire pour lui, mais que la place que vous tenez vous impose des mesures auxquelles vous ne pouvez manquer; qu'ainsi vous êtes forcé à lui dire que le roi veut qu'il soit conduit sur-le-champ à La Flèche, où il lui défend très expressément d'écrire ou de recevoir aucune lettre de personne que vus par celui qui en sera chargé, et qui les rendra ou enverra, ou non, comme il le jugera à propos; que du reste le roi lui donne six mille livres de pension, et que, s'il en désire davantage, il n'a qu'à parler, avec certitude de l'obtenir sur-le-champ; que le roi veut que rien ne lui manque en bois, en meubles, en logement, en nourriture, en livres, en tout ce qui peut servir à sa santé, à sa commodité, à son amusement; qu'il ait deux valets et un frère que le roi payera, à condition qu'il les choisira et changera comme il lui plaira, sans dépendance que de l'intendant de la province, qui aura ordre de tenir la main à ce que rien ne lui manque; qu'il soit libre et indépendant des jésuites, du collège, et qu'ils aient pour lui tous les égards, les attentions et les déférences possibles; qu'il se puisse promener et dîner dans les environs, mais sans découcher; et que le roi est disposé à lui accorder d'ailleurs tout

²⁰⁰) TIMOTHÉE, 131. Dans ses *Mémoires* (p. 323), le chanoine Le Gendre écrit : «Le P. Le Tellier, tout-puissant quelques jours devant, y [à la Cour] tomba tout à coup dans un décri inexprimable. Bien lui en prit de se cacher à l'arrivée du cardinal [de Noailles, reçu en triomphe]; s'il se fût montré en ce moment, combien de reproches, d'insultes, d'avanies aurait-il eu à essuyer, tant on était irrité contre lui ! Les obsèques du roi furent à peine finies que ce père, par ordre de la Cour, fut chassé de Paris comme un perturbateur public, comme un homme odieux à tout le monde ...».

ce qui pourra lui convenir, et même, en sa considération, des grâces quand elles ne seront point préjudiciables.

Cela dit, le congédier sans écouter trop de discours, et avoir pourvu que, en l'absence des supérieurs de la maison professe étant chez vous et du P. Tellier y venant, on prenne tout ce que lui et son secrétaire auront de papiers chez eux, et deux hommes sûrs, mais polis, qui paquetteront, au sortir de chez vous, le P. Tellier et son compagnon dans un carrosse, y monteront avec eux, et les conduiront tout de suite à La Flèche, où ils remettront six mille livres au P. Tellier, et le livreront à l'intendant de la province, qu'on aura pourvu d'y faire trouver avec les ordres du roi pour lui et pour les jésuites de La Flèche concernant le P. Tellier. C'est ce qui se doit exécuter à Versailles, pour que l'aller et venir, tant des supérieurs que du P. Tellier, donne le temps nécessaire de saisir les papiers en leur absence, et faire la capture des trois prisonniers en même temps. Je crus pouvoir sans témérité assurer M. le duc d'Orléans d'une joie et des bénédictions publiques de cette conduite, et que, bien loin d'emporter aucun danger, elle accélérerait la paix»²⁰¹).

Saint-Simon conclut : Le Régent «approuva fort [mon conseil] et en usa tout autrement. La pension fut modérée [à 400 livres] et la liberté ne le fut point ...»²⁰²).

C'est seulement le 22 novembre 1715 que Le Tellier eut ordre du Régent de se retirer de Paris²⁰³), sans précision quant au lieu où il devait se rendre. D'après Dangeau, il voulut se fixer à Bourges, mais l'archevêque de cette ville [Armand Bazin de Bezons, (1698-1719)], qui «naquit, vécut et mourut courtisan»²⁰⁴), n'ayant pas voulu le recevoir, il se rendit [le 30 décembre 1715] après plus d'un mois de pourparlers et de préparatifs, à Amiens, où l'archevêque Pierre Sabatier, un constitutionnaire, fut heureux de le posséder²⁰⁵). Glanons dans Villefore :

...«Ce Prince [le Régent] vit bien qu'il ne fallait pas laisser plus longtemps le P. Le Tellier à portée de les traverser (ses ordres), on le fit enfin partir pour Amiens. Les Cardinaux de Rohan et de Bissy

²⁰¹) SAINT-SIMON, VII, 396-397.

²⁰²) SAINT-SIMON, XI, 89.

²⁰³) DANGEAU, XVI, 222. Le 22 octobre précédent, le Régent avait reçu Le Tellier dans les jardins du Palais Royal, lui annonçant sa démission, mais lui réservant sa pension de 2000 livres; Bliard (p. 402) cite un document des archives de la Compagnie de Jésus à Rome : «Cette nouvelle inattendue [sic] ne troubla pas un instant le P. Le Tellier; il ne s'inquiéta ni de savoir d'où partait le coup, ni comment il serait possible d'en guérir la blessure; il quitta Paris comme un homme qui n'eût approché de la cour que malgré lui; et paraissait s'en éloigner de son plain gré et avec joie».

²⁰⁴) LE ROY, 525.

²⁰⁵) DANGEAU, XVI, 242-253.

furent très affligés de son départ, et prétendaient que c'était faire injure à la mémoire du feu Roi ; ceux qu'ils fatiguaient de ces sortes de plaintes, haussaient pitoyablement les épaules, et ne pouvaient comprendre que ce jésuite leur eût tellement fasciné les yeux, charmé l'esprit, qu'ils fussent les seuls à ne point voir comment on devrait punir un tel homme. Le nonce partagea leur douleur avec eux ; il en pleura de chagrin et de dépit, et ne savait plus à quel saint se vouer, car il n'en connaissait point de plus grand dans le Ciel. Ce Père lui avait été d'un merveilleux secours pour minuter ses dépêches, pour cabaler dans Paris et pour mettre en mouvement les ressorts qu'on faisait jouer en faveur du Pape. Cependant l'évêque d'Amiens fut ravi d'avoir dans son diocèse ce précieux trésor, et de pouvoir jouir en paix d'un ami fidèle, avec lequel il serait en liberté de faire des acceptations aussi pures et aussi simples qu'il lui plairait»²⁰⁶).

A Amiens, grâce à la pension dont il jouissait et à la liberté qui lui était laissée, profitant de l'appui de l'évêque constitutionnaire, Le Tellier ne se privait pas du plaisir de contrecarrer le Régent dans sa politique civile²⁰⁷) et religieuse, et non moins le cardinal-archevêque son ennemi n° 1, qu'il n'abandonnait pas. Même par un reste d'influence qu'il conservait à Rome sur son général, il continuait à dominer ses confrères parisiens et à laisser main libre à ses anciens collaborateurs. Sur tout cela nous sommes instruits par deux lettres que le P. Tournemine, l'ancien rédacteur des *Mémoires de Trévoux*, adressa les 19 et 21 juillet 1718, au Cardinal, et que Villefore a publiées. Très instructives, elles sont néanmoins trop longues pour être reproduites intégralement, nous ne pouvons qu'en citer quelques passages :

«... Ce qu'il y a d'honnêtes gens parmi les jésuites gémit. Ils espéraient que, les supérieurs mis par le P. Le Tellier finissant, ils reprendraient le dessus et qu'ils seraient en état d'inspirer à la jeunesse la modestie et l'amour de la paix ; mais leurs espérances ont été trompées. Le P. Général, dont les intentions sont droites, mais qu'on effraie en lui écrivant que le P. Le Tellier a encore un grand parti, séduit par ces faux exposés, a fait provincial le P. de la Grandville [1718-1721], homme faible et de peu d'esprit et gouverné

²⁰⁶) *Anecdotes*, II, 35.

²⁰⁷) D'après Dangeau, XVI, 486, Le Tellier avait reçu, le 11 novembre 1715, la permission d'aller prendre les eaux à Aix-la-Chapelle. «Il y arriva trop tard. Il a demandé la permission de demeurer à Liège jusqu'à la nouvelle saison et on l'a lui accordée». Mais le P. Tournemine allait écrire à Noailles et au régent : «Les voyages du P. Tellier en Allemagne, sous prétexte des eaux, n'ont eu pour but que d'animer les électeurs ecclésiastiques contre la France» ; *Anecdotes*, II, 407. Bliard (p. 404) a voulu ignorer ce document indéniable. En 1712, Le Tellier fit une apparition incognito à Paris ; *Histoire du livre*, I, 359.

absolument par les Pères Diousidou et Frogerais ... Le P. Frogerais, compagnon du provincial, a beaucoup d'esprit, mais c'est un esprit artificieux, lié étroitement avec le P. Lallemant. Ils ont fait entrer dans le gouvernement le P. Clavyer, créature du P. Le Tellier qu'il fit provincial (1709-1712) pour former tranquillement ses entreprises qui ont troublé l'Eglise et l'Etat. Ils viennent de faire nommer le P. Charles de la Rue supérieur de la maison professe (1718-1721), parce qu'ils l'ont cru fort brouillé avec son Eminence à l'occasion de Sainte-Marie²⁰⁸). Le P. Lallemant n'est pas encore en possession du rectorat du collège, il ne sera déclaré recteur que dans deux ou trois jours²⁰⁹). Son Eminence peut et doit l'empêcher ... Le motif que la cabale dit avoir en faisant recteur le P. Lallemant, c'est de prouver que Mgr le cardinal n'a plus de crédit, puisqu'on peut impunément faire supérieur dans sa ville, l'homme dont il doit être le plus mécontent; ils entendent, disent-ils, enhardir par là le pape et les évêques contre Son Eminence. J'ai tâché d'alarmer les personnes sages ...»

« ... Vous pouvez, Monseigneur, renverser leurs projets. Il ne faut que représenter à Mgr le Régent, que les disciples du P. Le Tellier sont autant ses ennemis que les vôtres. Les voyages du P. Le Tellier en Allemagne, sous prétexte des eaux, n'ont pour but que d'animer les électeurs ecclésiastiques contre la France. Le P. Lallemant a d'étroites correspondances en Espagne, et la cabale parle du roi d'Espagne comme de son libérateur et d'une espèce de Messie. Leur déchaînement contre Mgr. le Régent mériterait une punition exemplaire. J'ai entendu les Pères Lallemant ... et du Tertre dire des choses affreuses...».

En fin de compte, le cardinal doit intervenir auprès du Régent et du général à Rome afin d'obtenir des supérieurs «qui aiment la paix et qui n'aient pas l'esprit du P. Le Tellier. L'éloignement des Pères Lallemant, Germon et Diousidou est le moyen le meilleur de retenir le pape et les évêques, et d'empêcher qu'ils n'en viennent pas à un éclat; si ce projet réussit, la plus saine et la plus nombreuse partie des jésuites sera la plus puissante ...»²¹⁰).

Ces lettres ultra-secrètes montrent assez quelle «domination» Le Tellier, quoique exilé à Amiens, continuait à exercer sur les jésuites de

²⁰⁸) Le P. de la Rue, prédicateur de renom, eut normalement des rapports amicaux avec l'archevêque. Je n'ai trouvé aucun détail sur l'incident de Sainte-Marie. Mais en 1718-1719, il était toujours un adversaire des Tellériens; cf. HILLENAAR, passim; MARGON, 302: Le Tellier appela ses confrères La Rue et Gaillard des demi-jésuites!

²⁰⁹) Tournemine écrivit le jeudi suivant: «Nombre de jésuites du collège de Paris, considérables par leur ancienneté, leurs emplois et leur mérite, firent mardi une opposition en forme à l'installation du P. Lallemant au rectorat, avec appel au Général ...»; *Anecdotes*, II, 408.

²¹⁰) *Anecdotes*, II, 405-409.

Paris. Par ailleurs, il s'avère qu'il conservait son emprise sur nombre d'évêques constitutionnaires. Il y avait e.a. ce François Madot, évêque de Châlon-sur-Saône (1712-1753), qui, dans une de ses lettres interceptées, écrivit au P. Doucin: «Je n'ai point de nouvelles du P. Le Tellier depuis ma dernière lettre ... je ne manque pas à son égard ni d'attachement ni de respect, ni de reconnaissance. Ces sentiments dureront en moi pour lui jusqu'à la mort»²¹¹).

Dans une autre lettre de cet évêque, adressée au P. Le Tellier même, il appert que ce dernier fit — afin d'acheter son silence — verser une somme de 300 livres à ce fameux abbé de Margon qui le maltraitait dans ses lettres²¹²).

Les jésuites parisiens anti-Tellieriens ne se sont pas seulement adressés au cardinal, mais également au régent et même à leur général par l'intermédiaire de leur confrère, bientôt ex-confrère et évêque de Sisteron, Pierre-François Lafitau (1720-1764), qui avait été envoyé à Rome parce qu'il partageait leurs idées²¹³).

Le résultat final de cette action commune est bien étonnant. La nomination de Lallemant au rectorat du collège Louis-le-Grand est révoquée; le groupement des «gens de la bonne volonté» est dissous; défense est faite de par le général aux jésuites Tellieriens de s'occuper encore de la *Unigenitus*²¹⁴). Pour consommer la débâcle, Le Tellier est relégué et strictement confiné au collège de La Flèche.

²¹¹) Ibid., II, 402.

²¹²) Ibid., II, 403. En l'automne 1715, à peine un mois et demi après la mort de Louis XIV, Margon adressa au P. Le Tellier trois lettres successives (les 13 et 31 octobre et le 20 novembre); voir sa seconde lettre au P. de Tournemine, s.l., 1716, p. 136, 144, 147, 150. Jusqu'alors, pour ses 18 mois de travail au service du P. Confesseur, il n'avait été payé qu'en promesses sur quelque futur bénéfice. Mais puisque Le Tellier ne disposait plus de la feuille aux bénéfices, Margon réclamait une somme rondelette (12000 livres); après coup, le 13 octobre, il voulut bien se contenter de la moitié, à payer dans les 24 heures; et le 20 novembre, de 30 pistoles comptant.

²¹³) *Anecdotes*, II, 403.

²¹⁴) Voir HILLENAAR, 368-375: Appendices XX-XXV (recueil de documents fort importants). L'auteur les résume, p. 277: «Jusqu'à la mort de Louis XIV les PP. Le Tellier et Lallemant avaient pu avoir le dessus, mais ... la Régence vint renverser les rôles. La nomination, en 1718, du P. Lallemant comme recteur ... fut le signal d'une révolte ouverte. Les amis des PP. Gaillard et Tournemine, aussi bien que la jeunesse de la Compagnie refusèrent de l'accepter. Dans le désordre qui s'ensuivit, on réussit à obtenir du Régent la déposition du nouveau recteur, qui se vit remplacé par le P. Gaillard. L'arrivée au Collège de ce personnage peu scrupuleux ralluma toutes les querelles. S'étant proposé depuis des années d'exterminer cette «vermine d'écrivains», il se mit à l'œuvre et étant désormais le plus fort, il y réussit pleinement. Il reçut l'appui, non seulement de Versailles, où son ami le P. Linières serait un jour confesseur du roi, mais aussi celui de ses supérieurs romains».

Les derniers mois (1719)

Dès son arrivée à La Flèche, en février 1719²¹⁵), l'ex-confesseur définitivement garrotté, n'aurait, d'après Saint-Simon, rencontré de la part de ses confrères «qu'abandon, mépris, reproche, refus de soulagement». Compte tenu des circonstances, ce récit n'est pas entièrement rejetable²¹⁶). Le mémorialiste cite d'autres victimes qu'il devait secourir. Mais il se fit surtout que les intrigues, autrefois tenues secrètes, vinrent au grand jour; les propres confrères de Le Tellier contribuèrent à ces révélations. La terrible lettre du P. Daubenton au P. Croiset avait été remise au cardinal de Noailles.

«Tout cela, ensemble, poursuit Saint-Simon, ne rendit pas au P. Tellier la retraite forcée à La Flèche agréable. Il y trouva des supérieurs et des confrères aigris qui, au lieu de la terreur générale qu'il avait imposée aux jésuites mêmes, n'eurent plus que du mépris pour lui et se plurent à le lui faire sentir. Ce roi de l'Eglise et en partie de l'Etat, en particulier de la Société, redevint un jésuite comme les autres et sous ses supérieurs; on peut juger quel enfer ce fut à un homme aussi impétueux et aussi accoutumé à une domination sans réplique et sans bornes et à en abuser en toutes façons. Aussi ne la fit-il pas longue. On n'entendit plus parler de lui depuis, et il mourut au bout de six mois qu'il fut à La Flèche»²¹⁷).

Juxtaposons le récit de Le Gendre (p. 324):

«... Il reçut l'ordre d'aller ronger son frein d'abord à Amiens, où il resta assez longtemps, ensuite à La Flèche, que les principaux des jésuites regardent comme la voirie, où depuis il n'a pas été mention de lui. Il y mourut deux mois après de chagrin plus que de maladie, oublié du peu qu'il avait d'amis, haï de ses confrères, qu'il avait traités durement tant qu'il avait été en place. Effrayés de son trop de vivacité dès les premiers mois qu'il y fut, ils disaient: «Il nous mène à grand train, gare qu'il nous verse à aller si vite»! C'était un homme du collège, peu propre aux grandes affaires, assez téméraire pour les entreprendre, pas assez habile pour les bien conduire, ni assez sage pour les bien finir».

Chose curieuse, dans sa liste des recteurs de Louis-le-Grand, Delattre (III, 1239) ne parle pas du rectorat de Lallemant et de Gaillard.

²¹⁵) Le Régent donna l'ordre le 2 février 1719; DANGEAU, XVII, 483.

²¹⁶) C'est un fait connu dans l'histoire des ordres religieux que les supérieurs majeurs, pour échapper aux réactions trop humaines de leurs anciens subordonnés, se pourvoyaient d'un évêché avant le terme de leur charge. Le P. Timothée, ce capucin que nous avons cité plus d'une fois, ne fut même pas efficacement protégé par sa mitre. Voir notre étude sur ce religieux.

²¹⁷) SAINT-SIMON, XI, 91.

Le pire de ces derniers mois, ce ne fut pas, je crois, le mauvais traitement que d'après Saint-Simon et Le Gendre il eut à subir de la part de ses confrères, mais le remords de sa propre conscience et avant tout la constatation irréfutable que sa vie fut manquée, entièrement. Il ne restait rien de ce qu'il avait rêvé, de ce qu'il avait cru si heureusement atteint. La grande victoire n'était qu'un désastre. S'il avait eu un sixième sens, celui de la prévision, son mal de cœur aurait été bien plus grave ... mais, il ne manquait pas de sens moral. Ressentit-il sur son lit de mort les mêmes inquiétudes que Louis XIV? Sa désobéissance aux ordres exprès de ses supérieurs ecclésiastiques, son acharnement contre son supérieur hiérarchique, son irréductibilité, étaient-ils justes, charitables, dignes d'un chrétien, d'un prêtre, d'un religieux? Les «bonnes intentions» ne compaient plus, mais bien «les mauvaises actions»!

Louis XIV pouvait invoquer son ignorance en matière théologique, et décharger sa responsabilité sur ses conseillers ecclésiastiques. Mais l'ex-confesseur, sur qui pouvait-il s'en remettre? Sur ses confrères, sur les évêques antijansénistes? Il les avait inspirés et dominés! Sur le pape et les cardinaux? Il avait été lui-même leur conseiller écouté! Comment s'est-il tiré de ses doutes? A-t-il reconnu sa faute? A-t-il répété des *miserere* comme Louis XIV? En tout cas, pour autant que je sache, sur son lit de mort, il n'a fait aucune déclaration — contrairement à Quesnel et Noailles. Nous apprenons seulement le bel éloge que ses confrères de La Flèche auraient adressé à Rome après sa mort:

«Il ne cherchait à se distinguer que par sa piété, sa modestie, son respect pour les supérieurs, son énergie au travail et sa patience à supporter le malheur, les calomnies et l'exil»²¹⁸).

D'après le P. De Guilhelmy ces «quatre années d'une obscurité non moins glorieuse ni moins sainte que les plus belles années de sa vie, achevèrent de le rendre digne d'être mis en parallèle avec les plus illustres défenseurs de la foi catholique»²¹⁹).

L. CEYSENS

²¹⁸) BLIARD, 410.

²¹⁹) GUILHERMY, II, 219. Duclos (*Mémoires secrets*, II, 48) avait écrit: «Il succomba à la rage de ne plus pouvoir faire du mal». Sans oublier qu'il avait atteint l'âge respectable de 76 ans, on pourrait admettre que la frustration ait abrégé ses jours.

Manoscritti Agostiniani in Biblioteche Spagnole

Il presente inventario prende in considerazione le opere manoscritte latine degli autori agostiniani eremiti vissuti fino alla fine del Concilio di Trento, possedute dalle principali biblioteche spagnole¹).

L'esigenza di iniziare il censimento dei codici agostiniani più antichi per quanto riguarda l'area spagnola, è stata suggerita dalle indicazioni emerse dal repertorio di Adolar Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken* («Augustiniana», XI, 1961-XVI, 1966), ma soprattutto dal fatto che i fondi manoscritti di Spagna sono oggetto di pubblicazioni dispersive. Non esiste un inventario d'insieme di questi fondi come il Mazzatinti per l'Italia o il *Catalogue général des bibliothèques publiques* per la Francia. Anzi, la sua realizzazione è resa difficile dal fatto che la maggior parte di essi appartengono ancora a biblioteche private, generalmente ecclesiastiche. Uno sforzo notevole è stato tentato, in questo senso, dalla rivista «Hispania sacra», fondata nel 1948 a Barcelona, che continua a promuovere, fra gli altri studi relativi alla storia ecclesiastica spagnola, quelli che si propongono di far conoscere ed esplorare le ricchezze delle biblioteche e degli archivi.

D'altra parte, anche i cataloghi delle biblioteche pubbliche — provinciali, universitarie, accademiche ed altre — non sono meno dispersivi di quelli delle biblioteche ecclesiastiche. Nell'attesa di repertori di ricerca più utili, rimane l'opera in due volumi di J. Bordona Domínguez, *Manuscritos con pinturas. Notas para un inventario de los conservados en colecciones públicas y particulares de España* (Madrid, 1933), nella quale sono indicati un gran numero di manoscritti appartenenti a ben diciassette biblioteche.

Inoltre, la reale situazione catalografica dei fondi manoscritti da me visitati in parecchie biblioteche, è abbastanza diversa da quanto può trasparire dalle fredde indicazioni bibliografiche dei repertori. Alcuni

¹) Le biblioteche prese in esame sono le seguenti: la Reale dell'Escorial, la Nazionale di Madrid, le Universitarie di Salamanca, di Valencia e di Barcelona, la Colombina e la Capitolare di Sevilla, le Provinciali di Barcelona e di Tarragona, quelle delle Cattedrali di Valencia, di Córdoba, di Tortosa, di Zaragoza, di Palencia, di Pamplona, di Mondoñedo, di Santo Domingo de la Calzada e di Burgo de Osma.

cataloghi, infatti, sono estremamente sommari, altri incompleti o ancora in via di preparazione, se si eccettuano quelli sempre validi di Antolín per l'Escorial²⁾ e di Gutiérrez Del Caño per l'Universitaria di Valencia³⁾. Mi è parso, quindi, doveroso consegnare qui alcune osservazioni che, per quanto negative esse siano, eviteranno ad altri inutili perdite di tempo.

A Barcelona i codici delle due più importanti biblioteche, quella Universitaria e quella Provinciale (oggi di Catalunya), sono stati inventariati da Josefina Mateu Ibars⁴⁾. A volte la descrizione è eccessivamente sommaria, ed allora è necessario ricorrere ai cataloghi a schede delle biblioteche. Per l'Universitaria, di notevole aiuto resta ancora un voluminoso indice dattiloscritto, a completamento dell'inventario generale a stampa di Miquel Rosell e Mateu Ibars⁵⁾.

A Madrid i codici descritti nei nove volumi dell'*Inventario General*⁶⁾ sono circa tremila; per i restanti seimila vengono in aiuto quattro voluminosi inventari ancora manoscritti.

A El Escorial la situazione catalografica non presenta problemi, essendo tutto il fondo manoscritto — come accennato — compiutamente descritto dall'Antolín. Così a Valencia dove oltre ai fondi manoscritti dell'Universitaria, sono stati da tempo ordinati anche quelli della Cattedrale⁷⁾; a Tortosa, dove il vecchio catalogo di Ramón O'Callaghan⁸⁾ risponde ancora alle odierne esigenze; a Tarragona, dove sia pure sommariamente i codici della Biblioteca Pubblica sono stati descritti da Bordona Domínguez⁹⁾.

A Salamanca solo l'Università possiede manoscritti, quasi tutti posteriori al XV secolo, il cui catalogo è stato dato alle stampe da Vicente de la Fuente¹⁰⁾.

²⁾ Guillermo ANTOLÍN, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*. Madrid, 1910-1923, 5 vol.

³⁾ Marcelino GUTIÉRREZ DEL CAÑO, *Catálogo de los manuscritos existentes en la Biblioteca Universitaria de Valencia*. Valencia, 1913-14, 3 vol.

⁴⁾ Josefina MATEU IBARS, *Los manuscritos de los siglos X-XVIII de la Biblioteca Provincial y Universitaria de Barcelona*, in *Biblioteconomía*, XXVI (1969)-XXXIII (1976).

⁵⁾ Francisco MIQUEL ROSELL, *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona* (terminato da Josefina Mateu Ibars). Madrid, 1958-69, 4 vol.

⁶⁾ Biblioteca Nacional, Madrid. *Inventario General de manuscritos de la Biblioteca Nacional*. Madrid. 1953-67, 9 vol.

⁷⁾ Elías OLMOS CANALDA, *Catálogo descriptivo ... Códices de la Catedral de Valencia*. 2° ed. Valencia, 1943.

⁸⁾ Ramón O'CALLAGHAN, *Los códices de la Catedral de Tortosa*. Tortosa, 1897.

⁹⁾ J. BORDONA DOMÍNGUEZ, *Manuscritos de la Biblioteca Pública de Tarragona*, in *Boletín Arqueológico de Tarragona*, LIII-LIV (1953-54).

¹⁰⁾ Vicente DE LA FUENTE, *Catálogo de los libros manuscritos que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*. Salamanca, 1855.

A Palencia e a Pamplona le biblioteche delle rispettive Cattedrali possiedono cataloghi a stampa per i soli codici teologici¹¹⁾. Per i restanti fondi manoscritti bisogna ricorrere ai cataloghi a schede.

Le biblioteche capitolari, infine, di Zaragoza, Córdoba e di Sevilla non possiedono cataloghi a stampa per i fondi manoscritti. Unici strumenti disponibili sono gli inventari sommari ed incompleti sotto forma di schede.

GOFFREDO DOTTI

ABBREVIAZIONI

a.: annus
f.: folium
s.: saeculum

Ded.: Dedicatio
Prol.: Prologus
Text.: Textus

ACA: Archivo de la Corona de Aragón
BC: Biblioteca Capitular
BCo: Biblioteca Colombina
BCP: Biblioteca del Colegio del Patriarca
BdC: Biblioteca de Catalunya
BdCa: Biblioteca de la Catedral
BN: Biblioteca Nacional
BPP: Biblioteca Pública Provincial
BPU: Biblioteca Provincial y Universitaria
BR: Biblioteca Real
BU: Biblioteca Universitaria

De Meijer-Schrama: Albéric De Meijer-Martijn Schrama, *Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin 1945-1980*, in «Augustiniana», 26 (1976), 28 (1978), 31 (1981).

DHGE: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris, 1912.

Gindele: Egon Gindele, *Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum beginn der Reformation ... unter Mitarbeit von H. Geiter und A. Schuler*. Berlin-New York, 1977.

Ossinger: Johannes Felix Ossinger, *Bibliotheca augustiniana historica, critica et chronologica*. Ingolstadii et Augustae Vindelicorum, 1768. Ristampa anast. Torino 1963.

Perini: David Aurelius Perini, *Bibliographia augustiniana cum notis bibliographicis. Scriptores itali*. Firenze, 1929-1937.

¹¹⁾ Melquiades ANDRÉS, *Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia*, in *Anthologica annua*, I (1953); J. Goñi GAZTAMBIDE, *Catálogo de los manuscritos teológicos de la Catedral de Pamplona*, in *Revista española de teología*, XVII (1955).

ADAMUS DE MONTALTO († dopo il 1493)

1. Passio Domini nostri Jesu Christi.

Prol.: «Aragonum sublime decus ...». Text.: «Consilium fecere simul pro sanguine iusto ... Latrones: plebsque metu contradicere morti ...».

El Escorial, BR J.III.21, 15.s., f. 13r-34r.

Ossinger, 599-601; Perini, II, 226-228; DHGE, I, 484-485.

AEGIDIUS DE ROMA (1243-1316)

2. Quaestiones (I-X) de mensura angelorum.

«Quaestio est de mensura angelorum et primo quaeritur utrum aevum sit aeternitas ...».

Salamanca, BU 2028, 14.s., f. 36v-79r.

3. Expositio in Aristotelis libros (I-III) de anima.

Prol.: «Ex Romanorum spectabili ac illustri prosapia ...».

Text.: «Philosophus in secundo Physicorum volens ostendere ...».

Madrid, BN 9009, 14.s., f. 1ra-247va.

--- 9011, 14.s., f. 2va-191rb.

Salamanca, BU 2029, 14.s., f. 1r-137v.

4. In Cantica canticorum commentaria.

«Sonet vox tua in auribus meis ... In principio cuiuslibet libri, quantum ad presens spectat, duo sunt notanda ...».

Madrid, BN 53, 14.s., f. 145ra-158va.

Mondoñedo, BdCa 306, 14.s.

5. Expositio in librum de causis.

Prol.: «Ex illustri ac generosa prosapia oriundo viro ...».

Text.: «Philosophus in primo metaphysicae. Postquam dixerat metaphysicam esse de primis causis ...».

Córdoba, BdCa 69, 13.s., f. 1ra-48vb.

6. Theoremata (I-L) de corpore Christi.

«Quia inter cetera Ecclesiae sacramenta Eucharistiae sacramentum plus difficultatis continere videtur ...». Theor. I: «Primum principium, quod est

Deus summus omnipotens, potest convertere aliquid ...».

Barcelona, BdC 277, 14.s., f. 6vb-50vb.

--- 629, 14.s., f. 1ra-52ra.

7. Tractatus de defectu et deviatione malorum culpa et peccatorum a Verbo.

«Placuit nobis proponere quaestionem de eo quod habetur Ioh.

I: Omnia per ipsum facta sunt ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 243ra-247ra.

Sevilla, BCo 7.6.5, 15.s., f. 17vb-20rb.

8. *Expositio in Aristotelis libros (I-II) elenchorum.*
 Prol.: «Ex illustri prosapia oriundo domino Philippo filio praeclaris ac venerabilis comitis Flandrensis ...». Text.: «Alpharabius volens in logica sua ...».
 Madrid, BN 1562, 14.s., f. 1ra-78vb.
9. *Tractatus de erroribus philosophorum.*
 «Quoniam uno inconvenienti dato multa sequuntur, ex uno malo fundamento protulit Philosophus multos errores. Primo credidit enim nihil esse ...».
 Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 257ra-261rb.
 Sevilla, BCo 7.6.5, 15.s., f. 20rb-23rb.
10. *Quaestiones (I-XIII) de esse et essentia.*
 «Quaestio est utrum sint dare plura principia simpliciter prima ...».
 Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 52rb-75rb.
 El Escorial, BR h.II.1, 13.s., f. 198v-199r (Theorem. I).
 Salamanca, BU 2028, 14.s., f. 1r-36r.
11. *Theoremata (I-XXII) de esse et essentia.*
 «Omne esse vel est purum per se ...».
 Madrid, BN 3368, 14.s., f. 48ra-68ra.
 Salamanca, BU 2257, 15.s., f. 26r-50v.
12. *Tractatus contra exemptos.*
 «Augustinus septimo De civitate Dei capitulo tricesimo ait: Deus sic administravit omnia ... Summus ergo pontifex ...».
 Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 202va-229ra.
13. *Tractatus contra gradus et pluralitates formarum.*
 «Dixisti Domine Jesu Christe Dei virtus et Dei sapientia ... Quoniam sanctus est prehonore veritatem ...».
 Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 75rb-107ra.
 Salamanca, BU 2019, 14.s., f. 51v-68v.
 --- 2028, 14.s., f. 123r-131v.
 --- 2055. 13.-14.s., f. 192ra-196bv.
14. *Tractatus de formatione humani corporis in utero.*
 «Post tractatum de praedestinatione et praescientia ... Quia ex cognitione principiorum ...».
 Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 107ra-151va.
 Burgo de Osma, BdCa 120, 14.s., f. 1r-48v.
15. *Expositio in Aristotelis librum de bona fortuna.*
 «Quidam ordinavit in idem bonam fortunam ...».
 El Escorial, BR f.II.8, 15.s., f. 197v-222r.
 Salamanca, BU 2535, 14.s., f. 180ra-188vb.

16. Expositio in Aristotelis libros (I-II) de *generatione* et corruptione.

«Anima, ut testatur Philosophus, est quodammodo omnia; quidquid enim est ...».

Salamanca, BU 1788, 13.-14.s., f. 164ra-210ra.

Tarragona, BPP 120, 14.s., f. 11ra-52vb.

17. Tractatus de plurificatione *intellectus* possibilis.

«Quia nonnulli dubitant ...».

El Escorial, BR h.II.1, 13.s., f. 179v-182r.

Salamanca, BU 2055, 13.-14.s., f. 154ra-191rb.

Tarragona, BPP 98, 14.-15.s., f. 104va-107vb.

18. Expositio super decretalem «Cum Marthae» seu de celebratione *missae*.

«Cum Marthae, et infra. Post expositionem illius decretalis, quae sic incipit:

Firmiter credimus, quae de fide catholica et summa Trinitate intitulatur ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 160ra-174rb.

19. Tractatus de Arca *Noe*.

«Quoniam in decretali «Firmiter credimus» super illo verbo ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 264ra-265rb.

Sevilla, BCo 7.3.29, 14.s., f. 74r-75v.

--- 7.6.5, 15.s., f. 25ra-25vb.

20. Tractatus de *peccato* originali.

«Ego cum sim pulvis et cinis loquar ad Dominum meum dicens ...».

Barcelona, BdC 277, 14.s., f. 1ra-6vb.

--- 629, 14.s., f. 174rb-180ra.

Barcelona, BU 585, 14.s. (1^a metà), f. 1ra-11ra.

Sevilla, BCo 7.3.29, 14.s., f. 67r-74r.

--- 7.6.5, 14.s. f. 1ra-4va.

21. Expositio in Aristotelis libros (I-VIII) *physicorum*.

Prol.: «Naturalis scientia est aliqua scientiarum speculativarum ...». Text.:

«Quoniam autem intelligere etc. Prohemium ...».

Salamanca, BU 2535, 14.s., f. 2ra-179ra.

Tortosa, BdCa 200, 14.s., f. 46r-63r (excerpta).

22. Tractatus de *praedestinatione*, praescientia, paradiso, purgatorio et inferno.

Ded.: «Nobili militi in Christo sibi quam plurimum ... Quare boni et salvandi dicuntur praedestinati ...». Text.: «Post distinctionem capitulorum restat tractatum componere. Dicemus enim ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 180ra-202va.

Sevilla, BCo 7.6.5, 15.s., f. 4va-17vb.

--- 5.1.30, 15.s., f. 71ra-84vb.

23. *De regimine principum.*

Prol.: «Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo suo domino speciali domino Philippo primogenito ... illustrissimi regis Francorum ... Oportet, ut latitudo sermonis ...».

Barcelona, ACA 34, 15.s. (a. 1433), f. 1r-235v.

El Escorial, BR d.III.1, 14.s., f. 2r-104v.

--- M.III.6, 14.s., f. 1ra-170vb.

--- M.III.20, 14.s., f. 34r-131r (Inc.pt.II del libro I: «... Laudatores sui jactantes se de bonis quae habent ...»).

--- P.I.17, 14.s., f. 1r-201r.

--- T.I.5, 14.s., f. 1ra-68rb.

Madrid, BN 958, 15.s., f. 1ra-177vb.

--- 1078, 14.s., f. 1ra-216vb.

Sevilla, BC 82.5.15, 14.s., f. 1ra-130vb.

Valencia, BdCa 193, 15.s., f. 1r-192r.

Valencia, BU 96, 15.s., f. 1ra-241rb.

24. *Quaestiones (I-XX) in capitulo generali Paduae disputatae.*

«Probatur in primo de hiis, quae circa creatorem considerantur. Quaerebantur quinque quaestiones. Prima fuit, utrum imago Dei sit in homine? ...».

El Escorial, BR h.II.1, 13.s., f. 177r-179r.

25. *Quodlibeta (I-VI).*

Quodl. I: «Ut quaestiones propositae in nostro quolibet ad debitum ordinem reducantur, dicere possumus quod ens prima facie dividitur ...».

Qu. I: «Utrum divina virtute unum et idem corpus possit esse simul in duobus locis? ...».

Sevilla, BCo 7.4.4, 15.s., f. 180r-181r (Quodl. II, qu. XV: «Quinto circa haec corporalia quaerebatur de ipso composito et erat quaestio de re sacra videlicet de ecclesia utrum ecclesia in qua esset occisus martir sicut fuit occisus beatus Thomas ...»).

26. *Quaestio quomodo reges et principes possint possessiones et bona regni pecularia ecclesiis elargiri.*

«Vertebatur in dubium cum communiter reges et principes in sua coronatione consueverint iuramentum ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 262ra-264rb.

Sevilla, BCo 7.6.5, 15.s., f. 23va-25ra.

27. *Quaestiones (I-VII) de resurrectione mortuorum.*

«Quaestio est: utrum sit possibile resurrectio mortuorum ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 280ra-295rb.

28. Tractatus de laudibus divinae sapientiae.

«Inter multas et varias occupationes nostras requisitus a vobis de quaestionibus quibusdam ... Quaerebantur enim in septennario numero propositae quaestiones ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 266ra-280ra.

29. Commentarius in primum *sententiarum*.

«Candor est enim lucis aeternae ... Secundum quod dicit beatus Augustinus ...».

Valencia, BdCa 137, 13.s., f. 1ra-222vb.

30. Expositio in decretalem «Firmiter» de summa *Trinitate* et fide catholica.

«Firmiter credimus. Haec decretalis intitatur De summa Trinitate et fide catholica et dicitur fuisse edita a domino Innocentio ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 151va-159rb.

31. Compendium theologiae *veritatis* (op. dub.).

«Veritatis theologiae sublimitas ...».

El Escorial, BR K.III.11, 14.s., f. 1ra-124vb.

--- S.I.15, 14.s., f. 1ra-137ra.

Sevilla, BCo 5.1.30, 15.s., f. 1ra-69vb.

32. Sermones (I-III) de tribus *vitiis* mundi.

Ded.: «Reverendo patri domino Dilnionensi Aegidius Bituricensis archiepiscopus salutem. Subit animum ...». Sermo I: «Initium omnis peccati superbia ... Decundum Ptolemaeum et narratur in ...».

Barcelona, BdC 629, 14.s., f. 229ra-243ra.

Ossinger, 237-251; Perini, I, 237-256; Gindele, nn. 1214-1434; De Meijer-Schrama, nn. 1207-1325, 3054-3069, 3700-3728.

ALBERTUS DE PADUA († 1328 o 1323)

33. Postilla super evangelia *dominicalia* (Sermones de tempore) et in praecipuis festivitibus.

Prol.: «Domine, Deus ecce nescio loqui ... et tamen laudare te cupit homo aliqua portio creaturae tuae ... acceptabile tibi reddatur linguae atque stili obsequium beatae Mariae virginis meritis et precibus ... omniumque sanctorum, qui vivis et regnas ...». Sermo I: «Dominica I. Adventus. Erunt signa ... Ad natalitia principum celebranda consuevit antiquitus se quilibet praeparare ...».

Sevilla, BCo 7.6.8, 15.s., f. 1ra-43rb.

34. Postilla super evangelia *quadragesimalia*.

Pref.: «In Christi nomine. Quod dudum mihi propositum fuerat vosque pluries excitastis ut facerem ... qui das in munere linguas». Sermo I: «Feria

4. post Quinquages. Cum jejunatis ... Principium transgressionis humanae vitium gulae fuit et quia contrariis remediis curantur languores ...».

Burgo de Osma, BdCa V. 3, 15.s., f. 1r-119v.

Ossinger, 668-670; *Perini*, III, 69-71; *DHGE*, I, 1541-1543; *Gindele*, n. 1485; *De Meijer-Schrama*, nn. 1332, 3666.

ALFONSUS DE VERACRUCE (1507-1584)

35. *Relactio de decimis*.

«Filiis Levi dedi omnes decimas Israel in possessionem pro ministerio ...».

El Escorial, BR K.III.6, 16.s., f. 1r-78v.

36. *Apologia pro religiosis trium ordinum Mendicantium habitantibus in Nova Hispania et pro indigenis*.

«Indulta summorum pontificum ab Innocentio IV usque ad Paulum IV pro eisdem religiosis ... Cum Sapientia Divina, ac Senatus ille Regius ter quaterque beatus ...».

El Escorial, BR K.III.6, 16.s., f. 79r-269v.

Ossinger, 279; *DHGE*, II, 761-763; *Gindele*, nn. 1506-1508; *De Meijer-Schrama*, nn. 2017-2031, 3154-3159, 3650, 3655.

ANGELUS DE CAMERINO († 1314)

37. *In librum perihermenias*.

«Sicut dicit philosophus vij methaphisicae ...».

El Escorial, BR f.III.24, 14.s., f. 96vb-123ra.

Sevilla, BCo 5.2.26, 15.s., f. 1ra-56ra.

38. *Commentaria in librum praedicabilium Porphyrii*.

«Sicut dicit Agazel in methaphisica ...».

El Escorial, BR f.III.24, 14.s., f. 1ra-56ra (Trattato ripetuto in f. 56rb-68ra).

39. *In librum praedicamentorum*.

«Sicut dicit philosophus in tercio de anima ...».

El Escorial, BR f.III.24, 14.s., f. 68ra-96ra.

Ossinger, 183-184; *Perini*, I, 172-173; *De Meijer-Schrama*, n. 3624.

ANTONIUS DE RAMPEGOLIS (RAMPELOGIS) DE JANUA († dopo il 1414)

40. *Compendium morale*.

Prol.: «Religiosis viris in Christo dilectis studentibus Neapolitani conventus fratrum heremitarum sancti Augustini ...». Text.: «Castigo corpus meum ... Non est animal adeo indomitum ...».

Burgo de Osma, BdCa 162, 15.s., f. 13r-163r.

Ossinger, 732-734; *Perini*, III, 111-113; *Gindele*, n. 1562; *De Meijer-Schrama*, n. 1568.

AUGUSTINUS DE LEONISSA (DE CAMPELLIS) († 1435)

41. *Moralia* super figuras utriusque testamenti.

«In mundi creatione primo die Deus fecit lucem. Cuius virtute tenebras effugavit ...».

Zaragoza, BdCa 11.51, 14.s.

42. *Sermo* habitus in concilio Basileensi 1433.

Zaragoza, BdCa 11.51, 14.s.

Ossinger, 188; Perini, I, 176-177; DHGE, V, 427; De Meijer-Schrama, n. 1615.

AUGUSTINUS FAVARONI DE ROMA (c. 1360-1443)

43. Tractatus de Christo *capite* Ecclesiae et eius inclito principatu.

«Eminentem dignitatem humanae naturae in Christo ex unione personali cum Verbo ...».

Sevilla, BC vetrina IV, 14.s., f. 12ra-28ra.

44. Tractatus de *caritate* Christi circa electos et eius infinito amore.

«Singularem caritatis affectum Christi circa electos insinuat gloriosus Johannes in ea particula textus ubi ait *qui dilexit nos* qua propter ...».

Sevilla, BC vetrina IV, 14.s., f. 51vb-80vb.

45. Tractatus de principatu *papae* et potestate summi pontificatus, quam Christus reliquit in terris Petro et successoribus eius.

«Postquam circa illum textum: Princeps regum terrae, tractatum est de ... Utrum papa per potestatem iurisdictionis sibi datam a Christo super terram vere sit ipse princeps regum terrae? ...».

Sevilla, BC vetrina IV, 14.s., f. 28ra-51vb.

46. Tractatus de sacramento *unitatis* Christi et Ecclesiae, sive de Christo integro.

Prol.: «Magnifico domino ac praestantissimo viro Carolo de Malatestis ... Religioso studio vestro, quo sacris Christianorum ...». Text.: «Cum gloriosus Evangelista Johannes in sua Apocalypsi gratiam nobis exoptasset ...».

Sevilla, BC vetrina IV, 14.s., f. 1ra-12ra.

Ossinger, 329-332; Perini, II, 49-52; DHGE, V, 438-439; Gindele, nn. 1567-1578; De Meijer-Schrama, nn. 1619-1630, 3814-3817.

AUGUSTINUS TRIUMPHUS DE ANCONA († 1328)

47. Tractatus de cognitione *animae* et potentiarum eius.

«Quoniam secundum philosophi sententiam primo Posteriorum omnis nostra doctrina ...».

Madrid, BN 4231, 14.s., f. 78r-98v.

48. *Apocalypsis*, glossata ex glossis sanctorum. Adhibentur: Augustinus, Beda, Eusebius, Glossa ordinaria, Gregorius, Haimo, Hieronymus, Joachim, Johannes Damascenus, Isidorus, Origenes, Polycarpus.

«Sanctissimo patri et domino, domino Johanni, superna vocatione papae XXII, frater Augustinus de Ancona. Iuxta sententiam salvatoris. Beati Johannis evangelistae doctrinae sinceritatem, utilitatem ...».

Valencia, BCP vetrina V, 14.s., f. 1r-153r.

Valencia, BU 405, 14.s., f. 1r-94r.

49. Quaestiones *Apocalypsis*, glossatae ex glossis sanctorum. (Quaest. 1-151).

I: «Utrum beatus Johannes maiori scientia fuerit illustratus, quam aliquis sanctorum patrum? Respondet Gregorius super Ez. dicens scientiam sanctorum patrum multum per incrementa temporum crevisse ...».

Barcelona, BdC 561, 14.s., f. 63r-107v.

Valencia, BCP vetrina V, 14.s., f. 153r-155v (Tibuli dubitationum).

Valencia, BU 405, 14.s., f. 94r-97r (Tituli dubitationum).

50. Super «*Magnificat*».

«Super illo Psalmo: Deus, canticum novum cantabo tibi, in psalterio decachordo psallam tibi, dicit Augustinus ...».

Barcelona, BdC 586, 15.s., f. 60r-111v.

Madrid, BN 4009, 14.s., f. 137ra-168vb.

Sevilla, BCo 5.1.8, 15.s., f. 97v-127v.

51. Lectura in Evangelium *Matthaei*.

Prol.: «Cum quietum silentium tenerent omnia ...». Text.: «Liber generationis Iesu Christi ... Secundum Cersonem totum Evangelium Matthaei in VII partes principaliter dividitur ...».

Barcelona, BU 575, 15.s., (a. 1470), f. 4r-244r.

52. Super «*Missus est*». (Luc. 1,26).

«Quattuor mihi timorem et tremorem faciunt loqui de Virgine gloriosa. Primum propriae naturae fragilitas. Nam si narrare ...».

Barcelona, BdC 586, 15.s., f. 1r-59r.

53. Super «*Pater noster*».

«Pater noster. Carissimi. Vos debetis scire, quod inter omnia ...».

Sevilla, BCo 5.2.38, 15.s. (a. 1470), f. 131r-151v.

54. Summa de ecclesiastica *potestate*.

«Sanctissimo ac reverendissimo in Christo patri ac domino domino Johanni divina providentia papae XXII ... Quia de potestate ecclesiastica tractare sermonem assumpsimus ...».

El Escorial, BR g.II.13, 15.s., f. 68r-69v (Quaest. XXV: «De resistentia scismaticorum. Ad primum ergo sic procedit: videtur enim quod non omnes resistentes ...»).

Madrid, BN 4330, 14.s., f. 205r-239r (Quaest. XXIX-XXXIII: «Utrum solus papa possit dare universalem indulgentiam. Videtur quod non quia quod Dei ordinatione taxatum est ...»).

Sevilla, BCo 7.3.8, 14.s., f. 4r-20v (rubricae).

Valencia, BdCa 71, 14.s., f. 1ra-274vb.

Ossinger, 44-49; *Perini*, IV, 20-28; *Gindele*, nn. 1590-1614; *De Meijer-Schrama*, nn. 1333-1346, 3730-3734.

BARTHOLOMAEUS CARUSI DE URBINO († 1350)

55. Milleloquium sancti Augustini.

Ded.: «Sanctissimo patri patrum et domino domino Clementi VI ... Divinae benignitatis immensa clementia re et ...». Prol.: «Beati Aurelii Augustini doctoris eximii intelligentiam admirabilem, sapientiam commendabilem ...». Text.: «Abel. Libro quinto decimo De civitate Dei capitulo primo: Natus est Abel post Cain. Quoniam unusquisque ...».

Tortosa, BdCa 68, 14.s., f. 1r-411r.

Ossinger, 210-212; *Perini*, I, 203-205; *DHGE*, VI, 1034-1035; *Gindele*, nn. 1630-1637; *De Meijer-Schrama*, nn. 1387-1391, 3748-3749.

BERNARDUS OLIVERII († 1348)

56. *Excitatorium mentis in Deum*.

Ded.: «Reverendo in Christo patri domino Raymundo divina providentia episcopo Valentino ... Quia sit difficillimum excitare affectum ...». Prol.: «Exaudi Deus orationem ... Sum ego nempe ille abominabilis, qui peccavi nimis ...». Text.: «Nunc ergo Domine Deus meus, vita mea, fortitudo mea, sublevans virtus seu ...».

El Escorial, BR b.III.3, 15.s., f. 1r-25v.

Madrid, BN 9265, 14.s., f. 1ra-50vb.

--- 9358, 14.s., f. 1r-83r.

Tarragona, BPP 40, 14.s., f. 91ra-180rb.

57. *Tractatus de inquisitione antichristi*.

«Fertur nostris temporibus a quibusdam ...».

El Escorial, BR C.II.20, 14.s., f. 94r-109r.

58. *Sermo de sanctis*. (Coram domino Clemente VI).

«De sancto Benedicto. Benedixi ei et erit benedictus ... Beatus Augustinus in sermone de praedicta benedictione ...».

Valencia, BdCa 215, 14.s., f. 105ra.

59. *Sermo de tempore*.

«Dominica 1. in Passione Domini. Morior fratres propter gloriam vestram

... Beatus Bernardus in quondam sermone hodierni sacratissimi mysterii ...».

Valencia, BdCa 215, 14.s., f. 1ra-72rb.

Ossinger, 642-643; *Gindele*, nn. 1641-1648; *De Meijer-Schrama*, nn. 1382-1386, 3070.

BINDUS DE SENIS († 1390)

60. Distinctiones biblicae.

«Tanta pollet excellentia praedicationis officium, quod salvator noster ... capite prae-notamus. Abstinencia est meriti augmentativa ...».

Madrid, BN 9210, 14.s., f. 1ra-127vb.

Ossinger, 135; *Perini*, II, 127-128; *DHGE*, VIII, 1502; *Gindele*, nn. 1652-1653; *De Meijer-Schrama*, n. 1517.

GREGORIUS DE ALEXANDRIA († 1447)

61. Sermones de tempore et de sanctis.

«Quia contemplatio celestium gaudiorum et aeterna retributio bonorum ... Dominica 4. post Epiphaniam. Simile est regnum coelorum homini qui seminavit ... In quo quidam evangelio duodecim processus tanguntur ...».

El Escorial, BR h.II.3, 15.s., f. 1ra-275vb.

Ossinger, 415-416; *Perini*, I, 21-22.

GREGORIUS DE ARIMINO (c. 1300-1358)

62. In librum primum Sententiarum.

Prol.: «Circa prologum primi libri Sententiarum quaero primo: Utrum de obiecto theologia per theologicum discursum notitia proprie scientifica acquiratur? ...». Text.: «Circa primam distinctionem, in qua magister loquitur de frui et uti, quaero primo: Utrum omne usus sit frui seu omnis actus utendi sit ...».

Valencia, BdCa 111, 14.s., f. 1ra-181vb.

Ossinger, 74-76; *Perini*, I, 54-57; *Gindele*, nn. 1760-1813; *De Meijer-Schrama*, nn. 1420-1456, 3072, 3754-3770.

GREGORIUS PERFETTI DE PADUA († 1555)

63. De iustificatione.

Palencia, BdCa 59, 16.s., f. 13r-22r.

Ossinger, 672-673; *Perini*, III, 75-76.

GUILIELMUS BECCHI DE FLORENTIA (c. 1411-1490)

64. Praefatio in librum de cometa.

«Cum ad S. Marci bibliothecam pergerem ... De multiplici aeris impressione, aer iste quem vidimus ...».

Palencia, BdCa 48, 15.-16.s., f. 64v-75r.

65. De falso dogmate *Maumethi*.

«Cum Pius pontifex viveret, totius christianae religionis pius amator, ad expugnandos Turcos ...».

Palencia, BdCa 48, 15.-16.s., f. 1r-44r.

Ossinger, 112-114; *Perini*, I, 103-105; *Gindele*, n. 2490; *De Meijer-Schrama*, n. 1693.

HENRICUS DE FRIMARIA (c. 1245-1340)

66. De decem praeceptis.

«Audi Israel praecepta Domini et ea in corde tuo ... In verbis propositis Spiritus Sanctus circa praecepta tria tangit. Primo namque ostendit, quod sunt hilariter ...».

Burgo de Osmá, BdCa 29, 15.s., f. 3r-19r.

Sevilla, BCo 7.3.29, 15.s., f. 35r-65r.

Ossinger, 952-955; *Gindele*, nn. 1818-1840; *De Meijer-Schrama*, nn. 1360-1368, 3742-3746.

HERMANNUS DE SCHILDESCH (c. 1290-1357)

67. Speculum manuale sacerdotum.

Ded. I: «Venerabili in Christo patri ac domino suo gratioso N. episcopo cunctisque Deo amabilibus sacerdotibus ubilibet locorum constitutis tam praesentibus quam futuris ... Gloriosus doctor Johannes Chrysostomus ...». Speculanda circa baptismum: «Prima superficies speculi sacerdotum repraesentat speculanda circa baptismum sub quatuor speciebus repraesentatis ...».

Santo Domingo de la Calzada, BdCa 5, 15.s., f. 114r-142r.

Ossinger, 812-815; *Gindele*, nn. 1852-1875; *De Meijer-Schrama*, nn. 1402-1410, 3751-3752.

JACOBUS DE VITERBIO (c. 1255-1308)

68. Quodlibeta.

Quodl. I: «In disputatione de quolibet praehabita quaesita sunt in universo viginti duo ... Quaestio I: Utrum id, quod concipitur nomine entis, concipitur uno simplici conceptu ...».

Madrid, BN 379, 14.s., f. 1r-88r (acefalo. Inc.: «sed maius et minus declaravi per triplici ratione ...»).

Ossinger, 203-205; Perini, I, 191-196; Gindele, nn. 2010-2041; De Meijer-Schrama, nn. 1182-1204, 3053, 3695-3699.

JACOBUS MAGNI DE TOLOSA (c. 1360-1415)

69. Postilla tam litteralis quam mystica super librum *Genesis*.

Ded.: «Illustrissimi principis regis Francorum devotissimo confessori domino Michaeli ... episcopo Antissiodorensi ...». Prol.: «Sacri eloquii dogmata nuper cum cernerem ...». Text.: «In principio creavit. Praetermissis prologorum expositionibus sciendum, quod liber praesens, qui sacer ... In principio creavit. Hic per principium temporis exordium intelligitur, quod praecessit omne tempus ...».

Sevilla, BCo 5.2.38, 15.s. (a. 1477), f. 1r-129v.

70. Expositio in *psalmos*.

Ded.: «Illustrissimi principis regis Francorum devotissimo confessori domino Michaeli ... Antissiodorensi episcopo ...». Prol.: «Si congruit sacrae Scripturae libros evolvere atque difficultates enodare ...». Text.: «Beatus vir. Iste est primus psalterii psalmus, cuius diviso patet ex textu eo, quod per versus ...».

Pamplona, BdCa 33, 15.s., f. 100r-135r.

71. Commentaria in libros (I-IV) *Sententiarum*.

«Teste Augustino in exordio libri secundi de Trinitate Deus sacram Scripturam inspirat ...».

Tarragona, BPP 103, 15.s., f. 1ra-229rb.

72. *Sophilogium*.

Ded.: «Illustrissimi principis regis Francorum devotissimo confessori domino Michaeli ... episcopo Antissiodorensi ...». Prol.: «Lecta colligere et ad summulam ordinatim redigere quam utile sit experientia saepius didici ...».

Text.: «Dicit Aristoteles decimo Ethicorum, quod homo sapiens ...».

Valencia, BdCa 199, 15.s., f. 1ra-153ra.

73. *Speculum exemplare*.

«Incipit tractatus qui Speculum exemplare nuncupatur. De divisione libri. Ut facilius occurrant ...».

Tarragona, BPP 103, 15.s., f. 249ra-260vb.

Ossinger, 532-533; Gindele, nn. 1986-1995; De Meijer-Schrama, nn. 1569-1578, 3794-3795.

JOHANNES DE BURY (c. 1400-1475)

74. *Quaestiones super veterem artem.*

«Incipiunt quaestiones libri peryermenias. P: Utrum ...».

Tortosa, BdCa 108, 14.s., f. 26r-44r.

Ossinger, 170; DHGE, X, 1404-1405; De Meijer-Schrama, n. 3646.

JORDANUS DE QUEDLINBURG (c. 1299-1380)

75. *Meditationes de passione Christi.*

Prol.: «Inspice et fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est. Exod. 25. Etsi Christus ubique in Scriptura dicatur mons ratione summitatis suae excellentissimae perfectionis ...». Theor. I: «Domine Jesu Christe, fili Dei vivi, qui hora matutinali pro me misero peccatore ...». Art. I: «Primus articulus dominicae passionis est pavoris et tristitiae assumptio. Nam ut dicit Augustinus: Coena Domini facta ... Hic est primus punctus passionis, videlicet pavor et tristitia ...».

Sevilla, BCo 5.2.46, 15.s., f. 2r-26v (Articuli 1-65); f. 26v-53v (Fructus: «Sequuntur fructus ... Fructus primi articuli sunt de tristitia et passione Domini Nostri Iesu Christi ut patet supra post primam orationem ...»).

76. *Sermones de tempore.*

Prol.: «Jordanis ripas alvei sui tempore messis impleverat ... Sicut dicit beatus Augustinus de consensu evangelistarum ...». Sermo I: «Erunt signa ... Principum natalitia consueverunt antiquitus cum gaudio celebrari et ad hos decentius ...».

Madrid, BN 8860, 14.s., f. 1ra-247ra.

Ossinger, 800-802; Gindele, nn. 2257-2272; De Meijer-Schrama, nn. 1488-1494, 3075, 3777-3782.

LAURENTIUS DE VILLAVICENTIO (c. 1518-1583)

77. *De ratione studii theologici.*

«Magnopere profuturam theologo cognitionem linguarum, praesertim hebraicae et graecae: ubi est exortatio ad studium linguae hebraicae. Quemadmodum vero omnes homines ad voluntatis suae cognitionem Deus voluit pervenire ...».

El Escorial, BR H.I. 9, 18.-19.s., f. 230r-231v.

Ossinger, 946-947; De Meijer-Schrama, nn. 2007-2010, 3855, 3996.

LUDOVICUS DE LEÓN (1527-1591)

78. *Tractatus de caritate.*

«Quaestio 23. De caritate. Art. I: utrum caritas sit amicitia. Positis hiis conditionibus ...».

El Escorial, BR O.III.32, 16.s., f. 213v-371r.

79. In *Ecclesiasten*.

«Verba Ecclesiastes filii David regis ...».

Madrid, BN 471, 16.-17.s., f. 43r-131r.

80. Tractatus de *fide*.

«Quaestio prima: utrum fides est habitus infusus. Loquendo de virtute.

Prima propositio: fides est virtus ...».

El Escorial, BR O.III.32, 16.s., f. 17r-148v.

81. Tractatus de *spe*.

«Quaestio 17. Art. I: utrum spes sit virtus. Conclusio est affirmativa. De spe disputatio ...».

El Escorial, BR O.III.32, 16.s., f. 149r-213v.

Ossinger, 503-504; *Gindele*, nn. 2291-2296; *De Meijer-Schrama*, nn. 2056-2181, 3161-3172, 3971-3989.

MARTINUS ALFONSUS DE CÓRDOBA (1400-1476)

82. Repetitio de potestate ecclesiastica.

«Quod autem ad bonum Ecclesiae statum ...».

Córdoba, BdCa 128, 15.s., f. 228r-237v.

Ossinger, 266-267; *Gindele*, nn.2306-2311; *De Meijer-Schrama*, nn. 1662-1666, 3093, 3827-3829.

MICHAEL DE MASSA († 1337)

83. Tractatus de *passione* Domini.

«Angeli pacis amare flebunt ... In sacra Scriptura ... Secunda pars principalis historiae passionis continet angelicum adiuvamentum ad subveniendum Christo in timore suae passionis ... Tertia pars principalis continet humanum testamentum ...».

Barcelona, BdC 661, 15.s., f. 34r-72v.

84. Tractatus de quatuor *virtutibus* cardinalibus.

Prol.: «Regna remota iustitia non sunt nisi magna latrocinia, sicut dicit Augustinus quarto libro De civitate cap. 4., introducens exemplum de Alexandro ...». Text.: «Caput autem viguit iustitia apud illos ...».

Burgo de Osma, BdCa 29, 15.s., f. 82v-109v.

Ossinger, 567-568; *Perini*, II, 191-192; *Gindele*, nn. 2315-2319; *De Meijer-Schrama*, nn. 1356-1359, 3738-3741.

ONUPHRIUS PANVINIUS (1530-1568)

85. De *rebus* antiquis memorabilibus et de praestantia basilicae S. Petri apostolorum principis vaticanae libri VII.

«Antiqua sacrae historiae monumenta accuratius repetenti ...».

El Escorial, BR f.I.17, 16.s., f. 1r-336v.

86. *Vitae pontificum seu historia ecclesiastica a domino nostro Iesu Christo ad Pium V.*

Prol.: «Qui maiorum res praeclare gestas monumentis litterarum tradere ...». Text.: «Agebatur annus post orbem terrarum creatum sexies millesimus trecentessimus nonus ...».

El Escorial, BR f.I.16, 16.s., f. 1r-413r.

Ossinger, 656-662; Perini, III, 53-65; De Meijer-Schrama, nn. 1985-1987, 3147, 3957.

PAULUS DE VENETHIS (c. 1369-1429)

87. *Logica brevis.*

Prol.: «Conspiciens in circuitu librorum quorundam magnitudinem taedium constituentem in animo studentium necnon ...». Pars I: «Terminus est signum orationis constitutum, ut pars propinqua eiusdem ...».

Madrid, BN 4228, 14.s., f. 1r-71v.

88. *Summa totius philosophiae naturalis.*

Prol.: «Plurimorum astrictus precibus, quorum pridem meae introductionis eloquium in facultate ...». Pars I: «Servando igitur ordinem, quem nunc servare promisi, initium mei sermonis est ...».

Madrid, BN 4231, 14.s., f. 54v-77r (pars IV: «... Tercius eorum oratorum est ...»).

Ossinger, 920-924; Perini, IV, 39-46; Gindele, nn. 2350-2365; De Meijer-Schrama, nn. 1599-1607, 3085-3086, 3796-3805.

THOMAS DE TUDERTO († dopo il 1393)

89. *Tractatus de arte sermocinandi ac etiam collationes faciendi.*

Prol.: «Venerabilibus ac reverendis dominisque suis praecipuis domino Juliano Bini, domino Honofrio Betalini legum doctoribus ... Quia ferventi desiderio anhelatis ...». Text.: «Ars sermocinandi vel etiam collationes faciendi prima facie dividitur in septem partes. Quarum prima versatur circa thematis divisionem ...».

Sevilla, BCo 5.6.26, 15.s., f. 160r-181v.

Perini, IV, 29; De Meijer-Schrama, nn. 3828-3829.

Pride or Envy?

Some notes on the reason the Fathers give for the devil's fall)*

It was in the course of his stay in Rome that Jerome wrote his long letter to Eustochium (*epist.* 22) explaining how a virgin ought to behave. The second half of the work contains a warning against vanity and self-satisfaction (ch. 27). The author does not however feel it necessary to caution his addressee against the particular kind of boastfulness which wealth and station engender. Instead he is confident (for he knows her genuine humility) that neither she nor her mother has any room for the pride that caused the devil to fall.

Jerome ascribes the devil's fall to pride on three further occasions. Some years earlier in letter 12,2 he had affirmed that this had been the only reason for it. The reason he gives was evidently felt to be in some degree axiomatic, for in this passage the devil's downfall forms part of a list of warning examples that also includes the Jews and the Pharisee who prayed ostentatiously in the temple. In a later letter (69,9,6) Jerome says everyone knows it was arrogance that overthrew the devil. He gives the same explanation in his commentary on Isaiah at 2,3,4. There is a slight change of emphasis in his commentary on Ecclesiastes (2,1). Here he maintains that the devil fell through abundance of good things.

That the devil's ruin was due to pride was always the more widely held view. It seems that the first of the Fathers to give it clear-cut expression was Origen¹⁾. In a homily on Ezechiel that only survives in Jerome's translation (9,2) he declares most emphatically that the devil fell because of pridefulness, arrogance and conceit. Athanasius a century after him puts it down to the same cause. Chapter five of his treatise on virginity states that Satan was brought down from heaven to hell not by fornication, adultery or stealing but because of overweening pride (ὕπερηφανία). Similarly Pseudo-Athanasius calls it φούσῳσις at *syntag.* 2,16. Of Jerome's own contemporaries Chrysostom in his homily on Isaiah 6,1 (3,3) thinks it is this overweening pride that has made the devil

*) Abbreviations of works are taken from Lampe's *Patristic Greek Lexicon* or *Thesaurus Linguae Latinae*, where editions are also given.

¹⁾ Athenagoras had used the word ἐνυβρίζειν at *leg.* 24,5.

what he is. He here refers explicitly to Isaiah 14,13, where the speaker exclaims upon Lucifer's fall and tells how he had said in his heart, «I will exalt my throne above the stars of God». Another homily of Chrysostom's on II Thessalonians (1,1) makes ἀπόνοια the cause of his fall. This is then glossed as ὑπερηφάνια. Ambrose too cites the passage from Isaiah to show that pride was responsible (*in psalm. 118 serm. 7,8*). From the fifth century three passages may be mentioned where pride is said to have led to the devil's downfall. These are to be found in the title to Cassian's *inst.* 12,4, in chapter forty-three of Gerontius' life of the younger Melania, and in the preface (par. 1) to the first part of Quodvultdeus' work *de promissionibus*. At the same period Theodoret's catalogue of heresies (5,8) quotes not only Isaiah 14,13 but Ezechiel 28,17 and I Timothy 3,6 as well as other texts in order to prove the point. In the following century the same reason is given thrice by the 'Regula Magistri' (11,2. 13,73. 15,50) and once by Caesarius of Arles in sermon 200,5. It is therefore clear that pride was widely adduced by the Fathers of both East and West.

Notwithstanding that it was so common to assert that pride had caused the devil's fall, this was not however at any time the only explanation. Others of the Fathers pronounced instead that his envy of mankind had been the cause²). Though a good deal less popular, this view was never without adherents. Already Irenaeus had dated the devil's apostasy to the time when he envied God's creation (4,40,3 cf. 5,24,4). In the 250's Cyprian explicitly assigns the blame to envy in chapter four of his treatise on that topic. Somewhat later Pseudo-Cyprian expresses a similar view during a sermon on the parable of the sower (*serm. de cent.* p. 81). Later still Orientius in the fifth century says in his poem that the devil fell from heaven because he was jealous (*comm.* 1,460). In the East a homily of Saint Basil had given the same reason (11,4) and warned that the devil was always keen to infect Christians with the same vice.

In the Fathers that have been mentioned there is no sign of being faced with a dilemma. Each of them names either the one cause or the other and makes no attempt to reconcile the two. There is however an exception. Augustine alone seems to have been aware of the incongruity and have felt the need to resolve it. Whereas in a tractate on Saint John's gospel he thought envy was the reason (5,19), pride had been to blame in his pamphlet 'Against Secundinus' (17) and once again at *gen. ad litt.*

²) The devil's envy is mentioned in Wisdom 2,24.

4,24. Further on in this latter work (11,16) Augustine brings the two explanations together and seeks to fit both into an acceptable time-scale. He notes that scripture does not say when pride brought down the devil, but it is clear to him here that it preceded and occasioned his envy of man³). Both are named as causes in his treatise on virginity (31,31). It appears that Augustine's suggestion for harmonizing the two was not without influence, for just a few years later a solution that is similar is found in the dialogues composed by Cassian. At *conl.* 8,10,3 the devil is said to have fallen first because of pride and then through envy. The speaker in 8,9 had assumed that envy of Adam and Eve was the reason.

NEIL ADKIN

³) According to Augustine pride is the mother of envy cf. *TLL* VIII 447,18 ff. (read instead 140,22,54 and add in *psalm.* 100,9). He also makes pride lead to envy in *psalm.* 58 *serm.* 2,5.

Ontvangen boeken — Livres reçus

- Clodovis BOFF o.s.m., San Agustín de Hipona y la pastoral de la liberación. (Edición de la Organización de Agustinos de Latinoamérica). Iquitos (Perú), Centro de Estudios Teológicos de la Amazona, 1983, 39 pp.
- G. CZIHAK, Johann Gregor Mendel (1822-1884): Dokumentierte Biographie und Katalog zur Gedächtnisausstellung anlässlich des hundersten Todestages mit Facsimile seines Hauptwerkes «Versuche über Pflanzenhybriden». (Salzburg, Akademiestrasse 15), 1984, 121 S.
- Rosemary DORWARD, Eight Chapters on Perfection and Angels' Song by Walter HILTON. Translated into modern English by R. Dorward. Oxford, S L G Press, Convent of the Incarnation Fairacres, 1983, ix-22 pp., 75 pence.
- Maria Luisa FACCO, Metafisica e diaristica in Gabriel Marcel. (Novecento Europeo I). Genova, Università di Genova, 1982, 130 pp.
- Joseph GILDEA o.s.a. (ed.), Peter of Waltham, Archdeacon of London (1190-1196), Remediarium Conversorum, a Synthesis in Latin of «Moralia in Job» by Gregory the Great. Villanova PA, Villanova University Press - London and Toronto, Associated University Presses, 1984, x-492 pp.
- Jan DE GRAUWE, Historia et spiritualitas Cartusiensis. Colloquii quarti internationalis acta, Gandavi-Antverpiae-Brugis 16-19 Sept. 1982. Ed. J. De Grauwe. Destelbergen, Borrestraat 7, 1983, 371 pp.
- Ulrich HORST, Der Streit um die Autorität der Vulgata zur Rezeption des Trienter Schriftdekrets in Spanien. Separata da Rev. Univ. Coimbra 29 (1983), pp. 157-252.
- L. PIZZOLATO, G. CERIOTTI, F. DE CAPITANI, J. RIES, A. RIGOBELLO, A. MANDOUZE, «Le Confessioni» di Agostino d'Ippona, Libri I-II, III-V. (Settimana Agostiniana Pavese). Palermo, Edizioni «Augustinus», 1984, 2 vols., 123 et 58 pp., Lire 9.500 et 6.000.
- Esteban RAMIREZ RUIZ o.s.a., Introducción a la filosofía de la interioridad de San Agustín. México D.F., 1983, 133 pp.
- M.SCHRAMA - L. VERHEIJEN (ed.), Catalogus verborum quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur VII: De civitate Dei (Corpus Christianorum 47-48). Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae, 1984, vi-337 pp., fl. 95.
- Albert Clement SHANNON o.s.a., The Medieval Inquisition. Washington DC 20017, Augustinian College Press, 3900 Harewood Road N.E., 1983, vii-153 pp., paperb. \$ 10.
- Antonio VALENZA o.a.d., Spiritualità Mariana nelle opere del P. Arcangelo Moltrasi da S. Nicola, Agostiniano Scalzo (1650?-1728).

- (Quaderni di Spiritualità Agostiniana 10). Roma, Piazza Ottavilla I, 1983, xviii-157 pp.
- Anton G. WEILER, *Getijden van de eeuwige wijsheid naar de vertaling van Geert GROTE. Uitgegeven en ingeleid door A. Weiler. Baarn, Ambo, 1984, 100 pp., fl. 18,50.*
- Adolar ZUMKELLER o.s.a., *Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors Johannes Zachariae o.s.a. († 1428). (Cassiciacum Bd. 34). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1984, 206 S., DM 75.*
- Stadtgemeinde Fürstenfeld, *Jubiläumsausstellung 800 Jahre Grenzstadt Fürstenfeld – Augustinerkirche, 26. Aug. - 22. Sept. 1978, 93 S., illustr.*
- de Saint Augustin 75-144
- R. CANNING, O.S.A., «Love your Neighbor as Yourself» (Matt. 22:39). Saint Augustine on the incentives of the self to be loved 145-157
- E. COLLEGE, O.S.A., Caxton's Additions to the «Legenda sancti Augustini» 198-212
- A. K. DE MEIJER, O.S.A., Gregor Johann Mendel (1822-1884). Ergänzende Dokumente zu seiner Abstammung und seinem Tod: 213-235
- P. SLADER, Zur inneren Gestalt Johann Gregor Mendels 236-243
- W. BECKERMANN, Theologie gegen Philosophie? Anfragen an Luther 244-262
- L. CHYSSENS, Autour de l'Unigenitus: le P. Michel Le Testu (1643-1719) 263-330
- G. DORN, Manoscritti Agostiniani in Biblioteca Spagnola 331-348
- N. ADKIN, Pride or Envy? Some notes on the reason the Fathers give for the devil's fall 349-351
- ONTVANGEN BOEKEN — LIVRES REÇUS 352-353
- INDEX VOL. 34, 1984 354

Index vol. 34, 1984

M. ALFECHE, O.S.A., Groaning creation in the theology of Augustine	5-52
E. PETERS, What was God doing before He created the Heavens and the Earth?	53-74
L. VERHEIJEN, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin	75-144
R. CANNING, O.S.A., «Love your Neighbour as Yourself» (Matt. 22.39). Saint Augustine on the lineaments of the self to be loved	145-197
E. COLLEDGE, O.S.A., Caxton's Additions to the «Legenda sancti Augustini»	198-212
A.K. DE MEIJER, O.S.A., Gregor Johann Mendel (1822-1884). Ergänzen­de Dokumente zu seiner Abtwahl und seinem Tod	213-235
P. SLADEK, Zur inneren Gestalt Johann Gregor Mendels .	236-243
W. ECKERMANN, Theologie gegen Philosophie? Anfragen an Luther	244-262
L. CEYSSENS, Autour de l'Unigenitus: le P. Michel Le Tellier (1643-1719)	263-330
G. DOTTI, Manoscritti Agostiniani in Biblioteca Spagnole	331-348
N. ADKIN, Pride or Envy? Some notes on the reason the Fathers give for the devil's fall	349-351
ONTVANGEN BOEKEN — LIVRES REÇUS	352-353
INDEX VOL. 34, 1984	354

