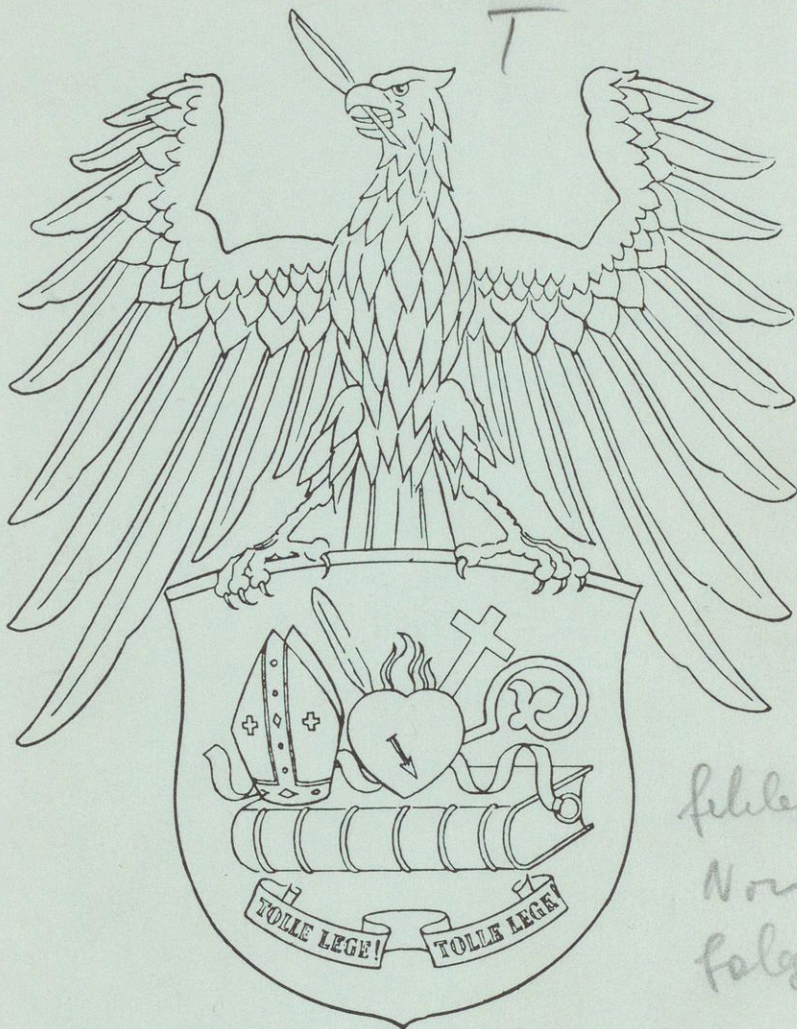


530 + theol

T

AUGUSTINIANA



filibende
Non
folge

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 37

1987

FASC. 1-2

UB Tübingen

14. SEP. 1987

71.2

INHOUD—SOMMAIRE

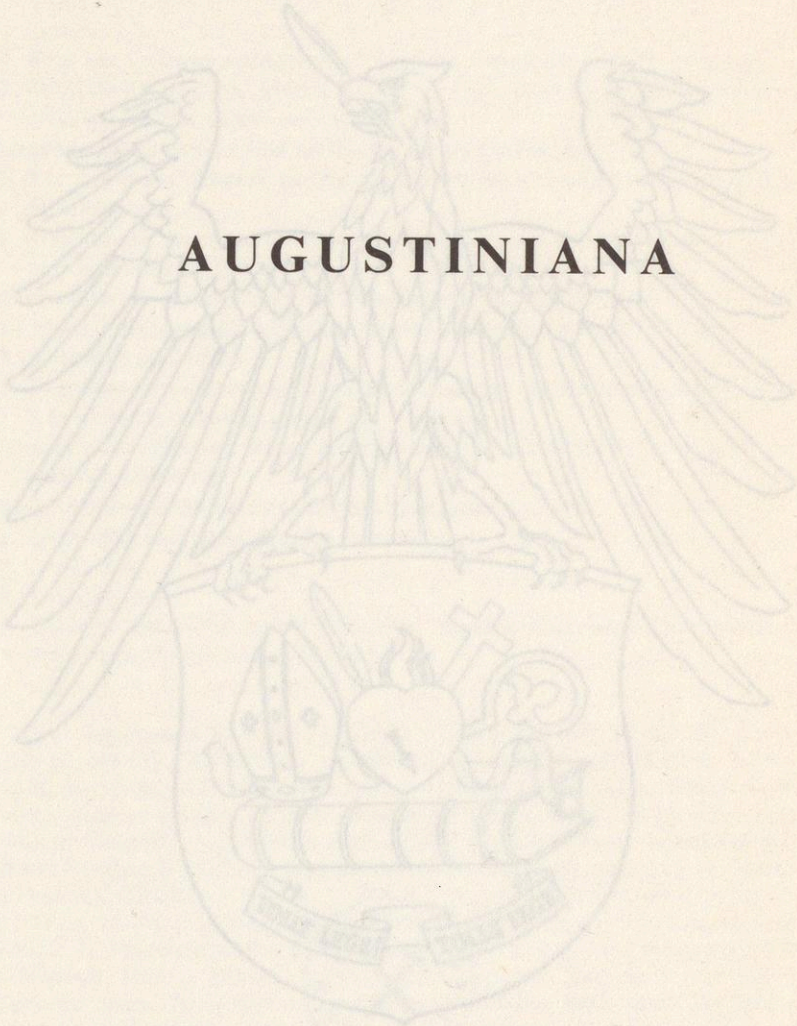
L. M. J. VERHEIJEN, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin	5-37
R. CANNING, The Unity of Love For God and Neighbour .	38-121
M. ALFECHE, O.S.A., The use of some verses of 1 Cor. 15 in Augustine's Theology of Resurrection	122-186
H. FELD, Die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief- Vorlesung Wendelin Steinbachs	187-252
Boekbespreking - Compte rendu	253-254

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 37 ANNÉE

1987



AUGUSTINIANA

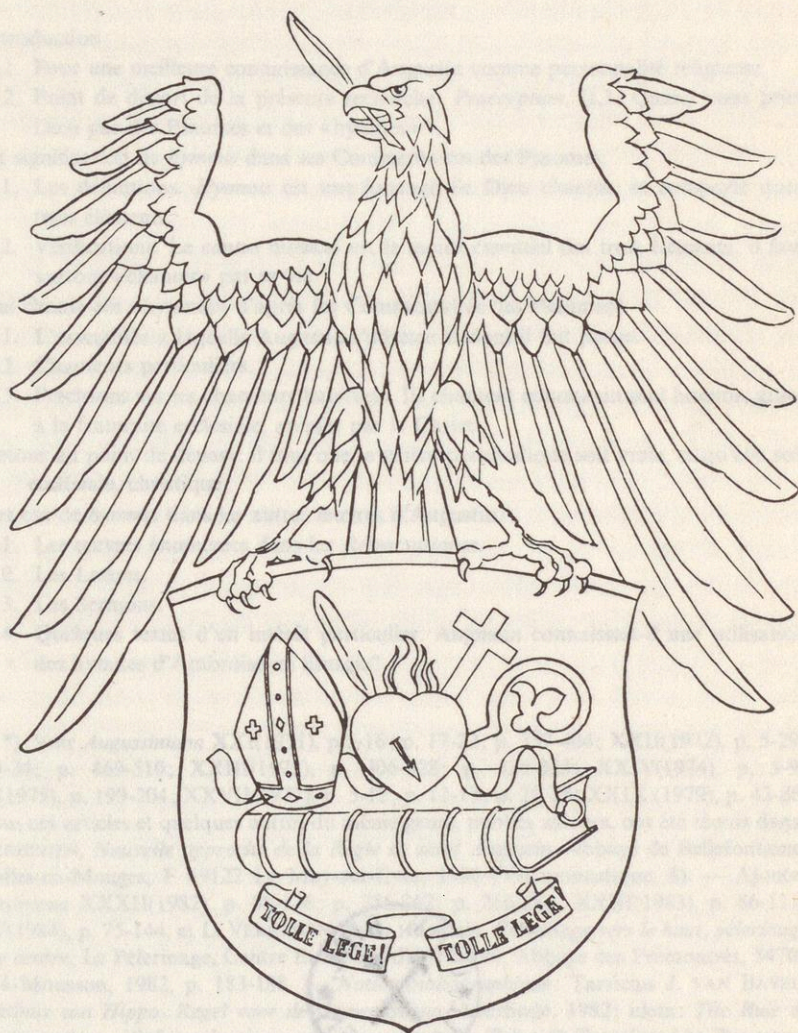
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

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 37 ANNÉE

1987



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

AUGUSTINIANA

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

JAARGANG 37 ANNEE

1987



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

7A 4578

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

XXI. Prier Dieu par des Psaumes et des «hymnes»

SOMMAIRE

- A. Introduction.
 - A.1. Pour une meilleure connaissance d'Augustin comme personnalité religieuse.
 - A.2. Point de départ de la présente recherche: *Praeceptum*, II,3: Quand vous priez Dieu par des Psaumes et des «hymnes»...
- B. La signification de *hymnus* dans ses Commentaires des Psaumes.
 - B.1. Les définitions. *Hymnus* est une louange de Dieu chantée, et comporte donc trois éléments.
 - B.2. Vérifications. Le *cantus* musical est le moins essentiel des trois éléments: il faut surtout «chanter» par sa vie.
- C. Qui chante ces «hymnes» d'après les Commentaires des Psaumes?
 - C.1. L'assemblée à laquelle Augustin s'adresse et dont il fait partie.
 - C.2. Chanteurs particuliers.
 - C.3. Précisions sur les chanteurs habituels. Ils chantent comme un seul homme, grâce à la fraternité ecclésiale, animée par le Christ.
- D. Retour au point de départ: il faut que la prière psalmodique soit vraie, et qu'elle soit ecclésiale, christique.
- E. Les cas de *hymnus* dans les autres œuvres d'Augustin.
 - E.1. Les œuvres énumérées dans les *Retractationes*.
 - E.2. Les Lettres.
 - E.3. Les Sermons.
 - E.4. Quelques textes d'un intérêt particulier. Augustin connaissait-il une utilisation des hymnes d'Ambroise en liturgie?

*) 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. 266-281; XXIII(1983), p. 86-111; XXIV(1984), p. 75-144, et L. VERHEIJEN, *Saint Augustin. Pèlerinage vers le haut, pèlerinage vers le centre*, Le Pèlerinage, Centre Européen d'Art Sacré, Abbaye des Prémontrés, 54700 Pont-à-Mousson, 1982, p. 183-188. — *Notice bibliographique*: Tarsicius J. VAN BAVEL, *Augustinus van Hippo. Regel voor de Gemeenschap*, Averbode, 1982; idem: *The Rule of Saint Augustine*, with Introduction and Commentary by T.J. v.B. Translated by Raymond CANNING, London, (1984); George P. LAWLESS, *Psalm 132 and Augustine's Monastic Ideal*, Angelicum, LIX(1982), p. 526-539; idem: *The Monastery as Model of the Church*, ib.

A.1. Quand nous avons commencé cette série de recherches, il y a une quinzaine d'années, nous avions l'intention de préparer, par des études ponctuelles, un commentaire de la Règle monastique de saint Augustin. Notre préoccupation était alors franchement philologique, ou plus précisément encore lexicologique: que faut-il comprendre par *prandium* dans le chapitre troisième et par *stramenta* dans le chapitre cinquième? quand apparaît en latin pour la première fois l'adjectif *emendatorius*? Mais bientôt nous nous sommes rendu compte que les textes parallèles que nous rencontrions dans nos recherches aboutissaient régulièrement à de tout autres perspectives. Ils nous faisaient entrer dans ce qu'on pourrait appeler l'«arrière-texte» de notre document. Sous les mots latins, il y avait l'auteur latin avec sa formation rhétorique, philosophique et plus généralement culturelle. Sous l'auteur latin, il y avait le moine; sous le moine, il y avait le converti; sous le converti, il y avait l'homme de l'Église, institutionnelle, et, sous l'évêque, l'homme de l'Église-fraternité, elle, en train de devenir l'Église de l'éternité. Et au centre de tout cela, il y avait le «cœur» d'Augustin, cet «endroit» où, selon ses propres paroles dans les *Confessions* X,3(4), quel qu'il fût, il était en la vérité de son être. Et autour de ce «cœur» l'ensemble des «valeurs» dans les relations avec lesquelles le «cœur» prenait sa place.

La Règle monastique d'Augustin constitue en effet un excellent point de départ pour aller rencontrer Augustin aux différents paliers que nous venons d'énumérer (sans vouloir leur donner un numéro d'ordre *ne varietur*). C'est un texte qui parle globalement de la vie dans son ensemble, ou au moins dans beaucoup de ses aspects (l'infrastructure intellectuelle restant à un niveau plutôt implicite). La «voie monastique», bien sûr, différerait de la voie «normale», mais pour Augustin le fait d'être moine était avant tout une façon spéciale d'être un «Chrétien en général», et donc un homme tout court.

En étudiant Augustin ainsi, nous avons peut-être innové. Augustin n'a jamais été absent dans l'histoire de la culture occidentale. Mais ceux qui l'«utilisaient» ne lui demandaient pas toujours exactement la même chose. Un exemple. À une époque donnée, d'excellents religieux lui ont demandé d'avoir été le fondateur, ou bien des Chanoines Réguliers, ou bien des Ermites, de saint Augustin, et ils ont même forcé pour cela la

LX(1983), p. 258-274; Guy BEDOUELLE, *Dominique ou la grâce de la Parole*, (Paris), (1982), surtout p. 217-223; Winfrid CRAMER, *Mens concordet uoci. Zum Fortleben einer stoischen Gebetsmaxime in der Regula Benedicti*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8, 1980, (Festschrift Bernhard KÖTTING), p. 447-457.

main de l'histoire. À telle autre époque on lui a demandé d'être une sorte de liste de sentences philosophiques et théologiques, tout en étant en même temps un auteur de pieuses prescriptions de vie. Notre temps lui demande peut-être avant tout d'être une personnalité religieuse et par là même une « locomotive ». Mais pour qu'il le soit effectivement, il faudra que les études le concernant soient résolument voulues compétentes.

A.2. Le deuxième chapitre de la Règle monastique d'Augustin, celui qui traite de la prière, est paradoxalement le chapitre le plus bref de toute la pièce : il occupe neuf lignes seulement dans sa dernière édition critique¹). Paradoxalement, puisque l'on sait qu'Augustin a attaché une très grande importance à la prière. Ce n'est pas sans raison que nous sommes si bien informés à propos de la façon dont il s'est adressé au Seigneur, mieux sans doute qu'en ce qui concerne n'importe quel autre personnage de l'époque patristique²).

Ce deuxième chapitre n'est pas un traité sur la prière. Il en souligne surtout quelques aspects communautaires : il faut être assidu à l'office commun ; il ne faut pas gêner la prière personnelle des autres ; tous doivent utiliser dans l'office un texte identique³).

Mais cela n'empêche pas qu'au beau milieu de ces préceptes concrets, Augustin prenne son envol en formulant un principe qui est caractéristique pour ses conceptions concernant la prière. Il dit en effet : « Lorsque vous priez Dieu par des psaumes et des cantiques de louange (des *hymni*), que vive dans votre cœur ce qui est formulé par vos lèvres »⁴). Il est fort intéressant d'étudier cette phrase à la lumière des textes parallèles qui se trouvent chez Augustin, notamment dans les

¹) *Praeceptum*, lignes 36-44 : II.1. *Orationibus instate horis et temporibus constitutis. 2. In oratorio nemo aliquid agat nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit ; ut si forte aliqui, etiam praeter horas constitutas, si eis uacat, orare uoluerint, non eis sit inpedimento, qui ibi aliquid agendum putauerit. 3. Psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc uersetur in corde quod profertur in uoce. 4. Et nolite cantare, nisi quod legitis esse cantandum ; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantetur.*

²) Prières d'Augustin : 1. au début des *Soliloquia*, dans I,1(2-6) — PL 32, c.869-872 ; 2. la prière qui termine le *De Trinitate* en XV,28(51) — PL 42, c.1097-1098 ; CCL 50A, p. 533-535 ; 3. la prière *Conuersi ad dominum* qui régulièrement a terminé ses Sermons, et qui se trouve intégralement à la fin de l'*Enarratio* sur le Psaume 150 — PL 37, c.1966 ; CCL 40, p. 2196 ; 4. dans la mouvance des Psaumes qu'il explique, le commentaire d'Augustin prend parfois la forme d'une prière ; 5. enfin et surtout les *Confessions* d'Augustin ; elles ne sont rien d'autre qu'une longue prière. Tout en étant une œuvre littéraire, elles correspondaient essentiellement à la prière réelle d'Augustin. Voir X,1(1) et X,3(4). — Mais tout cela ne doit pas faire croire que nous soyons riches en confidences d'Augustin sur ses « expériences ».

³) Voir dans note ¹) les paragraphes 1,2 et 4.

⁴) Voir dans note ¹) le paragraphe 3.

Commentaires, ou *Enarrationes*, qu'il a consacrés au Psautier. Mais une grande difficulté se présente. Abstraction faite des «mots vides» et des outils grammaticaux, les vocables latins de cette phrase (*psalmus*, *orare*, *deus*, *uersari*, *cor*, *proferre*, *uox*) sont très nombreux chez Augustin, si bien qu'il est difficile d'en faire le point de départ d'un bref article. Pour citer un seul exemple: dans les *Enarrationes in Psalmos* le mot *cor*, «cœur», se rencontre en gros deux mille cinq cents fois. Il faudrait un gros livre, probablement difficile à lire (et à écrire), pour maîtriser une telle quantité de textes.

Heureusement il y a le terme de *hymnus*. Il est suffisamment fréquent pour permettre de fonder sur lui quelques conclusions, sans être écrasant par le nombre de ses emplois. Suivant l'ordre des œuvres d'Augustin dans ses *Retractationes*, nous trouvons un emploi dans le *De Magistro*; un emploi dans le premier livre du *De Sermone Domini in monte*; six emplois dans les *Confessions*; un emploi dans *De Natura boni*; un dans le résumé qu'Augustin donne du *Contra Hilarum* dans les *Retractationes*; un emploi dans le *De Opere monachorum* et deux dans le *De Sancta virginitate*; six dans la *Cité de Dieu*; un dans le troisième livre du *Contra duas epistulas Pelagianorum* et un dans le cinquième livre *Contra Julianum*. Nous pouvons y ajouter un emploi de *hymnus* dans le cinquième livre du *Contra Julianum imperfectum opus* et deux dans le *Speculum*. Il y en a 32 dans la seule Lettre CCXXXVII, mais il faut préciser qu'il s'agit là d'un hymne apocryphe: celui même auquel, d'après les Priscillianistes, Matthieu 26,30 et Marc 14,26 auraient fait allusion en disant qu'«ils partirent pour le mont des Oliviers, *hymno dicto*». Dans les autres Lettres, y compris les Lettres Divjak, il y a en tout sept emplois de *hymnus*. Un emploi se trouve dans les *Tractatus in evangelium Ioannis* et un dans les *Tractatus* sur la Première Épître de Jean. Dans l'ensemble des Sermons, nous rencontrons dix emplois de *hymnus*. Abstraction faite de la Lettre CCXXXVII, cela fait en tout 44 emplois de *hymnus*. Mais particulièrement abondante est la moisson dans les Commentaires de Psaumes, ou *Enarrationes in Psalmos*. On y trouve 97 emplois de *hymnus*. Ces 97 emplois se distribuent sur 27 *Enarrationes*, ou si l'on veut sur 43 de leurs sections. Il arrive en effet qu'une seule section renferme plusieurs emplois de notre terme dans le même contexte.

C'est en regardant de près ces 43 sections que nous commençons notre enquête.

Dans un second temps, nous interrogerons à propos de *hymnus* les ouvrages d'Augustin autres que les *Enarrationes in Psalmos*.

B.1. Trois fois dans ses *Enarrationes in Psalmos*, Augustin donne une définition précise du terme de *hymnus*. Dans la seconde *Enarratio* sur le psaume 34, en 16, il dit très brièvement : «Quand tu chantes un hymne, tu loues Dieu»⁵). Augustin est beaucoup plus explicite au début de son Commentaire du Psaume 72 et dans la section 17 de son Commentaire du Psaume 148. Voici le premier de ces deux textes : «Les hymnes sont des louanges de Dieu, exécutées avec du chant ; les hymnes sont des cantiques dont le contenu est la louange de Dieu. S'il s'agit de louange, mais non pas de Dieu, ce n'est pas un hymne ; s'il s'agit de louange, et de louange de Dieu, sans qu'il y ait du chant, ce n'est pas un hymne. Pour qu'il y ait hymne, il faut donc que la pièce renferme les trois éléments que voici : et de la *louange*, et de la louange de *Dieu*, et du *chant*»⁶). Dans le Commentaire du Psaume 148, Augustin s'exprime d'une façon presque identique : «Un hymne, vous savez ce que c'est : c'est un chant contenant la louange de Dieu. Si tu loues Dieu, mais sans chanter, tu ne dis pas un hymne ; si tu chantes, mais sans louer Dieu, tu ne dis pas un hymne ; si tu loues quelque chose d'autre, sans rapport avec la louange de Dieu, même si c'est en chantant que tu exprimes ta louange, tu ne dis pas un hymne. L'hymne comporte donc les trois éléments que voici : et du *chant*, et de la *louange*, et de la louange de *Dieu*»⁷).

B.2. Or il est intéressant de parcourir, muni de cette définition précise de *hymnus*, les 97 emplois de ce mot dans les *Enarrationes in Psalmos*. Souvent les trois éléments signalés se trouvent effectivement dans le contexte immédiat de *hymnus*. Ces passages ne nous apprennent donc rien d'inédit. Arrêtons-nous plutôt aux exceptions : elles sont parfois éloquentes.

Il y a tout d'abord quelques cas isolés.

⁵) 2 En. Ps. 34,16 : Quando cantas hymnum, laudas deum ... — PL 36, c.341 ; CCL 38, p. 321.

⁶) En. Ps.72,1 : Hymni laudes dei sunt cum cantico : hymni cantus sunt continentes laudem dei. Si sit laus, et non sit dei, non est hymnus ; si sit laus, et dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Oportet ergo ut, si sit hymnus, habeat haec tria : et laudem, et dei, et canticum. — PL 36, c.914 ; CCL 38, p. 986.

⁷) En. Ps.148,17 : Hymnus scitis quid est : cantus est cum laude dei. Si laudas deum, et non cantas, non dicis hymnum ; si cantas, et non laudas deum, non dicis hymnum ; si laudas aliud quod non pertinet ad laudem dei, etsi cantando laudes, non dicis hymnum. Hymnus ergo tria ista habet, et cantum, et laudem, et dei. — PL 37, c.1947-1948 ; CCL 40, p. 2176-2177. — Une fois, dans le Commentaire du Psaume 39, en 4, la louange évoquée concerne des «dieux» au pluriel, des *dii alieni*. Il faut que l'objet de la louange soit au contraire «notre Dieu» ; le Psaume le dit : *canticum nouum, hymnum deo nostro*, cantique de louange qui nous rend libres — PL 36, c.435 ; CCL 38, p. 427.

B.2.1. Au début de son Exposé sur le Psaume 6, Augustin cite son titre : *In finem, in hymnis de octauo, psalmus David* : « Pour la fin, faisant partie des hymnes concernant l'octave, psaume de David ». Un des intérêts de ce titre est d'indiquer qu'un seul et même texte peut être à la fois « psaume » et « hymne ». Mais Augustin ne s'arrête pas à cette particularité. Il insiste longuement sur le sens de « l'octave » et estime que ce terme se rapporte au jour du Jugement dernier. Les autres éléments du titre — la « fin », « hymne », « psaume », « David » — seraient d'après lui plus clairs, *manifestiora*⁸⁾, si bien qu'il ne les commente pas et nous prive ainsi de toute explication de *hymnus*.

B.2.2. Dans l'*Enarratio* sur le Psaume 76, en 19, les trois éléments de la définition (1. louange; 2. chantée; 3. de Dieu) sont présents, mais il n'est pas évident qu'ils concernent précisément les *hymni*. Augustin formule en effet l'énumération suivante : *in laudibus dei, in confessionibus peccatorum, in hymnis et canticis, in orationibus*⁹⁾. Son langage est ici très peu technique.

B.2.3. Le Commentaire du Psaume 136 constitue un cas tout particulier. C'est le fameux Psaume qui commence ainsi : « Au bord des fleuves de Babylone nous étions assis et nous pleurions, nous souvenant de Sion; aux peupliers alentours nous avons pendu nos harpes. Et c'est là qu'ils nous demandaient, nos geôliers : « Chantez-nous ... un hymne ... ». Le Psaume 136 ne chante pas directement la louange de Dieu, mais le refus de chanter un texte religieux devant les oreilles bouchées des impies¹⁰⁾.

B.2.4. Dans l'Exposé sur le Psaume 148, en 17, Augustin parle de *cantare hymnum* (au singulier) et de *cantare hymnos dei*, de « psalmodier » et de « chanter les hymnes de Dieu », mais il ne précise pas qu'il s'agit de louanges adressées à Dieu. Il est vrai aussi qu'Augustin ne dit pas que les « chanteurs » dont il parle n'expriment pas la louange de Dieu, mais il n'affirme pas non plus qu'ils le font. Somme toute, il se montre réticent. Ces « chanteurs » sont « les Juifs ». La polémique d'Augustin contre Israël

⁸⁾ En. Ps.6,1 : *In finem, in hymnis de octauo, psalmus David*. De octauo hic uidetur obscurum; (Nam cetera in hoc titulo manifestiora sunt). — PL 36, c.90; CCL 38, p. 27.

⁹⁾ PL 36, c.980; CCL 39, p. 1063-1064.

¹⁰⁾ En. Ps.136,11 : Respondete illis exigentibus a uobis quae capere non possunt, et dicite ex fiducia sancti cantici uestri : *Quomodo cantabimus canticum domini in terra aliena?* — PL 37, c.1768; CCL 40, p. 1971.

est dogmatique et pastorale, mais après ce qui s'est passé dans le passé, surtout pendant la dernière guerre mondiale, il est devenu difficile pour tous de la relire avec sérénité. Les Juifs, bien sûr, chantaient les «hymnes» qu'ils trouvaient dans la Bible, Augustin ne le nie pas. Mais «les Chrétiens», eux, sont unis au Christ; leur «cœur» est très proche de lui, tandis que celui «des Juifs» en est loin¹¹). Mais Augustin ne dit pas que chaque Juif est mauvais et chaque Chrétien un saint homme. Sur ce dernier point un évêque ne pouvait pas nourrir des illusions.

B.2.5. L'Exposé sur le Psaume 72 fait partie de la même polémique. Augustin commence par dire quelques mots sur le titre du Psaume: Les hymnes de David, fils de Jessé, ont cessé. Psaume pour Asaph lui-même: *Defecerunt hymni David, filii Iesse. Psalmus ipsi Asaph*. Que veut dire: «ils ont cessé?» Afin d'amorcer sa réponse, Augustin souligne que ce Psaume n'est pas un Psaume de David tout court, mais un Psaume de «David, fils de Jessé». Arrivé à la fin de son explication de la première partie du titre, Augustin, soulagé, va respirer profondément. Avec l'aide de Dieu, il aura alors dépassé une tâche épineuse. Voici ce qu'il a trouvé comme explication. En tant que fils de Jessé, David était un personnage de l'Ancien Testament. Les «hymnes» du «fils de Jessé», en tant que tel, restaient renfermés dans les perspectives terrestres (mais prophétiques) de la Première Alliance. Augustin ne manque pas de souligner que les Juifs pieux de cette époque de l'histoire du salut vénéraient le Dieu unique et que c'était du Tout-Puissant qu'ils attendaient l'accomplissement de ses promesses terrestres. Et il ne manque pas non plus de souhaiter que les Chrétiens, à qui le véritable bonheur, céleste, est clairement prêché, ne se renferment pas dans des sentiments terrestres qui se comprenaient bien dans le cadre des attentes, prophétiques, d'Israël. Mais les attentes exprimées par les «hymnes» de David en tant que «fils de Jessé» devaient prendre fin quand le nouveau David, le Fils de Dieu, serait venu. D'ailleurs, le Psaume l'atteste, les malheurs d'Israël dans l'Ancien Testament faisaient déjà comprendre à Israël qu'il devait s'ouvrir à des attentes d'un autre genre, dont les prévisions terrestres étaient les symboles prophétiques¹²). Plus loin nous verrons ce

¹¹) En. Ps.148,17: Adtendite Iudaeos ... quotidie et ipsi cantant psalmum, et cantant hymnos dei; ... illorum cor longe est, nostrum autem cor proximum est ... quia Christo adiuncti sumus ... — PL 37, c.1948; CCL 40, p. 2177.

¹²) En. Ps.72,1 et 3-6: 1. Audite, audite dilectissima viscera corporis Christi ... Psalmus iste inscriptionem habet, id est titulum: *Defecerunt hymni David, filii Iesse. Psalmus ipsi Asaph* ... Quid est: *Defecerunt hymni David, filii Iesse*? Quid est ergo:

qu'Augustin comprenait par un «Psaume pour Asaph» lui-même¹³). Enfin, rappelons-nous que c'est dans le cadre de cette Explication du Psaume 72 que nous avons rencontré la définition de *hymnus*: cantique, de louange, de Dieu.

B.2.6. Mais il y a un nombre impressionnant d'*Enarrationes* où, autour du terme *hymnus*, Augustin parle de louange, et du Seigneur à qui cette louange s'adresse, mais sans faire la moindre allusion à une quelconque

Defecerunt hymni? Defecerunt hymni David, ait, et addidit *filius Iesse* ... 3 ... cum illud regnum deficeret, ubi regnauit David, filius Iesse, id est homo quidam, etsi propheta, etsi sanctus, quia uidebat et praeuidebat Christum uenturum, de cuius semine etiam secundum carnem nasciturus erat; tamen homo, tamen nondum Christus, tamen nondum rex noster, Filius dei; sed rex David, filius Iesse; quia ergo defecturum erat illius regnum, per quod regnum acceptum laudabatur tunc deus a carnalibus ... hinc solum laudabant deum, nondum intellegentes quid in illis figuris praesignaret et promitteret deus; deficientibus ergo rebus pro quibus laudabat deum populus carnalis, cui regnauit ille David, *defecerunt hymni David*, non Filii dei, sed *filius Iesse* ... Periculosum locum tituli psalmi praesentis, sicut dominus uoluit, praeteruecti sumus; accepistis quare dictum sit: *Defecerunt hymni David, filii Iesse*. 4. Cuius uox est psalmus? *Asaph*. Quid est *Asaph*? Sicut inuenimus in interpretationibus ex lingua hebraea in graecam, et ex graeca nobis in latinam translatis, *Asaph* Synagoga interpretatur. Vox est ergo Synagoga ... Loquitur ... in hoc psalmo Synagoga deficientibus hymnis David, filii Iesse; id est deficientibus rebus temporalibus, per quas solebat a carnali populo laudari deus. Quare autem illae defecerunt, nisi ut aliae quaererentur? Ut quaererentur quae? Quae ibi non erant? Non, sed quae ibi tegebantur figuris; non quae iam ibi non erant, sed ibi tamquam in radice occultabantur quibusdam secretis mysteriorum. Quae? Haec, inquit ipse apostolus, figurae nostrae fuerunt. 5. Et adtendite iam breuiter ipsam figuram nostram ... In ... eremo suspirabatur patriae promissae; quid aliud christiani suspirant iam abluti baptismo? Numquid iam regnant cum Christo? Nondum uentum est ad terram promissionis nostram, sed non defecturam, non enim ibi deficient hymni David. Hoc modo audiant omnes fideles; sciant ubi sint: in eremo sunt; patriae suspirant ... Quia ... figura erat, ad temporale quiddam (sc. ad patriam promissionis) perductus est ille populus. Si ad temporale quiddam perductus est, oportebat ut deficeret, et defectu suo cogeretur quaerere quod numquam deficeret. 6 ... hic ... populus ideo melior erat gentibus, quod quamuis praesentia bona et temporalia, tamen ab uno deo quaerebat, qui est creator omnium, et spiritualium et corporalium ... Adtendit, et uidit quosdam peccatores, impios, blasphemos, seruos daemoniorum, filios diaboli, uiuentes in magna nequitia et superbia, abundare rebus talibus terrenis, temporalibus, pro qualibus rebus ipsa (Synagoga) deo seruiebat; et nata est cogitatio pessima in corde quae faceret nutare pedes, et prope labi a dei uia. Et ecce ista cogitatio in populo erat Veteris Testamenti; utinam non sit in carnalibus fratribus nostris, cum iam aperte praedicatur felicitas Noui Testamenti. Hinc sensus est psalmi, deficientis populi et nutantis: dum considerat bona terrena propter quae seruiebat deo, abundare his qui non seruirent deo, nutat et prope labitur: et cum hymnis illis deficit, quia in talibus cordibus hymni deficiebant. Quid est in talibus cordibus hymni deficiebant? Quia iam talia cogitabant, deum non laudabant ... Non illis bonus uidebatur deus; et quibus deus bonus non uidebatur, non utique ab eis laudabatur; a quibus autem deus non laudabatur, defecerunt in illis hymni. — PL 36, c.913-918; CCL 39, p. 985-991.

¹³) Voir note 17).

exécution musicale de cet «hymne». Nous avons constaté cela dans seize sections sur quarante-trois, ce qui est considérable. On a l'impression qu'à ses yeux l'élément *cantus* de la définition pouvait, voire devait, être compris dans un sens souple, sans pour autant exclure son sens technique. Afin d'être un chant authentique, le *cantus* devait avant tout présenter une vérité de pensée, et plus encore une vérité de vie. Augustin ne rejette nullement le chant, la modulation des mots du Psaume sur des tons différents, mais, bien augustinieusement, il insiste sur la dimension intérieure et spirituelle du chant liturgique.

Dans une *Enarratio* où Augustin parle pourtant de l'exécution musicale du chant, cette insistance est nette. Le verset 14 du Psaume 49 dit: «Offre à Dieu un sacrifice d'action de grâces, accomplis tes vœux pour le Très-Haut». Dans son Commentaire, il est vrai, Augustin parle de *dicere hymnum*, dire un «hymne», mais *dicere*, exprimer par des paroles, n'exclut pas le chant — les dictionnaires le précisent clairement — et le terme de *cantare* se trouve bel et bien dans le contexte. Mais Augustin y intériorise le chant en disant: *uide ne uiuas male et cantes bene*, prends soin de ne pas vivre mal, tout en chantant musicalement bien. Le même Exposé dit un peu plus haut: tu n'es pas exempt de danger en chantant la louange de Dieu: *uide ... ne forte lingua tua deum benedicat, et uita tua deo maledicat*, attention, il ne faudrait pas que ta langue bénisse Dieu, tandis que ta vie serait une injure pour lui¹⁴) — Dans la Règle de saint Augustin, nous lisons, comme nous l'avons vu, que dans le «cœur», dans l'homme intérieur, doit vivre ce qui est formulé par la bouche. Cette phrase vient de recevoir une explication tout appropriée dans ce que nous venons de lire.

Le Commentaire du Psaume 64 insiste également, en 3, sur la dimension intérieure de l'«hymnodie». Augustin n'y rejette nullement l'exécution musicale du Psaume, mais, dit-il, ce qu'il faut est *cantare corde*, chanter par le cœur, donc avec un dynamisme intérieur, et *psallere in cordibus*, psalmodier intérieurement. Il ne faut pas chanter avec des sentiments «babyloniens», mais élever les cœurs à la patrie d'en haut¹⁵).

¹⁴) En. Ps.49,23: ... dicebat: «... dicam unum hymnum matutinum, alium uespertinum, tertium aut quartum in domo mea: quotidie sacrifico sacrificium laudis, et immolo deo meo». Bene facis quidem, si hoc facis; sed uide ne iam securus sis, quia iam hoc facis, et forte lingua tua deum benedicat, et uita tua deo maledicat ... uide ne uiuas male et cantes bene. — PL 36, c.580; CCL 38, p. 593.

¹⁵) En. Ps.64,3: ... modo ibi es adhuc, in Babylone? Ibi, inquit, sum ..., ibi sum carne, non corde ..., unde canto, non ibi: non enim carne canto, sed corde. Carnem quidem

Et l'*Enarratio* sur le Psaume 102 dit, en 28, qu'on doit psalmodier par sa vie. À quoi servirait-il que notre bouche chante verbalement des louanges de Dieu, si notre vie exhale le sacrilège: *quid prodest quia hymnum cantat lingua tua, si sacrilegium exhalat uita tua*¹⁶)?

Tout cela explique bien pourquoi Augustin — sauf dans quelques cas particuliers que nous avons signalés — précise toujours que tout «hymne» est louange de Dieu, tandis que souvent aucune mention n'est faite de son exécution musicale. Le troisième élément de la définition, le *cantus*, est l'élément le moins essentiel. Pour l'intériorisme d'Augustin, le chant vrai concerne la pensée que le chant exprime, et plus encore la vie qui lui assure son authenticité.

C. Ouvrons maintenant une deuxième recherche. Les «hymnes» sont chantés, soit au sens technique du terme «chanter», soit dans un sens plus intériorisé du même verbe. Mais qui sont les exécutants de ce *cantus*?

C.1. Donnons tout d'abord, avec Augustin, une réponse globale à cette question. Dans les quarante-trois sections des *Enarrationes in Psalmos* où se retrouve le terme de *hymnus*, les «chanteurs» sont indiqués surtout par «nous» et «toi», mais aussi par «vous», «moi» et «on». Il s'agit nettement de l'assemblée à laquelle Augustin s'adresse et dont il fait lui-même partie. Même quand il dit «moi», il ne pense pas à lui-même personnellement, mais au «Chrétien en général» se trouvant devant et avec l'évêque.

Il reste que dans quelques textes nous entendons parler d'exécutants autres que les membres de l'assemblée. Et ailleurs nous trouvons des précisions intéressantes en ce qui concerne les «chanteurs» indiqués globalement surtout par «nous» et par «toi».

C.2. Nous parlons d'abord des cas qui font exception. Comme dans la recherche précédente, ces exceptions sont éloquentes.

C.2.1. Dans cette recherche précédente, nous avons déjà rencontré un

sonantem audiunt et ciues Babyloniae; cordis autem sonum audit conditor Ierusalem. Unde ... apostolus ... *Cantantes*, inquit, *et psallentes in cordibus uestris domino* ... Ne inde cantetis, unde estis in Babylonia; sed inde cantate, unde sursum habitatis ... — PL 36, c.774-775; CCL 39, p. 825.

¹⁶) En. Ps.102,28. — PL 37, c.1335; CCL 40, p. 1472.

genre d'exécutants qui n'appartenait pas à l'assemblée habituelle autour d'Augustin. Nous pensons aux Juifs.

On a vu que le Commentaire du Psaume 72 mentionnait des «hymnes de David, fils de Jessé». Ce Psaume est présenté comme composé pour Asaph, pour la «Synagogue». Son cantique se place tout légitimement dans les perspectives terrestres de l'Ancienne Alliance. Celui qui chante est tout près de reprocher au Seigneur qu'il donne à des impies un bonheur que les Juifs fidèles souvent n'ont pas. Mais il se reprend, en comprenant que les «hymnes de David, fils de Jessé», avec leurs perspectives terrestres, n'étaient qu'une étape et qu'il fallait soupirer après un autre bonheur. S'agissait-il pour ce chanteur d'une rupture absolue? Non pas. Ce nouveau bonheur était d'une façon prophétique présent dans les réalités terrestres de l'Ancien Testament comme dans une racine. Le bonheur qui y est annoncé prophétiquement, lui, sera définitif et éternel, et non pas transitoire comme les «hymnes de David, fils de Jessé»¹⁷).

L'Exposé sur le Psaume 148, en 17, nous va également parler des Juifs¹⁸) en disant qu'eux aussi psalmodient et chantent les mêmes «hymnes» que les Chrétiens, mais sans se rendre compte de leur valeur prophétique et de leur accomplissement dans le Christ.

Ce langage doit paraître dur à certains de nos lecteurs, mais il n'est certainement pas de nature ethnique, et n'attaque personne individuellement.

C.2.2. Le verset 6 du Psaume 32 loue le Seigneur parce que «par sa parole les cieux ont été faits». Ce terme de «cieux», estime Augustin, peut indiquer les saints apôtres de Dieu, les prédicateurs de la parole de vérité. Mais le mot peut faire penser aussi aux «cieux supérieurs» et à leurs habitants qui, ensemble, font résonner à la gloire de Dieu un seul «hymne» harmonieux et sans fin, *ibi unus quidam hymnus indeficiens concinens ab omnibus praedicat deum*¹⁹).

L'Exposé sur le Psaume 148, en 17, évoque également l'«hymne» éternel chanté au ciel, *hymnus sempiternus in caelo*. Nous rencontrerons ce Commentaire encore une fois plus loin.

¹⁷) En. Ps.72,4-5. Voir note ¹²).

¹⁸) Voir note ⁴⁷).

¹⁹) 2 En. Ps.32,6. — PL 36, c.288; CCL 38, p. 259.

C.2.3. Le Psaume 64 débute ainsi: «À toi la louange est due, o Dieu, dans Sion», *te decet hymnus, deus, in Sion*. Il faut chanter les louanges de Dieu, mais on doit le faire dans le cadre de «Jérusalem», et non pas dans celui de «Babylone». Ceux qui chantent l'hymne «à Babylone», c'est-à-dire les citoyens de Babylone, ne le chantent pas comme il faut, *non decenter*, même si leur cantique s'adresse verbalement à Dieu. C'est pourquoi l'*Ecclésiastique* dit en 15,9: «La louange ne sied pas à la bouche du pécheur»²⁰).

C.2.4. Dans le second Exposé sur le Psaume 33, Augustin évoque, en 22, l'hymne des trois jeunes gens dans la fournaise à Babylone. Le Psaume 33,18 parle de certains «justes» et Augustin explique que c'étaient ces jeunes qui, depuis le feu de la fournaise, ont clamé vers le Seigneur et que pendant qu'ils louaient Dieu, les flammes se sont refroidies²¹). Le même cantique est évoqué dans le premier Exposé sur le Psaume 68, en 5. Augustin précise qu'il s'agit de cette fameuse louange qui monte des choses terrestres aux choses célestes ou, si l'on veut, qui descend des choses célestes vers les choses terrestres pour en louer le Créateur. Mais bien sûr, c'est par la voix des hommes que les créatures sans intelligence louent le Seigneur²²). Le même *hymnus* de toute la création, exécuté par les trois jeunes gens dans la fournaise, est mentionné dans le Commentaire du psaume 144, en 13. À toutes les œuvres du Seigneur, depuis les créatures célestes jusqu'aux créatures d'ici-bas les trois «chorèges» disent: «Bénissez le Seigneur, dites-lui un cantique de louange»²³).

Disons dès maintenant que la mention de cet *hymnus* se retrouve dans le *De Natura boni* 16; deux fois dans le *De Sancta virginitate* 56(57); une fois dans la *Cité de Dieu* XI,9; le *Contra Julianum* V,3(28); le *Contra Julianum imperfectum opus* V,44; la Lettre XXXVI,16; la Lettre

²⁰) En. Ps.64,3: *Te decet hymnus, deus, in Sion*. In Sion te decet hymnus, non in Babylonia. Qui cantant in Babylonia, ciues Babyloniae, etiam hymnum dei non decenter cantant. Audi uocem scripturae: *Non est speciosa laus in ore peccatoris*. — PL 36, c.775; CCL 39, p. 825.

²¹) En. Ps.33-2, 22: Ille enim ... tulit de flamma tres pueros 5. Nonne illi in ignibus hymnizabant ...? — PL 36, c.320; CCL 38, p. 296.

²²) 1 En. Ps.68,5: Vniuersa creatura laudans deum a tribus pueris in camino commemoratur; et a terrenis ad caelestia, uel a caelestibus ad terrena hymnus laudantium deum peruenit. — PL 36, c.845; CCL 39, p. 906.

²³) En. Ps.144,13: Nonne ... omnia (opera dei) tres illi pueri enumerant, deambulant inter flammas innoxias ... Omnibus dicunt a caelestibus usque ad terrena: *Benedicite, hymnum dicite* ... — PL 37, c.1878; CCL 40, p. 2098.

CCXXVII; le *Tractatus in Ioannis evangelium* 58,4 et in *epistulam Ioannis* 3,9. Nous pouvons encore ajouter ceci : dans la *Cité de Dieu*, en XII,4, Augustin appelle *hymnus* un autre texte de l'Ancien Testament, à savoir le cantique par lequel Anne, la mère de Samuel, a exprimé sa gratitude pour la naissance de son fils²⁴). On pourrait donc se demander si, par la séquence *psalmis et hymnis* dans sa Règle, Augustin ne veut pas dire : par des Psaumes, et par des Cantiques bibliques comme celui des trois hommes dans la fournaise et celui d'Anne. *Hymnus* aurait alors un sens liturgique technique. Rappelons que le Psautier dans les manuscrits grecs et latins est parfois suivi d'un ensemble de Cantiques bibliques dont précisément celui des jeunes gens et d'Anne font partie²⁵). Mais dans son Exposé sur le Psaume 53, en 3, Augustin affirme : ... faisant partie des *hymni* veut dire, faisant partie des louanges. Puis, il pose la question de savoir : Quelles louanges ? Et pour répondre à cette question il cite une seule phrase du Livre de Job (1,21), phrase qui, elle, ne fait pas partie de cette liste : «Le Seigneur a donné, le Seigneur a repris ; que le Nom du Seigneur soit béni !»²⁶) Cela nous fait croire que pour Augustin toute louange de Dieu, surtout chantée dans le «cœur», ou même exclusivement chantée dans le «cœur», était un *hymnus* et que ce mot ne désignait pas chez lui une série déterminée de louanges de Dieu.

Soulignons pourtant que jusqu'ici rien ne nous a invités à penser que pour Augustin un *hymnus* pourrait être une pièce non-biblique.

C.2.5. Dans le Commentaire du Psaume 102, en 2, ce n'est pas «toi» qui es censé chanter, mais «ton âme» *anima tua*²⁷) ; plus loin, en 28, ce n'est pas «toi» non plus, mais «ta langue», *lingua tua*²⁸) (opposée à «ta vie», comme nous l'avons déjà vu). Il ne s'agit pas là de variantes

²⁴) Il nous a paru suffisant de signaler les faits sans énumérer les références.

²⁵) Voir l'édition de la LXX par A. RAHLFS, vol. 2, Stuttgart, (1952⁵), p. 164-183. Concernant la tradition latine voir la notice *Cantica* dans *Vetus Latina* : 28. *Arbeitsbericht der Stiftung* ; 17. *Bericht des Instituts*, Freiburg, 1984, p. 33-34.

²⁶) En. Ps.53,3 : ... in hymnis : hoc est in laudibus. Quibus laudibus ? Dominus dedit, dominus abstulit ; sicut domino placuit, ita factum est ; sit nomen domini benedictum. — PL 36, c.622 ; CCL 39, p. 649.

²⁷) En. Ps.102,2 : Cum conuenis ad ecclesiam hymnum dicere, sonat uox tua laudes dei. Dixisti quantum potuisti, discessisti ; sonet anima tua laudes dei. Negotium agis, laudet deum anima tua. Cibus capis ... ; audeo dicere : cum dormis, benedicat anima tua dominum ... Innocentia tua etiam in dormiente uox est animae tuae. — PL 37, c.1317 ; CCL 40, p. 1451-1542.

²⁸) En. Ps.102,28 : Quid prodest quia hymnum cantat lingua tua, si sacrilegium exhalat uita tua ? Male uiuendo multas linguas misisti in blasphemiam. Lingua tua uacat hymno, et ceterae te intuentium uacant blasphemiiis. — PL 37, c.1335 ; CCL 40, p. 1472.

insignifiantes. Dans ces deux passages, Augustin oppose l'«hymnodie» intérieure, celle de l'«âme» ou de la «vie», à l'«hymnodie» extérieure, émise par la «voix», la *uox*, ou par la «langue», la *lingua*: Quand tu vas à l'assemblée dans l'église pour dire un *hymnus*, ta voix fait sonner des louanges de Dieu ... Une fois l'assemblée dispersée, que ce soit «ton âme», ton «toi» profond, qui profère des éloges de Dieu, soit lors de l'une ou de l'autre de tes occupations, soit à table ..., j'ose même dire pendant ton sommeil. Ton innocence est la voix de ton âme, même quand tu dors.

C.2.6. Nous rencontrons quelque chose de semblable, mais nullement identique, dans l'Exposé sur le Psaume 145, en 6. Là ce n'est pas «moi» qui chante, mais «mon âme». Le Psalmiste dit à son âme: Loue le Seigneur! Il y a donc, pour ainsi dire, deux exécutants: le Psalmiste lui-même et son âme. Augustin profite de ce dédoublement pour parler des distractions qui entravent la prière: Pourquoi m'adresser à «mon âme»? C'est nous-mêmes qui disons des louanges à Dieu, c'est nous-mêmes qui «hymnodions» chaque jour; quotidiennement cela est fait par notre bouche et notre cœur, bien que ce soit dans la mesure de nos possibilités. Pourquoi donc ce dédoublement? C'est qu'il y a deux «nous» en nous. Nos paroles présentent encore une faiblesse, on ne sait pas se placer au niveau de Celui auquel on s'adresse. Regardons cette homme qui chante. Il est debout, il adresse son chant à Dieu; cela dure un bon moment, et il arrive alors souvent que les lèvres remuent pour qu'il chante, tandis que sa pensée voltige à travers je ne sais quelles préoccupations. Notre esprit, notre *mens*, était donc pour ainsi dire debout devant Dieu pour chanter ses louanges, mais l'autre «nous», notre âme, *anima*, était ballottée à droite et à gauche à travers toutes sortes d'envies, de soucis, d'affaires. C'est comme si l'esprit regarde d'en haut cette âme voltigeante et, s'adressant à elle dans sa pénible agitation, lui dit: «Loue donc le Seigneur, mon âme! Pourquoi t'agites-tu pour autre chose, pourquoi ce souci pour des choses terrestres te préoccupe-t-il? Reste debout avec moi, loue le Seigneur». Et alors, dirait-on, l'âme se sent écrasée: elle n'est pas capable de rester debout comme elle le devrait et elle répond à l'esprit: je loue le Seigneur dans la mesure de mes possibilités, maigrement, avec sécheresse, chétivement. Tant que nous sommes ici-bas, dans notre corps terrestre, nous cheminons encore loin du Seigneur. Il faut encore que, du multiple, je me ramasse et m'unifie, mais dans cette vie cela me dépasse, et c'est cette impuissance qui m'écrase²⁹).

²⁹) En. Ps.145,6: *Lauda, anima mea, dominum*. Et quid est fratres? Nonne laudamus dominum? nonne quotidie hymnum nos cantamus? nonne quotidie pro modulo nostro

(Ailleurs, dans son *Enarratio* sur le Psaume 85, en 7, Augustin nous parle de ses propres distractions en disant qu'il n'est qu'un homme au milieu d'autres hommes et pris parmi eux pour être à la place qu'il occupe devant eux. Sa pensée est souvent ailleurs. «Dieu me supporte», dit-il et c'est Dieu qui rendra notre prière parfaite dans l'éternité. Mais faut-il désespérer du genre humain et dire que tout homme est voué à la damnation éternelle à partir du moment où une distraction se glisse dans sa prière et l'interrompt? Bref, dit-il, si nous affirmions cela, je ne vois pas quel espoir nous resterait³⁰⁾).

Somme toute, les «autres exécutants» sont les Juifs, ou les habitants des cieux supérieurs, ou les «citoyens de Babylone», ou les trois jeunes gens dans la fournaise babylonienne, ou Anne, ou Job, ou «ta langue» qui ne serait pas en harmonie avec «ta vie», ou «mon âme» agitée, qui n'a pas la même tranquillité que «mon esprit».

C.3. Il y a aussi des textes qui par rapport à «nous», «toi», «vous», «moi» et «on», apportent des précisions dont certaines sont du plus haut intérêt. Nous commençons par lire le Commentaire qui dans ce domaine est le plus nancé. Par la suite nous citerons les textes dans l'ordre de Psautier.

C.3.1. Notre premier passage est le début de l'*Enarratio* sur le Psaume 60. La voix qui résonne dans ce Psaume est notre voix, dit Augustin, et non pas la voix de quelqu'un du dehors. Mais en disant «notre voix», Augustin ne veut pas dire uniquement: la voix qui nous appartient en propre à vous et à moi, qui nous nous trouvons maintenant réunis ici. Il

sonat os nostrum, parturit cor nostrum laudes dei? ... Magnum est quod laudamus; sed quod (quo?) laudamus adhuc infirmum est. Quando implet laudator excellentiam laudati? Ecce homo stat, cantat deo aliquando prolixius, et saepe labia mouentur ad cantum, cogitatio autem per nescio quae desideria uolat. Stabat ergo mens nostra quodam modo ad laudem dei, et anima nostra per diuersas cupiditates uel curas negotiorum hac atque illac fluitabat. Quasi desuper adtentit ipsa mens ad fluitantem hac atque illac, et eius inquietudinem molestiarum quasi conuersa alloquitur: *Lauda, anima mea, dominum*. Quid est quod de aliis rebus satagis? quid est quod te occupat cura rerum terrenarum...? Sta mecum, lauda dominum. Et quasi ipsa anima praegratuata, et non ualens ita consistere ut dignum est, respondet menti ...: *Laudo quantum possum, tenuiter, exiliter, infirmiter*. Quare? Quia quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino ...; tolle mihi corpus quod aggrauat animam ... ut a multis in unum confluam, et laudo dominum; quamdiu ita sum, non possum, praegrauor. — PL 37, c.1888; CCL 40, p. 2109.

³⁰⁾ Voir En. Ps.85,7. — PL 37, c.1086; CCL 39, p. 1181-1182. — Le terme de *hymnus* ne se trouve pas dans ce passage.

s'agit de notre voix à nous tous, qui sommes dispersés dans le monde tout entier, de l'Orient jusqu'à l'Occident. Cette voix parle comme celle d'un seul homme. Bien sûr, il ne s'agit pas d'un seul homme, mais c'est l'unité de tous ces hommes qui parle comme un seul homme. Et Augustin de préciser cela encore davantage: nous tous nous sommes un seul homme dans le Christ. De cet homme unique la Tête se trouve au ciel, tandis que ses membres peinent encore sur la terre, et c'est à cause de leur peine qu'ils assument les paroles du Psaume³¹). Dans la suite de son Exposé Augustin affirmera encore à plusieurs reprises que c'est toute l'Église, une dans le Christ, qui s'adresse au Père dans cet «hymne».

C.3.2. Déjà dans la plus ancienne *Enarratio* de notre répertoire, celle sur le Psaume 6, se trouve la perspective ecclésiale dont je viens de parler. Qui chante l'«hymne» qu'est le Psaume 6? Augustin affirme: c'est l'Église qui prie dans ce Psaume. Celui-ci commence par: «Seigneur, ne me châtie point dans ta colère, ne me reprends point dans ta fureur». Augustin explique: cette prière est celle d'une âme qui non seulement ne veut pas être châtiée par Dieu en colère, mais même pas être reprise, c'est-à-dire redressée et formée. Est-ce dont l'Église qui parle, ou une âme en révolte? Augustin ne le précise pas. Il pense sans doute que c'est toute l'Église qui «joue» ainsi la contestation. Un peu plus loin dans la même *Enarratio* nous retrouvons cette âme, mais désormais elle voudrait se convertir. Après avoir pour ainsi dire chassé son Dieu, celui qui prie dit en effet: «Reviens, Seigneur, délivre mon âme». Celle-ci se sent exaucée et aussi dit-elle: «Loin de moi, tous les malfaisants, car le Seigneur a exaucé la voix de mes sanglots». Alors Augustin retourne aux perspectives collectivement ecclésiales du début de son Exposé: Après tant de difficultés, l'âme pieuse fait comprendre qu'elle a été exaucée, mais cela peut se comprendre aussi de toute l'Église. Ou bien le Psaume s'exprimerait prophétiquement en pensant au Jugement dernier où les impies seront séparés des justes; ou bien il s'agirait déjà de la situation actuelle:

³¹) En. Ps.60,1: Vocem autem in isto psalmo ... nostram debemus agnoscere, non alicuius extranei. Nostram autem non sic dixi, quasi eorum tantum qui in praesentia sumus modo; sed nostram qui sumus per totum mundum, qui sumus ab oriente usque in occidentem. Et ut noueritis sic esse uocem nostram, loquitur hic quasi unus homo; non est autem unus homo, sed tamquam unus unitas loquitur. In Christo autem nos omnes unus homo; quia huius unius hominis caput est in caelo, et membra adhuc laborant in terra, et quia laborant, uidete quid dicat. — PL 36, c.723-724; CCL 39, p. 765-766.

les bons grains et la balle sont encore mélangés, mais sur l'aire dénudée ils sont déjà séparés, sans qu'on puisse le voir³²).

C.3.3. Le verset 4 du Psaume 39 dit : «En ma bouche le Seigneur mit un chant nouveau, louange à notre Dieu», *immisit in os meum canticum nouum, hymnum deo nostro*. Comme d'habitude Augustin affirme que cela est chanté par «toi», par «nous». Ensuite il se met à préciser : Quelqu'un demande peut-être qui est celui qui parle dans ce Psaume. C'est en quelques mots que je puis le dire : c'est le Christ. Mais comme vous le savez, et comme il faut souvent le dire, le Christ parle tantôt en son propre nom, c'est-à-dire comme étant la Tête, ... tantôt il parle en notre nom, c'est-à-dire au nom de ses membres ... Telle est la charité du Christ ... C'est l'hymne de cet amour qu'il a mis dans notre bouche, et c'est lui qui dit ce cantique au nom de ses membres³³).

Plus loin, en 13, Augustin parle encore une fois de la nouveauté de ce chant. Il est exécuté, dira-t-il, par «nous», c'est-à-dire par nous autres Chrétiens. Car les Juifs sont restés dans l'ombre, ils ne peuvent pas supporter le soleil de la gloire; nous, nous sommes déjà dans la lumière, nous avons le corps du Christ, nous avons le sang du Christ. S'il est vrai que nous avons une vie nouvelle, il est de notre devoir de chanter un cantique nouveau, un hymne à notre Dieu³⁴).

C.3.4. D'après la traduction utilisée par Augustin, le Psaume 43 dit au verset 13 : «Tu as vendu ton peuple à vil prix et il n'y avait pas foule

³²) En. Ps.6,3,5 et 10: 3. ... orat ecclesia in hoc psalmo: *Domine, ne in ira tua arguas me ... nec in furore tuo corripas me* ... In qua ira non solum argui se non uult anima quae nunc orat, sed nec corripui, id est emendari uel erudiri ... 5. *Conuertere, domine, et erue animam meam* ... 10. ... post tantas difficultates exauditam se anima pia significans — quam licet etiam ecclesiam intellegere — uide quid adiungit: *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem, quoniam exaudiuit dominus uocem fletus mei*. Vel in prophetia dictum est, quoniam discessuri sunt, id est, separabuntur a iustis impii, cum iudicii dies uenerit; uel nunc. Quia ... in area nuda iam grana separata sunt a paleis, quamuis inter palea lateant. — PL 36, c.91-92 et 95; CCL 38, p. 29-30 et 33.

³³) En. Ps.39,5: Forte quaerit aliquis, quae persona loquitur in hoc psalmo. Breuiter dixerim, Christus est. Sed sicut nostis, et saepe dicendum est, Christus aliquando loquitur ex se, id est ex capite nostro; ... loquitur aliquando et ex nobis, id est ex membris suis ... Haec est caritas Christi ... Huius rei hymnum immisit in os nostrum, et dicit hoc ex membris suis. — PL 36, c.436; CCL 38, p. 428.

³⁴) En. Ps.39,13: In umbra remanserunt, solem gloriae ferre non possunt; iam nos in luce sumus, tenemus corpus Christi, tenemus sanguinem Christi. Si habemus nouam uitam, cantemus canticum nouum, hymnum deo nostro. — PL 36, c.443; CCL 38, p.436.

quand ils chantaient des jubilations». Ces paroles se rapporteraient aux persécutions. Le chant harmonieux des louanges de Dieu était alors interrompu, tandis que, en temps de «paix», la fraternité, dans une douce harmonie, les fait résonner aux oreilles de Dieu, *hymni solent in pace concini dulcique concentu fraternitatis dei auribus personari*³⁵). Au lieu de «nous» ou de «toi», Augustin parle donc ici de la fraternité ecclésiale.

C.3.5. Le Psaume 44 commence ainsi: «Mon cœur a prononcé une parole bonne ...». C'est le Psalmiste qui dit cela, explique Augustin, mais il parle au nom du Père qui a proféré le Verbe divin. Mais Augustin n'ignore pas que d'après certains le Psalmiste parle plutôt en son nom personnel: disant son «hymne», c'est lui qui formule une parole bonne. Et il ajoute: «C'est au roi en personne que je voue mes œuvres». Par cela il aurait voulu faire comprendre què l'œuvre suprême de l'homme n'est autre que la louange de Dieu. Il appartient à Dieu de te plaire par sa prestance, par ce qu'il fait voir de soi-même: il appartient à «toi» de louer Dieu dans une action de grâces³⁶). Dans cette optique, celui qui chante est donc le Psalmiste, mais c'est à «toi», à nous tous, de suivre ses pas.

C.3.6. Le titre du Psaume 53 indique l'occasion de sa composition. Les gens de Ziph (*Premier livre des Rois*, 23,14-19) étaient allés voir le roi Saül pour lui révéler que David se cachait chez eux. Alors David s'adressa au Seigneur en disant: «Dieu, par ton nom sauve-moi, par ton pouvoir fais-moi raison». Augustin estime que c'est à l'Église d'assumer ces paroles et de se plaindre ainsi par la bouche de David. L'Église en effet est encore cachée au beau milieu des «gens de Ziph». Que tout le Corps du Christ prononce donc ce que dit David. Les qualités profondes de l'Église sont encore occultées et elle attend la récompense de ses mérites d'un Jugement également encore occulté. Les «gens de Ziph» ont beau être florissants — c'est la signification de leur nom —, devant les

³⁵) En. Ps.43,13. — PL 36, c.487; CCL 38, p. 486.

³⁶) En. Ps.44,9: Non defuerunt qui omnia etiam superiora uerba ex prophetarum persona accipi mallent; et hoc quod dictum est: *Eructauit cor meum uerbum bonum*, ex propheta uoluerint intellegi, ueluti dicente hymnum. (Quisquis enim dicit hymnum deo, eructat cor eius uerbum bonum ...). Vt et illud quod adiunctum est: *Dico ego opera mea regi*, significare uoluerit summum hominis opus non esse, nisi deum laudare. Illius est specie sua placere tibi, ad te pertinet eum in gratiarum actione laudare. — PL 36, c.499-500; CCL 38, p. 500-501.

regards de tout le monde, le déshonneur de David, du Christ crucifié, est préférable à la gloire des *Ziphaei*³⁷).

C.3.7. Le cas du Commentaire du Psaume 66, en 3, est très particulier et exceptionnel. Pour suivre l'Exposé d'Augustin il faut avoir présents à l'esprit deux textes du livre des *Proverbes*: 6,6-8 et 30,25. Dans le premier le sage dit: «Va voir la fourmi, paresseux! ...; durant l'été elle assure sa provende, et amasse, au temps de la moisson, sa nourriture». Et dans le second: «... les fourmis, peuple chétif, qui en été assure sa provende». Dans son *Enarratio* Augustin présente l'«hymne» comme chanté par l'une de ces fourmis. Elle fait des réserves pendant l'été (politique) et en profite pendant le «grand froid». Tant que tout va bien, la «fourmi de Dieu» court à l'église tous les jours, y prie, écoute les lectures, «hymnodie» (*hymnum cantat*), rumine ce qu'elle a entendu, réfléchit là-dessus, met en réserve, intérieurement, les grains de blé qu'elle a ramassés sur l'aire. Et quand ensuite les choses tournent mal, elle peut vivre sur ses souvenirs. Beaucoup de gens en effet subissent des tourments aussi terribles qu'ils n'ont pas la possibilité de lire ou d'écouter quoi que ce soit. Ce Commentaire a de toute évidence été prononcé pendant l'époque sombre qui a vu la prise de Rome en 410. Dans l'auditoire de l'évêque ont dû se trouver des gens qui comprenaient trop bien la réflexion par laquelle Augustin terminait ses propos: Il arrive que personne n'a le droit de leur rendre visite pour leur apporter de l'encouragement. Que la fourmi puisse se détourner de ses malheurs en puisant dans ses réserves estivales³⁸). — L'Antiquité, elle aussi, a dû avoir ses Auschwitz et ses Buchenwald.

³⁷) En. Ps.53,4: *Deus in nomine tuo saluum me fac, et in uirtute tua iudica me.* Hoc dicat ecclesia latens inter Ziphaeos. Hoc dicat corpus christianum habens in occulto bonum morum suorum, sperans de occulto mercedem meritorum suorum ...; ... ut eius (sc. Christi Iesu) eligeremus opprobrium, magis quam gloriam florentium Ziphaeorum. — PL 36, c.622-623; CCL 39, p. 649.

³⁸) En. Ps.66,3: ... hiems erat: redivit formica ad id quod aestate collegit, et intus in secreto suo, ubi nemo uidet, aestiuus laboribus recreatur ... Vide formicam dei: surgit quotidie, currit ad ecclesiam dei, orat, audit lectionem, hymnum cantat, ruminat quod audiuit, apud se cogitat, recondit intus grana collecta de area ... Venit hiems aliquando ... Modo intus formica comedit labores aestatis ... Quam ... multi ... tribulationem ita patiuntur, ut non eis uacet, nec legere aliquid, nec audire aliquid; nec forte admittuntur ad eos qui eos consolentur. Remansit formica in cauerna; uideat si collegit aliquid aestate, quo se amoueat hieme. — PL 36, c.805-806; CCL 39, p. 860-861.

C.3.8. Le Psaume 67 est présenté par Augustin, en 28, comme chanté par le Psalmiste de jadis. Mais ses paroles avaient une valeur prophétique. Par l'Esprit, ou dans son propre esprit, il prévoit la réalisation de son cantique, la victoire de Dieu qui captive la captivité elle-même. Et toute l'*Enarratio* de ce Psaume est traversée par la pensée que c'est maintenant l'Église qui peut reprendre les paroles de ce prophète comme une action de grâces³⁹).

C.3.9. Nous retrouvons maintenant le Commentaire du Psaume 72. S'adressant à ses auditeurs carthaginois, Augustin ouvre son Exposé en dépassant le «vous» habituel par cette adresse inattendue: «très chères entrailles du corps du Christ». Puis le prédicateur parle de «nous». Il précise que ce Psaume remonte à la «Synagogue» et insiste sur le caractère prophétique de ces paroles encore «terrestres». Le peuple élu soupirait dans le désert après sa patrie, la Terre promise. Nous aussi nous soupirons encore après la patrie; nous ne régnons pas encore avec le Christ; nous ne sommes pas encore arrivés dans cette Terre promise qui ne prendra jamais fin et où résonneront des «hymnes» qui, contrairement aux «hymnes de David-fils-de-Jessé», ne se termineront jamais. Maintenant, que tous les fidèles ouvrent l'oreille, qu'ils sachent où ils se trouvent: ils sont au désert et soupirent après la patrie⁴⁰).

C.3.10. L'*Enarratio* sur le Psaume 99 évoque, en 12, deux catégories de «hymnodians»: d'abord les Chrétiens en général, les *homines christiani*, ensuite les moines, c'est-à-dire les frères qui mènent la vie commune, les *fratres in uita communi*⁴¹).

C.3.11. Le Psaume 138 est supposé être chanté par des chanteurs que le Seigneur a «accueillis du ventre de leur mère». Il s'agit de l'ensemble des Chrétiens. Les uns sont venus du judaïsme, si bien que leur mère fût la «Synagogue», les autres sont venus du paganisme, et leur mère était donc «Babylone». À celui qui vient de «Babylone» Augustin dit: sors désormais du ventre de Babylone, commence à chanter pour Dieu un cantique de louange; viens dehors et commence à vivre; Dieu

³⁹) En. Ps.67,28: ... qui haec canebat, in spiritu ea praeuidens, impletus etiam ipse laetitia, eructavit hymnum ... Quotidie (dominus deus) hoc agit usque in finem: captiuat captiuitatem ... — PL 36, c.831; CCL 39, p. 890.

⁴⁰) En. Ps.72,1 et 4-5. Voir note ¹²).

⁴¹) En. Ps.99,12. — PL 37, c.1278; CCL 39, p. 1400-1401.

t'accueillera du ventre de ta mère, comme il a accueilli l'apôtre Paul du ventre de la Synagogue⁴²).

C.3.12. Enfin l'Exposé sur le Psaume 148. Redisons qu'il faut beaucoup de sérénité pour voir dans ce genre de paroles d'Augustin, et d'autres, l'expression d'une pensée théologique et non pas une attaque d'ordre ethnique. Augustin explique, en 17, que le peuple juif, bien sûr, psalmodie et chante des *hymni*, mais pour les chanter comme il faut, on doit faire partie de ces «fils d'Israël qui s'approchent de Dieu», comme Marie, de laquelle est né le Christ, dans lequel Christ nous sommes, nous. Bref, les véritables fils d'Israël, c'est nous. C'est en croyant, que nous avons trouvé ce que les Juifs ont perdu par l'incroyance. Abraham crut Dieu, et ce lui fut compté comme justice. Et la descendance d'Abraham était le Christ, dans lequel Christ nous sommes⁴³). C'est dur à entendre. Mais soulignons qu'en ce qui concerne ces «fils d'Israël qui s'approchent de Dieu», les Chrétiens donc, Augustin dit précisément que dans la vie actuelle ils doivent encore s'approcher du Christ dans l'«espérance», dans la *spes*, en attendant la *res*, la réalisation, de nos désirs; il faut attendre encore l'heure de la venue de cet *hymnus sempiternus*, cet "hymne" sans fin qu'Augustin évoque dans ce même Commentaire.

D. Avant d'interroger les autres œuvres d'Augustin sur son emploi de *hymnus*, nous retournons un instant à notre point de départ. Dans le deuxième chapitre de sa Règle monastique, Augustin a écrit: «Lorsque vous priez Dieu par des Psaumes et des 'hymnes', que vive dans votre cœur ce qui est formulé par vos lèvres». La première partie de notre recherche sur *hymnus* nous a fait comprendre qu'Augustin attachait une

⁴²) En. Ps.138,18: *Iam exi de utero Babyloniae, incipe cantare hymnum domino: egredere et nascere; suscipiet te deus ex utero matris tuae ... Quae erat mater (Pauli)? Synagoga ... Ergo ille qui Paulum segregavit ab utero matris suae, ipse et nos segregavit ab utero matris nostrae. Cuius matris nostrae? Illius Babyloniae.* — PL 37, c.1795; CCL 40, p. 2002.

⁴³) En. Ps.148,17: *Hymnus omnibus sanctis eius. Accipiant sancti eius hymnum, dicant sancti eius hymnum; quia hoc est quod accepturi sunt in fine: hymnus sempiternus ... Hoc est: Hymnus omnibus sanctis eius. Qui sunt sancti eius? Filii Israel, populo adpropinquanti sibi. Nemo dicat: Non sum filius Israel. Ne putetis Iudaeos filios Israel esse, et nos non esse filios Israel, audeo vobis dicere, fratres mei: illi non sunt, et nos sumus ... Credendo quippe inuenimus, quod illi non credendo amiserunt; quia credidit Abraham deo, et deputatum est illi ad iustitiam. Et semen Abrahae Christus, in quo Christo nos sumus; et ex Israel populus, de quo populo Maria, de qua Maria Christus, in quo Christo nos: ergo filii Israel nos.* — PL 37, c.1948; CCL 40, p. 2177.

importance primordiale à la vérité intérieure de la prière; il faut avant tout chanter par sa vie; le *cantus* musical a une valeur relative. La deuxième partie de cette recherche a souligné que ce qui doit vivre dans le «cœur» de celui qui prie, c'est l'Église, c'est le Christ qui en est la Tête et la fait vivre. Les autres phrases (1,2 et 4) du deuxième chapitre, sur l'office liturgique et sur la prière en général, mettaient l'accent sur quelques aspects communautaires de la prière. À y regarder de près, la troisième phrase, qui a été notre point de départ, a une valeur si éminemment communautaire qu'il est sans doute préférable de parler ici d'une valeur «communionale».

E. Que savons-nous de l'emploi de *hymnus* dans les autres œuvres d'Augustin? Grâce aux *Catalogi verborum* et au fichier du *Thesaurus linguae augustinianae* (Eindhoven, Pays-Bas) nous connaissions le vocabulaire complet des textes d'Augustin qui ont été publiés de nouveau dans la *series latina* du *Corpus Christianorum*, entre autres celui des *Enarrationes in Psalmos* précisément. Maintenant je dois aux bons services de l'*Augustinus Lexikon* (Würzburg) de connaître les emplois de *hymnus* dans l'ensemble des œuvres d'Augustin.

J'ai déjà eu l'occasion plus haut de signaler, en passant, tous les endroits où le terme de *hymnus* se rapporte au cantique des trois jeunes gens dans la fournaise de Babylone, au cantique d'Anne ou éventuellement à d'autres passages bibliques.

Nous allons maintenant parcourir les endroits où *hymnus* a le sens plus général que nous avons déjà rencontré dans les *Enarrationes in Psalmos*. Généralement ils n'ajoutent rien à ce que nous avons déjà appris. C'est même plutôt le contraire. Je veux dire que nos conclusions concernant *hymnus* dans les *Enarrationes* nous feront souvent mieux comprendre ce que le terme évoque aussi ailleurs dans l'esprit d'Augustin.

Nous énumérerons ces autres textes dans l'ordre que voici: 1. les œuvres signalées dans les *Retractationes* (en y ajoutant deux emplois dans le *Speculum*); 2. les Lettres, y compris les Lettres Divjak; 3. les Sermons, y compris ceux qui ne se trouvent pas encore dans les volumes 38 et 39 de la PL.

Mais nous garderons pour la fin un petit nombre de passages qui apportent des informations à notre avis particulièrement intéressantes.

E.1.1. Le tout premier emploi de *hymnus* se trouve dans le *De Magistro*

13(42). Augustin y parle du chant des *hymni*, mais sans préciser qu'il pense à des louanges de Dieu. Pourtant ce qu'il dit me paraît évoquer des offices liturgiques avec leurs difficultés bien connues. Ceux qui chantent ces *hymni*, dit-il, les connaissent par cœur et les chantent souvent mécaniquement, sans se rendre compte du sens des paroles qu'ils prononcent⁴⁴).

E.1.2. Le deuxième texte est le *De Sermone domini in monte*, I, 10(27). Les dons spirituels que nous offrons à Dieu doivent s'appuyer sur une foi sincère et solidement établie. Augustin donne une brève liste, non exhaustive, des «offrandes» auxquelles il pense: *siue prophetia, siue doctrina, siue oratio, siue hymnus, siue psalmus*⁴⁵). Il s'agit naturellement, de façon collective, de cantiques qui chantent la louange de Dieu, mais rien ne nous permet d'être plus explicite.

E.1.3. Nous arrivons au *De Opere monachorum* 1(2). Augustin y fait des reproches à certains moines qui refusaient tout travail manuel et entendaient consacrer leurs efforts uniquement au «spirituel». Ils ne refusaient pourtant pas la présence de «gens du siècle» à leur table spirituelle: des frères qui, fatigués, viennent de l'agitation de la vie civile, afin de se reposer chez les moines dans la parole de Dieu, et dans des prières, des psaumes, des *hymni*, des cantiques spirituels⁴⁶). Le contexte ne donne aucune précision sur le contenu de ces *hymni*, mais nous en devinons le sens global grâce aux *Enarrationes*. Nous pouvons cependant préciser que la séquence *in psalmis, hymnis, canticis spiritualibus* se trouve textuellement dans la Lettre aux Ephésiens 5,19 et dans la Lettre aux Colossiens 3,16. Malheureusement Augustin n'a jamais formulé une

⁴⁴) Mag. 13(42): Quamquam saepe experti fuerimus et in nobis et in aliis non earum rerum, quae cogitantur, uerba proferri, quod duobus modis posse accidere uideo, cum aut sermo memoriae mandatus et saepe decursus alia cogitantis ore funditur, quod nobis cum hymnum canimus saepe contingit, aut cum alia pro aliis uerba praeter uoluntatem nostram linguae ipsius errore prosiliunt. — PL 32, c.1218; CCL 29, p. 200.

⁴⁵) S.dom.m. I,10(27): Quodlibet enim munus offerimus deo — siue prophetiam siue doctrinam siue orationem siue hymnum siue psalmum, et si quid tale aliud spiritualium donorum animo occurrit —, acceptum esse non potest deo, nisi fidei sinceritate fulciatur et ei fixe atque immobiliter tamquam imponatur ... — PL 34, c.1242; CCL 35, p. 28.

⁴⁶) Op.mon. 1(2): ... legimus cum fratribus, qui ad nos ab aesti saeculi ueniunt fatigati, ut apud nos in uerbo dei, et in orationibus, psalmis, hymnis, canticis spiritualibus requiescant. Alloquimur eos, consolamur, exhortamur, aedificantes in eis, si quid eorum uitae pro suo gradu esse perspicimus. — PL 40, c.550; CSEL 41, p. 534.

interprétation technique, lexicologique, de ces trois termes dans ce contexte et de leurs éventuelles différences.

E.1.4. Disons dès maintenant que les deux textes pauliniens auxquels nous venons de faire allusion se trouvent cités dans le *Speculum*, sous 34 et 38⁴⁷).

E.1.5. Dans la *Cité de Dieu* le terme de *hymnus* se rencontre six fois. Nous avons déjà signalé XI, 9 et XVII, 4 (deux emplois) où le mot se rapporte au cantique des trois jeunes gens et à celui d'Anne. Il nous reste de parler de trois emplois en deux passages.

E.1.5.1. En XVIII, 32 Augustin cite le Psaume 39(40), 4: «En ma bouche il mit un chant nouveau, louange, *hymnus*, à notre Dieu». Les trois éléments de *hymnus* (cantique, louange, adressée à Dieu) sont ici explicitement présents. Ces paroles sont évoquées comme dites par quelqu'un qui se complaît en la louange de Dieu, non pas en la louange de soi-même. Car «celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur!» (1 Co 1,31)⁴⁸).

E.1.5.2. Il y a enfin deux emplois de *hymnus* dans le huitième chapitre du livre XXII. Il s'agit là de la guérison miraculeuse d'un jeune homme possédé. Il se trouvait couché par terre, presque mort, dans une chapelle érigée à la mémoire des saints martyrs milanais Protas et Gervais. Or la propriétaire du domaine est entrée, selon sa coutume, dans cette chapelle, avec ses servantes et quelques religieuses, pour y chanter les «vêpres», les *uespertini hymni*, et dire des prières de demande, des *orationes*. Quand elles commençaient à chanter les *hymni*, le démon a été pour ainsi dire frappé et réveillé par cette voix (*uoce*, au singulier — comprenons: par ce chant); enfin, après force lamentations et aveux il quitta l'homme⁴⁹). Ces

⁴⁷) Spec. 34 et 38. — PL 34, c.1013 et 1020; CSEL 12, p. 232 et 244.

⁴⁸) Ciu. XVIII,32: ... *inmisit in os meum canticum nouum, hymnum deo nostro*. Ipse ... uincit in cantico domini, qui placet in eius laude non sua, ut *qui gloriatur in domino gloriatur*. — PL 41, c.591; CCL 48, p. 626.

⁴⁹) Ciu. XXII,8: Memoria martyrum ibi est Mediolanensium Protasii et Geruasii. Portatus est eo quidam adulescens, qui ... in daemonem incurrit. Ibi cum iaceret ... morti proximus ..., ad uespertinos illuc hymnos et orationes cum ancillis suis et quibusdam sanctimonialibus ex more domina possessionis intrauit atque hymnos cantare coeperunt. Qua uoce ille quasi percussus excussus est et ... cum grandi eiulatu ... confitebatur, ubi adulescentem et quando et quo modo inuaserit. Postremo ... discessit ab homine. — PL 41, c.765; CCL 48, p. 820.

hymni furent donc chantés, et il s'agissait de toute évidence de louanges de Dieu. Quelles en étaient les paroles? Impossible de le savoir. La suite de l'histoire n'est pas moins édifiante, mais étant donné qu'il n'y a plus de *hymni* dans le contexte, nous la confions à la lecture personnelle des curieux.

E.1.6. Enfin, le terme de *hymnus* se trouve aussi dans le troisième livre du *Contra duas litteras Pelagianorum*, en 6, et cela de nouveau dans le cadre d'une citation du Psaume 39,4⁵⁰).

— Nous gardons pour la fin les *Confessions* et le *Contra Hilarum*.

E.2. Il y a un nombre considérable d'emplois de *hymnus* dans les Lettres d'Augustin, mais le total devient beaucoup moins impressionnant quand on pense que la seule Lettre CCXXXVII en présente 31, et que cette Lettre est isolée: elle attaque un hymne apocryphe.

Nous avons déjà signalé que la Lettre XXXVI, en 16, et la brève Lettre CCXXVII évoquent le cantique des trois jeunes gens dans la fournaise.

Il nous reste de parler de quatre Lettres: CLIX, CLXXXV, Divjak 6*; quant à la quatrième, la Lettre LV, nous la garderons pour la fin de l'article.

E.2.1. Deux emplois de *hymnus* se trouvent dans la Lettre CLIX, l'un dans 3, l'autre dans 4. Cette Lettre a été adressée par Augustin à Evodius, ami d'Augustin de longue date et son collègue dans l'épiscopat. Evodius lui avait posé des questions sur l'état de l'âme après sa séparation d'avec le corps. Dans sa réponse Augustin parle d'un certain Gennadius, médecin et bon Chrétien, qui, étant jeune, avait eu des doutes concernant la vie après la mort. Mais pendant son sommeil il avait été conduit vers «une certaine cité» où il entendait des cantiques d'un charme inconnu. Il a appris alors que c'étaient des hymnes des saints, *hymnos esse beatorum atque sanctorum*. Et parlant du même rêve Augustin dit un peu plus loin *hymnos sanctorum*⁵¹). Il va sans dire que ces saints chantaient les louanges de Dieu.

⁵⁰) C.ep.Pel. III,4(6). — PL 44, c.592; CSEL 60, p. 492.

⁵¹) Ep. CLIX,3-4: 3... apparuit illi in somnis conspicuus iuuenis et dignus intendi, eique dixit: Sequere me. Quem dum sequeretur, uenit ad quamdam ciuitatem, ubi audire coepit ... sonos suauissimae cantilenae, ultra solitam notamque suauitatem; tunc ille intento quidnam esset, ait hymnos esse beatorum atque sanctorum ... 4 ... Nec memoriae defuit quid iste identidem responderet; totumque uisum illum, hymnosque sanctorum ad

E.2.2. Ensuite nous avons à citer la Lettre CLXXXV, 32, autrement dit le *De Correctione donatistarum*, adressé au comte Bonifacius. Augustin évoque dans ce texte le bonheur des groupes donatistes qui venaient de rentrer dans l'unité de l'Église, leur influence, leur entrain, leurs réunions bien fréquentées et pleines de joie où ils viennent pour entendre et chanter des *hymni* et pour écouter la parole de Dieu⁵²). Rien de particulier n'est dit dans cette Lettre sur la nature de ces «hymnes», mais de façon globale nous comprenons bien de quoi il s'agissait : des louanges chantées en l'honneur de Dieu.

E.2.3. Dans le domaine des Lettres nous avons encore à signaler un seul emploi de *hymnus* dans les Lettres Divjak. Il s'agit de la Lettre 6*, en 3,5. Cette Lettre, adressée à Atticus, évêque de Constantinople, s'insère dans la polémique antipélagienne. Tout en estimant que «sans la grâce l'homme ne peut rien faire», Augustin ne pense pas que la création soit à regarder pour cette raison comme un échec divin. Qui est le catholique, écrit-il, qui, à propos de toute la création, à propos de toute âme et de toute chair, ne loue pas l'œuvre de Dieu ; qui, en les considérant, ne lance pas à l'adresse de Dieu-créditeur un cantique de louange, un *hymnus*, ce Dieu-créditeur qui non seulement alors, avant le péché, a fait toutes choses très bonnes, mais le fait encore maintenant⁵³)?

— Comme nous l'avons annoncé, nous parlerons plus loin de la Lettre LV qui est d'un intérêt plus particulier.

E.3. Il nous reste de dire quelques mots sur les dix emplois de *hymnus* dans les Sermons d'Augustin.

— Précisons tout d'abord que nous gardons le Sermon 280 pour la fin de cet article.

E.3.1. Dans quatre de ces Sermons *hymnus* se situe dans une citation ou allusion biblique. Le Sermon 24,1 renferme une réminiscence du Psaume 64,2: *quem decet hymnus in Sion*; le Sermon 33,5 cite le Psaume 39,4:

quos audiendos eo duce uenerat, qua recentissimos recordabatur facilitate narravit. — PL 33, c.699-700; CSEL 44, p. 500-501.

⁵²) Ep. CLXXXV, 32: Quorum si uideas in Christi pace laetities, frequentias, alacritates, et ad hymnos audiendos et canendos, et ad uerbum dei percipiendum celebres hilaresque conuentus ... — PL 33, c.807; CSEL 57, p. 30.

⁵³) Ep. 6*,3,5: Quis catholicus in omni creatura omnis animae et omnis carnis opera diuina non praedicat eorumque consideratione hymnum creatoris eructat qui non solum tunc ante peccatum fecit, uerum etiam nunc facit omnia bona ualde? — CSEL 88, p. 33.

immisit in os meum canticum nouum, hymnum deo nostro; le Sermon 81,2 fait allusion aux Actes 16,25 où Paul et Silas, enchaînés dans leur prison, chantaient un *hymnus* adressé à Dieu; le Sermon 225,4 cite la Lettre aux Ephésiens 5,18-19: *implemini Spiritu sancto, cantantes uobismetipis hymnis et psalmis et canticis spiritalibus, cantantes in cordibus uestris domino*.

Il nous reste de nous étendre un plus longuement sur cinq textes.

E.3.2. Parlons d'abord du Sermon 33,5, anti-donatiste. Augustin affirme: Personne ne loue (vraiment) le Seigneur, c'est-à-dire personne ne dit (avec vérité) un *hymnus*, s'il ne s'accorde pas par ce qu'il fait avec ce qu'il dit par sa bouche: il doit aimer Dieu et le prochain⁵⁴). C'est un excellent abrégé de tout ce que les *Enarrationes* nous ont fait comprendre.

E.3.3. Le *Sermo* 57,7 doit être lu à la même lumière. Il énumère quelques explications qu'on peut donner au terme «pain quotidien» du «Notre Père»: le sermon de l'évêque, les lectures que l'on entend faire tous les jours à l'église, les *hymni* qu'on écoute ou fait entendre⁵⁵).

E.3.4. Le Sermon Denis 13,4 oppose les «fils des martyrs» aux «persécuteurs». Les «fils des martyrs» font entendre des louanges, des *hymni*, tandis que les «persécuteurs» organisaient des banquets et des danses à l'endroit même du martyre de saint Cyprien⁵⁶).

E.3.5. Le *Sermo Guelferbytanus* 8 est consacré à la joie pascalle. Au début de 2 Augustin précise: c'est la joie ressentie dans le fait d'être assemblés, la joie dans le souvenir de la vie future, et aussi la joie dans les psaumes et les hymnes⁵⁷). *Psalmis et hymnis*, c'est la formule exacte du *Praeceptum* qui était le point de départ de la présente recherche, formule peu technique, il faut le dire.

⁵⁴) S. 33,5: *Nemo laudat deum, id est, dicit hymnum, nisi ori suo factis consentiat, deum et proximum diligendo.* — PL 38, c.209; CCL 41, p. 415.

⁵⁵) S. 57,7: *Et quod uobis tracto, panis quotidianus est: et quod in ecclesia lectiones quotidie auditis, panis quotidianus est: et quod hymnos auditis et dicitis, panis quotidianus est.* — PL 38, c.389.

⁵⁶) S. Denis 13,4: *Filii laudant, persecutores saltant; filii hymnos dicunt, illi conuiuia producunt.* — PL 46, c.857-858; MA I, p. 58.

⁵⁷) S. *Guelferbytanus* 8,2: *Ecce laetitia, fratres mei, laetitia in congregatione uestra, laetitia in psalmis et hymnis, laetitia in memoria passionis et resurrectionis Christi, laetitia in spe futurae uitae.* — MA I, p. 465.

E.3.6. Dans le Sermon Lambot 5 Augustin dit à propos de l'église dans laquelle il prêche: c'est la maison destinée à vos prières, la maison où vous vous assemblez, où vous «accomplissez les choses divines», où vous formulez des *hymni* et des louanges adressés à Dieu, *ubi hymnos et laudes deo dicatis*, où vous vous répandez en prières, où vous recevez les signes sacrés⁵⁸). Le sens de *dicatis* est suffisamment large pour que le mot puisse exprimer une exécution musicale; *hymni et laudes deo* est une séquence qui bien probablement est à comprendre comme un hendiadys.

E.4. Les passages que nous avons jusqu'ici répertoriés sous E., ne nous ont pas sensiblement fait avancer au delà des informations que les *Enarrationes in Psalmos* nous avaient déjà fournies. Nous abordons maintenant les quelques textes qui nous ont paru présenter un intérêt plus fort.

E.4.1. Les trois emplois de *hymnus* dans le livre IX des *Confessions* sont en effet particulièrement intéressants. Ils se suivent de près et se rapportent tous à l'époque où Augustin était un «jeune converti».

Dans IX,6(14) Augustin raconte combien il était ému par le chant liturgique dans les jours qui suivaient son baptême: J'étais insatiable en ces jours-là de l'admirable douceur que je goûtais à considérer la profondeur de ton dessein sur le salut du genre humain. Que j'ai pleuré dans tes hymnes et tes cantiques, *in hymnis et canticis tuis*, aux suaves accents des voix de ton Église qui me pénétraient de vives émotions! Ces voix coulaient dans mes oreilles, et la vérité se distillait dans mon cœur; et de là sortaient en bouillonnant des sentiments de piété, et des larmes roulaient et cela me faisait du bien de pleurer⁵⁹)! *In hymnis et canticis*, dans des louanges chantées... Le langage d'Augustin est ici très peu technique et ne nous invite pas à proposer des précisions d'ordre lexicologique.

Chose très intéressante, avec IX,7(15) nous restons dans la même situation et Augustin y évoque les mêmes pièces liturgiques, tout en

⁵⁸) S. Lambot 5: Domus est orationum uestrarum quo congregemini, ubi quae diuina sunt agatis, ubi hymnos et laudes deo dicatis, ubi orationes fundatis, ubi sacramenta sumatis. — Rev. Bén. 49, 1937, p. 278.

⁵⁹) Conf. IX,6(14): Nec satiabar illis diebus dulcedine mirabili considerare altitudinem consilii tui super salutem generis humani. Quantum fleui in hymnis et canticis tuis suauae sonantis ecclesiae tuae uocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur ueritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis. — PL 32, c.769-770; CCL 27, p. 141.

variant ses termes. Au lieu de dire *hymni et cantici*, il dit maintenant *hymni et psalmi*. Les *Enarrationes in Psalmos* nous ont habitués à ce flottement. Il s'agit de cantiques de louanges, entre autres de Psaumes, offerts à Dieu dans le cadre d'une assemblée à l'église. Il reste que le contexte parle d'une nouveauté. Pendant une récente persécution beaucoup de fidèles milanais montaient la garde dans l'église d'Ambroise; afin de les occuper, la façon de chanter les *hymni et psalmi* fut modifiée: on se mit à les chanter selon la coutume des régions d'Orient⁶⁰). Je souligne deux choses: d'abord que la séquence *hymni et psalmi* indique les mêmes pièces que juste auparavant Augustin a appelées *hymni et cantici* (c'est dit en toutes lettres dans la phrase qui suit immédiatement la citation précédente); ensuite que le texte ne parle pas de l'introduction d'autres pièces habituelles. S'agissait-il peut-être d'une exécution polyphonique de ces pièces, demandant à tous une participation plus intense? Augustin parle de *con-cinere*. Y a-t-il un propos délibéré dans l'emploi du préfixe? Quoi qu'il en soit, je ne vois rien dans ce texte qui nous invite à penser qu'Augustin raconte dans ce passage comment des hymnes d'Ambroise (comme le *Deus creator omnium*) ont pris naissance ou ont été introduits dans des célébrations liturgiques. Les termes d'Augustin n'ont pas ici la technicité nécessaire pour en tirer une conclusion aussi précise.

En IX, 7(16) nous rencontrons le troisième emploi de *hymnus* et il s'agit encore une fois de l'émotion du converti Augustin pendant les offices liturgiques dans les jours qui ont suivi son baptême. Ce qu'il avait appelé d'abord *hymni et cantici*, puis *hymni et psalmi*, il l'appelle maintenant *cantica hymnorum tuorum*, ces cantiques qui sont des chants qui te louent⁶¹). La terminologie d'Augustin dans tout ce passage, qui va de IX,6(14) à 7(16), reste peu technique.

Somme toute, c'est une suite de quelques pages émouvantes, mais dans le cadre de *hymnus* elles n'ajoutent rien à ce que nous savions déjà par les *Enarrationes in Psalmos*.

⁶⁰) Conf. IX,7 (15): Non longe coeperat Mediolanensis ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis celebrare magno studio fratrum concinentium uocibus et cordibus. Excubabat pia plebs in ecclesia mori parata cum episcopo suo, seruo tuo ... Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret, institutum est ... — PL 32, c.770; CCL 27, p. 142.

⁶¹) Conf. IX,7(16): Et tamen tunc ... non currebamus post te; ideo plus flebam inter cantica hymnorum tuorum, olim suspirans tibi et tandem respirans ... — PL 32, c.770; CCL 27, p. 142.

E.4.2. Le terme de *hymnus* revient également trois fois dans le livre X des *Confessions*. Mais ces emplois n'appartiennent pas à un seul et même contexte, comme c'était le cas dans le livre IX.

E.4.2.1. En X, 4(5) Augustin explique pourquoi il veut faire savoir à ses «frères» comment il est à l'époque de la composition des *Confessions*, une dizaine d'années donc après sa conversion. Il y a du bien et du mal dans sa vie, et il voudrait que ses lecteurs respirent à la vue de son bien, et soupirent à la vue de son mal, qu'aussi bien un cantique de louange, un *hymnus*, que des gémissements, *fletus*, montent en la présence de Dieu, venant de leurs cœurs fraternels⁶²). Texte très beau, certes, et bien caractéristique de l'esprit des *Confessions*, mais aussi sans lumière particulière dans le cadre lexicologique qui pour l'instant est le nôtre.

E.4.2.2. Dans X,34(52) Augustin parle de la lumière physique, cette lumière qui, sans être la «lumière intérieure» que l'aveugle Tobie voyait, est néanmoins un don de Dieu. Il y a là peut-être une allusion aux Manichéens pour qui cette lumière n'était pas un don de Dieu, mais le dieu bon lui-même. Quoi qu'il en soit, ceux qui savent louer le Seigneur donnent à la lumière physique une place dans la louange de Dieu, *in hymno tuo*, et ne se laissent pas engloutir par elle dans leur sommeil, *in somno suo* (sans doute pour: dans leurs rêveries; mais *somnus* est une si précieuse antithèse formelle de *hymnus*!)⁶³). Les laudateurs, eux, se tournent vers Dieu, Créateur de tous et de toutes choses, *deus creator omnium*. Ces mots sont une citation du Second livre des Macchabées 1,24 (sous la forme de *deus omnium creator*, du moins dans la Vulgate), mais ils constituent aussi le début de l'un des hymnes d'Ambroise: *Deus creator omnium, / polique rector uestiens / diem decoro lumine (!), / noctem sopora gratia, / artus solutos ut quies / reddat laboris usui / mentesque fessas alleuet / luctuque soluat anxios*⁶⁴). Augustin connaît bien ce texte. Il le cite en effet dans les mêmes *Confessions*, en IX, 12(32), sans pourtant

⁶²) Conf. X,4(5): *Indicabo me talibus: respirent in bonis meis, suspirent in malis meis ... Respirent in illis et suspirent in his, et hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de fraternis cordibus ...* — PL 32, c.781; CCL 27, p. 157.

⁶³) Conf. X,34(52): *O lux, quam uidebat Tobis, cum clausis istis oculis filium docebat uitae uiam ... At ista corporalis ... Cum autem et de ipsa laudare te norunt, deus creator omnium, adsumunt eam in hymno tuo, non absumuntur ab ea in somno suo ...* — PL 32, c.801; CCL 27, p. 183.

⁶⁴) Conf. IX,12(32). PL 32, c.777; CCL 27, p. 151-152: — *Luctuque* (au lieu de *luctusque*) est la leçon de mon édition critique des *Confessions* dans CCL 27.

y employer le terme de *hymnus* (il dit *ueridicos uersus Ambrosii tui*). Il reste que les paroles d'Augustin en X,34(52) nous amènent à penser que *hymnus* s'y rapporte à ce cantique de louange, d'inspiration biblique, certes, mais de composition humaine. Précisons pourtant immédiatement qu'en IX, 12(32) Augustin affirme qu'il s'est souvenu de ces vers véridiques d'Ambroise, non pas pendant un office liturgique, mais quand il était seul dans son lit, *ut eram in lecto meo solus*. Le contexte n'est donc pas liturgique. D'ailleurs, en X,34(52) Augustin ne dit pas que ceux qui présentent à propos de la lumière physique des louanges, comme *Deus creator omnium*, le font dans une assemblée à l'église. Il en parle dans le cadre de son examen de conscience, pour dire qu'il résiste lui-même aux séductions des yeux. Le contexte est donc ici également plutôt personnel, comme en IX,13(32).

E.4.2.3. Un peu plus loin, en X,34(53), Augustin admire les divers travaux d'artistes et d'artisans, bien qu'eux oublient souvent de qui ils sont eux-mêmes les créatures : Moi au contraire, mon Dieu et ma parure, je tire aussi de ces choses-là un cantique d'éloge, un *hymnus*, et je t'offre un sacrifice de louange⁶⁵). De nouveau un beau texte, parfaitement à sa place dans ce «cantique» de louange que sont les *Confessions*, mais, dans notre optique du moment, moins intéressant que le précédent.

E.4.3. Les *Retractationes* d'Augustin signalent en II,11 un *Contra Hilarum liber unus*. Malheureusement ce livre est perdu. Le peu qu'Augustin en dit dans son résumé suffit pour nous faire deviner son intérêt pour l'histoire de la liturgie. Hilarus, un laïque catholique, avait reproché avec violence aux «ministres de Dieu», fort progressistes, de chanter, à Carthage, lors des assemblées eucharistiques, des *hymni de psalmorum libro*, des cantiques de louanges tirés du Psautier. Ils faisaient cela avant l'*oblatio* ou bien pendant la distribution au peuple de ce qui avait été offert, *oblatum*⁶⁶). Il nous intéresserait beaucoup, bien entendu, de connaître exactement le contenu des termes *oblatio* et *oblatum* dans ce

⁶⁵) Conf. X,34(53): *Quam innumerabilia uariis artibus et opificiis ... addiderunt homines ad inlecebras oculorum ... intus relinquentes a quo facti sunt ... At ego, deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrifico laudem ...* — PL 32, c.801; CCL 27, p. 183.

⁶⁶) Retr. II,11: *Inter haec Hilarus quidam uir tribunitius laicus catholicus nescio unde aduersus dei ministros — ut fieri assolet — inritatus morem, qui tunc esse apud Carthaginem coeperat, ut hymni ad altare dicerentur de Psalmorum libro, siue ante oblationem siue cum distribuaretur populo quod fuisset oblatum, maledica reprehensione ubicumque poterat lacerabat, asserens fieri non oportere.* — PL 32, c.634; CCL 57, p. 98.

contexte, mais le point essentiel pour nous se trouve dans *hymni de psalmorum libro*. Cette formule me paraît confirmer que certains Psaumes étaient des *hymni*, des cantiques de louange, adressées à Dieu. Après ce que nous avons constaté dans les *Enarrationes*, cela ne constitue rien d'inédit, mais le caractère explicite de la formule dans le résumé du *Contra Hilarum* mérite d'être souligné.

E.4.4. Un texte du même genre se trouve dans le Sermon 280. Ce Sermon a été prononcé en l'honneur du martyr de Perpetua et Felicitas. En 6, Augustin évoque l'entrée de Jésus à Jérusalem en disant qu'alors les habitants de Jérusalem, en très grande foule, étendirent leurs manteaux sur le chemin. Les martyrs sont allés encore plus loin, dit le prédicateur : ils ont étendu, non pas leurs manteaux, mais leurs propres corps. Quant à «nous», coupons au moins des branches aux arbres, c'est-à-dire, cueillons dans les saintes Écritures, *in scripturis sanctis*, des *hymni laudesque*, des cantiques d'éloge et des louanges, et faisons les entendre en vue de la liesse commune⁶⁷). Ces cantiques étaient donc à tirer de la Bible. Apprécions le caractère explicite de la formule, mais le fait en soi n'a pour nous rien d'étonnant après nos lectures déjà longues.

E.4.5. Les textes que nous avons rencontrés dans cette dernière partie de l'article confirmaient généralement ce que nos lectures des *Enarrationes in Psalmos* nous avaient déjà appris. Parfois, ils avaient même plutôt besoin d'être lus à la lumière des *Enarrationes* pour avoir la clarté voulue. Quelques rares passages disaient d'une façon très explicite ce que certaines *Enarrationes* avaient déjà dit d'une façon indubitable, mais sans le dire en toutes lettres. Le dixième livre des *Confessions*, en 34(52), nous a appris qu'Augustin donnait sporadiquement le titre de *hymnus* à une pièce de composition humaine ; exemple : le *Deus creator omnium* d'Ambroise. Il reste qu'aucun texte d'Augustin ne nous a invités à penser qu'une telle pièce fit partie du répertoire liturgique de son temps. Cela donne une importance particulière au dernier texte de notre liste, la Lettre LV, 18(34). La lettre LV constitue le second livre des réponses d'Augustin *Ad inquisitiones Ianuarii*, aux questions qu'un certain Januarius lui avait posées sur les variations dans les pratiques, sacramen-

⁶⁷) S. 280,6: (Martyres) corpora sua tanquam uestimenta strauerunt, cum pulcus dominum portans in Ierusalem duceretur: nos saltem uelut ramos de arboribus caedentes, de scripturis sanctis hymnos laudesque decerpimus, quas in commune gaudium proferamus. — PL 38, c.1283.

taires et autres, des différentes Églises. Par exemple la façon de chanter n'était pas partout la même. L'habitude de chanter des *hymni* et des psaumes se défendait, dit Augustin, par la pratique et les préceptes du Seigneur en personne et des Apôtres. Mais quelles différences régionales par rapport à leur exécution ! Beaucoup de fidèles d'Afrique sont dans ce domaine plutôt inertes. Les Donatistes chantent avec beaucoup plus d'ardeur. Ils reprochent aux Catholiques d'exécuter dans leurs églises les cantiques divins des prophètes, *diuina cantica prophetarum*, d'une façon ennuyeuse, *sobrie*. Mais ce que les Donatistes chantent avec tant d'ardeur, voire d'ivresse, ce sont des psaumes de composition humaine, *canticum psalmodum humano ingenio compositorum*⁶⁸). Ce texte ne condamne pas la chaleur des chants ; il prend acte des variantes qui existent à cet égard dans la liturgie. Mais Augustin ne semble pas être favorable à l'utilisation en liturgie de pièces de composition humaine. Que veut-il dire ? *Humano ingenio compositorum* peut signifier tout simplement « non-bibliques » ; mais les mêmes termes peuvent signifier aussi « de contenu hérétique ou schismatique ». Dans ce dernier cas, le texte d'Augustin ne visait certainement pas les poésies d'hommes comme Ambroise. Quoi qu'il en soit, Augustin n'a pas l'air de connaître un emploi liturgique des hymnes d'Ambroise ou d'autres poètes orthodoxes. Mais de toutes façons les œuvres d'Augustin ne renferment aucune condamnation explicite d'une telle utilisation.

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

⁶⁸) Ep. LV, 34 : ... de hymnis et psalmis canendis, ... et ipsius domini et apostolorum (habemus) exemplum et praecepta. De hac re ... pleraque in Africa ecclesiae membra pigriora sunt : ita ut Donatistae nos reprehendant, quod sobrie psallimus in ecclesia diuina cantica prophetarum, cum ipsi ebrietates suas ad canticum psalmodum humano ingenio compositorum quasi ad tubas exhortationis inflamment. — PL 33, c. 221 ; CSEL 34-2, p. 208.

The Unity of Love For God and Neighbour

- I. Expressions of the unity of love for God and neighbour: “una caritas” and its parallels
 - A. Introduction: does distinction mean separation?
 - B. Early indications of unity: *De Moribus* 1,30,62 and parallels
 - C. The unity established by “una majestas” — “unus Christus”
 - D. ‘Unum praeceptum pro utroque’ — ‘una caritas’
- II. One commandment can and does stand for both. How?
 - A. From “mandata” to “mandatum”: implicit recognition that love for neighbour in fact suffices
 - B. How one commandment can serve to indicate both, or why one commandment cannot be kept without the other
 1. *Who can love the neighbour as himself unless he loves God?*
 2. *God, whom we are to love wholly, commands us to love the neighbour*
 3. *Love of God can be tested in everyday practice of love of neighbour and it has to begin there*
- III. By the very fact that a person loves his brother, he sees love; and love is God
 - A. What are the implications of the expression “love of love”?
 1. *Parallel uses of the formula*
 2. *The “praecipue” of ‘whoever loves his brethren loves, in a particular and distinctive way (praecipue), love itself’*
 3. *Love of form and truth as illuminating love of love*
 - B. Love is God because “God is love” (1 Jn. 4.8,16)
 1. *The Holy Spirit as love of the Father and the Son; love as the gift of God himself*
 2. *The inversion of 1 Jn. 4.8,16 in other love of God — love of neighbour contexts*
 - C. Clarification of misunderstandings centering on the concept of interiority
 1. *J.B. du Roy’s principal criticisms of De Trinitate, Book 8, in general and in detail*
 2. *The case for Augustinian interiority with a human Christian face*

I. EXPRESSIONS OF THE UNITY OF LOVE FOR GOD AND NEIGHBOUR: “UNA CARITAS” AND ITS PARALLELS

A. INTRODUCTION: DOES DISTINCTION MEAN SEPARATION?

Up until this our approach to the question of love for the neighbour and God has been analytical rather than synthetic. We have laid bare and examined the foundations for distinguishing the one from the other. Basically what this amounted to was that God is different from us and

greater than we are. Therefore, while a rule can be found for love of neighbour, because we are our neighbour's equals, no rule drawing upon a comparison can be discovered in relation to love for God, because God has no equal. What can be said of love for God, however, is that it is to be with the whole heart, soul and mind, *ex toto*. All our loving is to be directed to God; both our love for self and for neighbour are to be orientated to God, they are to be taken up in the movement of love for him. But, far from disenfranchising and emasculating love for neighbour, it is precisely its God-orientation which guarantees its authenticity, broadens and deepens it, and gives it unfailing vigour and ultimately reliable bearings. To be sure, only God can claim our love completely, *ex toto*, because he alone is capable of providing unshakeably solid foundations for our hope for justification and for conducting our search for eternal happiness to its true goal. In this sense, no one can dethrone God as the proper object of *frui*-love; but it may indeed be *in* the human neighbour that he reveals to us his fidelity and attracts us by his loveliness, that he commands us to honour and praise him, or, as we shall see, that he begs us to support him in his poverty and helplessness. God is most appropriately associated with the fulness of *frui*, i.e. happiness in giving oneself to him totally. The neighbour, however, is not insulted or demeaned by being associated with *uti* love. Indeed, by the very fact that he is the human neighbour, he transforms run-of-the-mill *uti* such that *uti*-love for neighbour is considered to be to his advantage and such that it can also be said of him that he may be enjoyed "in the Lord". The neighbour does not miss out on anything because God demands our all. It is not as if what was given to God were thereby lost and unavailable to the neighbour. Nor, consequently, are the neighbour and God to be pictured as making competitive demands on our love, as each defending his own claims in a tussle in which God would ideally always turn out to be the highest bidder. Loving God one loves oneself best. A person then who loves the neighbour as himself will do all in his power to make the neighbour too a lover of God and of his fellow human beings. Thus, the more open our lives are to God and the stronger the orientation of our love to him, the more the neighbour — who may be anyone from those dearest to us to our very worst enemy — is likely to benefit genuinely from our loving. From this point of view, Augustine's statement is understandable that love for God is first to be commended, that it is prior in the order of the precept (*prior ordine praecipendi*), for it is impossible to love the neighbour fruitfully unless a person, in response to

God's commandment, is intent upon God with all that lives in him. From the practical angle, however, love for neighbour, which is second to be commended in Matthew's statement of the double-commandment, turns out to be love's starting-point. In everyday life this is where love first makes its claims felt or manifests to us that it is missing. Love for neighbour is therefore *prior ordine faciendi*; if we do not love the brother whom we can see, how do we love God whom we cannot see? For we have not yet reached the Lord, but we do have the brother with us.

When Augustine speaks of love for God as prior in one regard and love for neighbour as prior in another, we may get the impression of two loves which are indeed connected to each other but which are yet essentially separate, such that it would be possible to give a comprehensive account of the one without referring to the other. Thus, it is commonly claimed that for the early Augustine of the *De Moribus* period love for neighbour was distinguished from love for God as merely human effort is from divinely-aided achievement. Thus, even though it remains true that if a person despises his neighbour he cannot come to the God whom he loves — which might be seen as an early formulation of love for neighbour's priority in the order of operation — his dealings with his neighbour are on a different level from his love for God. There is, P. Agaësse asserts, following G. Hultgren, at first discontinuity and rupture between the two loves¹). The two may meet; but it is across a chasm. They do not embrace.

While not at all contesting that there is a discernible evolution in Augustine's sensitivity to the unity and harmony of love for God and neighbour, nor that his reading of the first letter of John played a large part in opening his eyes to this close relation²), we nevertheless consider

¹) P. Agaësse, *Saint Augustin. Commentaire de la première épître de S. Jean* (Sources Chrétiennes, 75) Paris, 1961, p. 47-48: "L'amour du prochain est donc subordonné à l'amour de Dieu, il est en quelque sorte un moyen de s'y exercer. Mais cet 'exercice' est conçu comme une activité morale, dont l'homme est la source et le principe, et qui nous prépare en quelque sorte négativement à l'amour de Dieu, lequel ne nous est donné que par grâce. Il y a donc comme une rupture entre ces deux amours: nous dirons aujourd'hui que l'un est une vertu morale naturelle, l'autre une vertu théologale et surnaturelle". Cf. G. Hultgren, *Le commandement d'amour chez Augustin*, Paris, 1939, p. 70. Similarly, D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean*, Paris, 1975, p. 138, accepts the judgment of Hultgren and Agaësse: "au lendemain de sa conversion, il considérait l'amour du prochain comme une œuvre propre de l'homme, un degré pour s'élever à l'amour de Dieu, un moyen de s'y exercer".

²) P. Agaësse, *op. cit.*, p. 48, rightly underlines the decisive role played by 1 Jn.: "Sans doute Augustin continue de voir dans la charité fraternelle une purification progressive qui nous prépare à voir et à aimer Dieu, mais il n'y a plus discontinuité ni

that to speak of discontinuity and rupture in *De Moribus* and in other works of that new convert phase of Augustine's life is at least an exaggeration. This, it will be recalled, is the period of the "step and cradle" representations of love for neighbour; and indeed these images make only a faltering and brief appearance on the Augustinian stage and soon give way to considerations of greater consistency. The "step and cradle" love for neighbour texts, however, are not such unassailable witnesses to discontinuity from love for God as they are often made to appear. In a previous article we were able to show firstly that the *vinculum* amongst human beings which allows us to believe that there is no more certain step (*gradus*) to love for God is itself the outcome of more than human beings' own unaided powers³); secondly, *gradus* love for neighbour, which may be equated with the most beautiful *actus* human beings are capable of performing, can exist simultaneously with contemplation of God, and in this act of love for neighbour God himself can be perceived working through us⁴); and, thirdly, insofar as the task of love for neighbour is to bring him to love God perfectly, it will be difficult to see how it does not rise above the sphere of the human⁵).

rupture entre les deux amours: l'un et l'autre viennent de la même source, l'un et l'autre ont pour sujet premier Dieu lui-même qui donne à l'homme d'aimer son frère comme il lui donne de répondre à son amour. Les raisons de l'évolution d'Augustin sont sans doute complexes, mais la méditation de l'Épître (de Jean) semble avoir été décisive. Car chaque fois qu'il s'efforce de montrer comment l'amour de Dieu est impliqué dans l'amour fraternel, Augustin, plus ou moins directement, fait allusion au verset de l'Épître: 'Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas' (1 Jn. 4.20)". D. Dideberg, *op. cit.*, p. 139, makes showing how 1 Jn. has been decisive in this regard the project of his sixth chapter: "Il reste à voir comment cette conception nouvelle (c'est-à-dire, cette identification de l'amour de l'homme à l'amour de Dieu) découle d'une lecture de la *Prima Ioannis* et quelle est sa portée dans la réflexion du Docteur de la charité". He proceeds in three stages: I. Celui qui aime son frère, aime Dieu ou le Christ. II. Celui qui aime son frère, voit le Dieu-Amour. III. Celui qui aime (son frère), demeure en Dieu et Dieu en lui. T.J. van Bavel, while acknowledging the decisive role of 1 Jn., sees the evolution as being already in process by the time of *Expositio Epistolae ad Galatas* which dates from 395. See *Augustinus*, Baarn, 1970, p. 90: "Er is een soort accentverschuiving te bespeuren in het denken van Augustinus. Het accent wordt verlegd van boven naar beneden, van God naar de mens. Dit is geheel in overeenstemming met de grondtoon van de brief van Johannes. Daarom zou het mij niet verwonderen als juist de intensieve bezinning op Johannes een heel bijzondere rol gespeeld heeft in de ontwikkeling van Augustinus' geestelijk leven. Ik meen dat Paul Agaësse gelijk heeft met zijn beschrijving van deze evolutie, al begint deze ontwikkeling misschien iets eerder dan hij veronderstelt".

³) See *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,51 (ML 32,1332) and 1,30,64 (ML 32,1337).

⁴) *De Quantitate Animae* 34,78-35,79 (ML 32,1078-1079).

⁵) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,49 (ML 32,1336).

B. EARLY INDICATIONS OF UNITY: DE MORIBUS 1,30,62 AND PARALLELS

There is, moreover, a still more pressing argument against the separation of love for God and neighbour in *De Moribus*. The catholic church, asserts Augustine, recommends that we worship God and cleave to him alone, not to contingent, mutable, time-bound things. He continues:

(You, church) neither confuse what eternity, truth, indeed peace itself distinguishes, nor again (do you) separate what the one sovereign majesty joins together (*nec rursum separans quod majestas una conjungit*). (Not only do you, catholic church, commend to us worship of God), but you also embrace love and *charitas* for the neighbour, such that you abound in the remedy for the various maladies which souls suffer on account of their sins⁶).

Majestas una is apparently the equivalent of eternity, truth, peace itself. On Augustine's own statement, therefore, worship of God and love of neighbour have been joined together by one and the same sovereign majesty who distinguishes between the eternity of God, to which alone human beings are to be subject, and created realities in time. Worship of God and love of neighbour are together too in forming the abundant remedy stored up in the catholic church for the various maladies which souls suffer on account of their sins. The early Augustine does, therefore, posit a kind of divinely-decreed union of adoration and service of God and love of neighbour; and they are united in the catholic church's saving outreach to sinful and suffering humanity. We wish to follow up the principal ideas offered by this text from *De Moribus* in two directions. Firstly, we shall try to show that this cautionary word in favour of unity is not a solitary flash in the pan in the young Augustine. Secondly, as a prelude to the presentation of later *una caritas* expressions, we shall indicate an explication and a deepening of the manner in which the one sovereign majesty joins love for God and for neighbour together: *nec rursum separans quod majestas una conjungit*. This occurs through a growing awareness of the one sovereign majesty as the Word made flesh.

In *De Genesi contra Manichaeos*, from just shortly after *De Moribus*, Augustine calls the love of neighbour, which according to Rom. 13. 10 is the fulness of the law, the same love (*eandem caritatem*) as that

⁶ *Ibid.*, 1,30,62 (ML 32, 1336): "... neque confundens quod aeternitas, quod veritas, quod denique pax ipsa distinguit, nec rursum separans quod majestas una conjungit: sed etiam proximi dilectionem atque charitatem ita complecteris, ut variorum morborum, quibus pro peccatis suis animae aegrotant, omnis apud te medicina praepolleat".

contained in the twin precept of Matt. 22.37-40⁷). In 388-389 A.D. Augustine does not dwell on this point, but the expression does provide us with an allusion to a formulation which by 407 A.D. was on the point of becoming a characteristically Augustinian acquisition, viz. "from one and the same love we love God and the neighbour": *ex una eademque caritate deum proximumque diligimus*⁸). Certainly, the latter formulation is pregnant with a richness of life-experience and of reflection upon the Scriptures from which the former *eamdem caritatem* could not yet benefit. It is nevertheless revealing to find at such an early stage the neighbour-love of Rom. 13.10 referred to, even if cursorily, as the "same" as the love envisaged by the double commandment of Matt. 22.37-40. In its own way, the *eamdem caritatem* provides an intriguing confirmation that the *nec rursum separans quod majestas una conjungit* of *De Moribus* does not stand isolated and alone. As a link between the *eamdem caritatem* of 388-389 and the mature *ex una eademque caritate* we might consider an expression from the commentary on the letter to the Galatians which dates from 395 A.D. There we are told that the peace by which we are reconciled to God is the same peace (*eademque pace*) which is preserved among human beings when they treat one another with due moderation, forbearance, kindness and goodness that is ready to forgive⁹). Indeed, in the same commentary, Augustine goes so far as to state, for the first time, not only that the precept of love for God cannot stand without that of love for neighbour, and vice versa, but also that to mention one of these precepts is often sufficient to indicate them

⁷) *De Genesi contra Manichaeos* 2,23,36 (ML 34,215): "Apostolus dicit, *Plenitudo autem Legis, charitas* (Rom. 13.10); et videamus eamdem charitatem praecepto illo gemino contineri, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua; et diliges proximum tamquam teipsum; in quibus duobus praeceptis tota Lex pendet, et Prophetiae* (Matt. 22.37,39,40)". This "eamdem caritatem praecepto illo gemino" is paralleled by *En. in ps.* 140,2 (CC 40,2027. ML 37,1816) (Date: 414-415) which speaks of "ista caritas" of 1 Tim. 1.5 having "duo praecepta". There are two precepts because, although "una charitate diliguntur, non sunt tamen unum qui diliguntur": *Sermo* 265,9 (ML 38,1223). Elsewhere, Augustine uses the expressions: "istam geminam caritatem dei et proximi": *De Doctrina Christiana* 1,86 (CSEL 80,30) = 1,36,40 (CC 32,29. ML 34,34) (Date: post-396); "... una caritas totum implet. Sed ipsa caritas gemina est: in deum et in proximum": *Sermo Wilmar* 2,3 (MA 1,676) (Date: pre-410); "geminum opus dilectionis": *Epistola* 149,1,4 (CSEL 44, 352. ML 33,632) (Date: 415).

⁸) *De Trinitate* 8,9,12 (CC 50,289. ML 42,959).

⁹) *Expositio Epistolae ad Galatas* (CSEL 84,128. ML 35,2142): "Huic itaque pax contraria est, qua reconciliamur deo, eademque pace etiam cum hominibus custodita veneficiorum ... dissensionumque vitia sanantur in nobis, ut autem in aliis, inter quos vivimus, iusta moderatione tractentur et ad sustinendum longanimitas et ad curandum benignitas et ad ignoscendum bonitas militat".

both¹⁰). We shall return to discuss the reason for this shortly when the unity issue is dealt with from other perspectives.

What concerns us principally at this point is the fact that a certain unity between love for God and neighbour is not completely unattested in the Augustine of the period 388-395. Some examples have already been given. Two other texts, while employing alternative terminology, are worth adding to the list. According to *De Quantitate Animae* 78 of 387-388 A.D., the only true and perfect religion (*haec sola religio*) is constituted by love of enemies. Such love makes the soul apt to be reconciled to God and worthy of that perfect freedom into which it enters when it shows itself pleasing to God by serving him¹¹). The impression given is strongly that one pleases God by serving him when one loves one's enemies: *haec est vera, haec perfecta, haec sola religio*. Even though reconciliation with God and perfect freedom flow from this love of enemies, the latter is not to be seen as a merely "human" preparation for freer and more harmonious love of God, but rather as an integral part of the soul's living according to its bond of service to God by which it is pleasing to him. *De Vera Religione* of 390 A.D. is even clearer in this regard. When we love our enemies, as we who wish to become free are bound to love them in obedience to God's unchangeable law, we in fact become invincible because we are now unable to lose the object of our love, viz. God's unchangeable law. This one thing (*quae res una*) — i.e. love of enemies in obedience to God's unchangeable law — makes us invincible and perfect¹²). Thus, love for God is manifested by showing love for his law, and one does this by loving the enemy. Again, love for enemies is here more than an unaided "human" preparation for invincibility and perfection in love for God. It opens the way to invincibility and perfection precisely because it is the *res una* which expresses love for God's unchangeable law. Enemies are loved when we

¹⁰) *Ibid.*, 45 (CSEL 84,119. ML 35,2138): "Cum ergo utrumque praeceptum ita sit, ut neutrum sine altero possit teneri, etiam unum horum commemorare plerumque sufficit ...".

¹¹) *De Quantitate Animae* 78 (ML 32,1078): "Haec est vera, haec perfecta, haec sola religio per quam Deo reconciliari pertinet ad animae, de qua quaerimus, magnitudinem, qua se libertate dignam facit: nam ille ab omnibus liberat, cui servire omnibus utilissimum est, et in cuius servitio placere perfecta et sola libertas est ...".

¹²) *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, cui quicumque serviunt, soli sunt liberi. Sic enim eis quod diligunt auferri non potest: quae res una invictos facit et perfectos viros".

obey God's law which we love; and this a person cannot attain by his own resources (*per seipsum*), but only through the law itself¹³). The general idea here corresponds once more to a feature of the commentary on the letter to the Galatians: love of neighbour is inextricably linked to love for God because the God we love commands that we should love our neighbours¹⁴). This feature will become more common after 395 A.D.; but, as we have seen, it is present, at least in an inchoate manner, in works as early as *De Vera Religione* and even *De Quantitate Animae*.

There are therefore sufficient resonances in the young Augustine to add a certain amount of weight to his statement that what the one sovereign majesty has joined together is not to be separated. Granted, the expression *una caritas* does not appear at this time. Rom. 13.10 and Matt. 22.37-40, however, are said to refer to the same love (*eandem caritatem*); and love of enemies appears as *haec sola religio* and *quae res una* which make human beings perfectly invincible and free in the loving service of God's law. Human beings' own efforts are insufficient to this task. The elements we have drawn attention to in order to attenuate a too crudely naive understanding of the *vinculum* and the "step and cradle" texts of *De Moribus* also support the contention that love for neighbour in the eyes of the pre-395 Augustine cannot simply be equated with what is congruent and possible to human resources alone. To speak here of discontinuity and rupture between love for God and love for neighbour is to use inappropriately strong language. They may not have embraced, but they are already on closer terms than might have been expected. When Augustine states with some certainty in *De Moribus* that if a person despises his neighbour he cannot come to the God whom he loves, we now know that he does not consider this respect for the neighbour a discardable "human" phase due to be superseded by the divine event of love for God. He sees the loves rather as having been joined together and made inseparable by the one sovereign majesty himself; he sees love of enemies as constituting the *sola religio* and *quae res una* through which human beings are freed and perfected; he sees the loves, at least once

¹³) *Ibid.*: "Non enim per seipsum quisquam hominum invictus est; sed per illam incommutabilem legem, cui quicumque serviunt, soli sunt liberi".

¹⁴) *Expositio Epistolae ad Galatas* 45 (CSEL 84,119. ML 35,2137-2138): "Consequens est autem, ut, qui ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente deum diligit, diligat et proximum tamquam seipsum, quia hoc iubet ille, quem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente diligit".

explicitly, as the same love, and, by 395, as promoting the same peace and reconciliation.

Undeniably, these instances of unity are, hardly surprisingly, few in comparison to those that are encountered after 395. Admittedly also, the unity is not at all as explicit and well-defined, nor is it the object of the interest, significance, emphasis and wonderment that it will later become. Finally, despite the assertion that the loves are not to be separated, there is no escaping the fact that, in the statement of principle in *De Moribus*, love for God is highlighted, while the neighbour appears in a subordinate phrase and role: "... no one should think that while he despises his neighbour he will come to beatitude and to the God whom he loves"¹⁵). Showing due respect for the neighbour is elsewhere in the same work explicated at its loftiest as bringing him to love God¹⁶). As *De Doctrina Christiana*, begun in 396 A.D., has it: whatever we love should be drawn to the same goal towards which the whole élan of our love (*totus dilectionis impetus*) is running.

Whoever therefore loves his neighbour rightly ought to act in his regard in such a way that the neighbour himself may also love God with all the heart, all the soul, and all the mind. For, loving the neighbour as himself in this way, a person draws all the love he has for himself and for the neighbour into that love for God which permits no trickle to be led off from itself, for by this turning away it would be diminished¹⁷).

Here it is the love for God as all-embracing and all-demanding which is the driving-force of unity. Within its flow love for neighbour has a privileged, integral, but subordinate role. There is virtue in this focus in that love for self and for neighbour are thus kept intent on their true goal; the danger that love's genuine élan will be stemmed or diverted is obviated. While the post-395 Augustine never falls to insist upon this orientation of all love to God, who is to be loved with all that lives in us, he does come to employ a different focus on the unity question, and

¹⁵) *De Moribus Ecclesiae Catholicae* 1,26,51 (ML 32,1332): "... ne se quisquam credat, contempto proximo ad beatitudinem et ad Deum quem diligit esse venturum".

¹⁶) *Ibid.*, 1,26,49 (ML 32,1331).

¹⁷) *De Doctrina Christiana* 1,43 (CSEL 80,19) = 1,22,21 (CC 32,18. ML 34,27): "... sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur, quo totus dilectionis impetus currit. Quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligit deum. Sic enim eum diligens tamquam seipsum, totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuatur".

indeed to give more attention to the question itself. It is this focus that brings love of neighbour into a light that is at once more positive than *De Moribus' ne contempto proximo* and more sharply disclosive than that love joined together with love for God by the one supreme majesty and seeking to draw the neighbour to love God totally with heart, mind and soul.

C. THE UNITY ESTABLISHED BY "UNA MAJESTAS" — "UNUS CHRISTUS"

An appreciation of the newness evoked by the expressions of unity familiar to Augustine after 395 A.D. can be gained by taking up a second point in relation to *De Moribus* 1,30,62: the one sovereign majesty, peace itself, unites love for God and love for neighbour. Noticing the increasing nuancing of what such unity entails in relation to the *una majestas*, and how it can be brought about, can lead us into a central dimension of Augustine's later view of the unity matter. *De Moribus* tells us that God has joined worship of God and love of neighbour together and that together they form the church's pharmacy against sin. No reason is given for the union but divine decree, and nothing more is said of its nature. Now, one significant advance made on this position comes about under the influence of the figure of Christ, the neighbour, who will be recalled from the previous chapter. By the last decade of his life Augustine considered the two commandments to be one in that they are to be found and fulfilled in Christ, the Word made flesh (Jn. 1.14), who has become our neighbour. He is commenting on the psalm verse: "Look how I yearn for your precepts: give me life by your righteousness" (Ps. 118(119).40).

Look, I have yearned from my whole heart, from my whole soul, and from my whole mind, to love you and my neighbour as myself. Give me life not by my own but by your righteousness. That is to say, fill me with this love for which I have yearned. Help me to do what you put before me; you yourself, give me what you command. *Give me life by your righteousness ... Your righteousness is Christ ... And in him I find your commandments which I have yearned for, so that you might give me life by your righteousness, that is, in him. For he is himself the Word who is God. And the Word has become flesh so as to be my neighbour as well* (cf. Jn. 1.14).¹⁸⁾

¹⁸⁾ *En. in ps. 118, sermo 12,5* (CC 40,1074. ML 37,1435): "Ecce concupivi ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente diligere te, et proximum sicut me: non in mea, sed in tua iustitia vivifica me, hoc est, ista caritate quam concupivi, imple me. Adiuvā ut faciam quod

In Christ, the righteousness of God, we can become as fully alive as we have yearned to become. Christ fills us with that total love for God and neighbour for which we have longed. Furthermore, in him, the Word made flesh, both God and the neighbour can be found, and, with his life-enhancing help, they can be loved. As *Sermo* 261 — which may date from as early as 397 or as late as 418 — puts it: “In Christ you have the whole (of the double commandment). Do you wish to love your God? You have Him in Christ. ‘In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God’ (Jn. 1.1). Do you wish to love your neighbour? You have him in Christ. ‘The Word was made flesh and dwelt amongst us’ (Jn. 1.14)”¹⁹). Christ, who is both God and the neighbour, is the unifying factor in both the commentary on psalm 118 and *Sermo* 261. Through his taking on human flesh, the *una majestas* has determined in his own person, the Incarnate Word, that love for God and love for neighbour are inseparable. *En. in ps.* 118, directed against the Pelagians, adds to this that the very love with which Christ, God and neighbour, is loved comes to enliven us through the righteousness of God, that is, in Christ himself. For *En. in ps.* 140,2 (Date: 414-415), the love which is described by 1 Tim. 1.5 as coming from a pure heart, a good conscience and unfeigned faith, i.e. the love which has two precepts, is said to be Christ²⁰). Thus, the *una majestas*, the Incarnate Word, has also determined that the precepts regarding God and the neighbour be inseparable because he himself is the love (*ipsa caritas — haec caritas*) which loves genuinely from a pure heart according to the mind of God (*secundum Deum*). In Christ, therefore, we have both God and the neighbour to be loved, and Christ in us loves them. Or, as it may also be expressed, we in Christ love them.

These considerations as a whole bear a striking resemblance to the text which perhaps better than any other reveals Augustine’s mature

commendas, dona ipse quod mandas. *In tua iustitia vivifica me* (v. 40) ... *Iustitia tua Christus est* ... Et in illo invenio mandata tua quae concupivi, ut in tua iustitia, hoc est in illo, vivifices me. Ipse est enim Verbum Deus; et Verbum caro factum est, ut esset et proximus meus (cf. Jn. 1.14)”.

¹⁹) *Sermo* 261,8,8 (ML 38,1206): “In Christo habes totum. Deum tuum vis diligere? Habes in Christo: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* (Jn. 1.1.). Proximum vis diligere? Habes in Christo: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Jn. 1.14)”.

²⁰) *En. in ps.* 140,2 (CC 40,2027. ML 37,1816): “*Ista caritas definita ab Apostolo habet duo praecepta, dilectionis dei et dilectionis proximi ... Haec caritas clamat de corde puro, de corde talium in his verbis, qualis hic modo orat. Et quis iste sit, cito dixerim: Christus est*”.

mind on our *magna quaestio*. It is tract 10,3 of *In Epistolam Ioannis*, dating from 407, which deserves to be quoted at length. John in his first letter moves rapidly from speaking of love for the Son of God (1 Jn. 5.1) to speaking of love for the children of God (1 Jn. 5.2). He can do this, says Augustine,

because the children of God are the body of the only Son of God. Since he is the head and we the members, there is but *one Son of God*. Therefore, whoever loves the children of God loves the Son of God, and whoever loves the Son of God loves the Father. No one can love the Father unless he loves the Son, and whoever loves the Son also loves the children of God.

Who are the children of God? The members of the Son of God. Through love a person becomes a member of Christ, and through love he is taken up into the organism of Christ's body. Thus it comes about that there will be *one Christ loving himself*²¹).

The *una majestas* has here become the one Son of God, head and members, the one body of Christ. Not only did God become our neighbour when the Word became flesh, such that both God and the neighbour are to be found in Christ, but the same Christ incorporates us into himself, making us members of his body. His love establishes an unbreakable unity between head and members, such that it is impossible to love the one without the other. For the one Son of God, the one body of Christ, is loved. Moreover, the love in the body is Christ, just as in *En. in ps.* 140,2 the love from a pure heart according to the mind of God is called Christ. Therefore, Augustine can foresee that when love will have reached perfection, the ultimate unity between love for God and neighbour will be achieved: "there will be *one Christ loving himself*". The *una majestas* as "one Christ loving himself" makes of the two inseparable loves one Christ-love. In what follows Augustine proceeds to draw out the implications of this insight into the Total Christ's radicalising of the manner in which, almost twenty years earlier, *una majestas* was said to join love for God and love for neighbour. The one Christ will, of course, love himself when the entire body, head and members, love one another.

²¹) *In Epistolam Ioannis*, tr. 10,3 (ML 35,2055): "... quia filii Dei corpus sunt unici Filii Dei; et cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei. Ergo qui diligit filios Dei, Filium Dei diligit; et qui diligit Filium Dei, Patrem diligit; nec potest quisquam diligere Patrem, nisi diligit Filium; et qui diligit Filium, diligit et filios Dei. Quos filios Dei? membra Filii Dei. Et diligendo fit et ipse membrum, et fit per dilectionem in compage corporis Christi; et erit unus Christus amans seipsum".

For when all the members love one another, the body loves itself. "If one member is suffering, all members suffer with it. If one member is given special honour, all members enjoy it. Now you together are Christ's body; but each of you is a different member" (1 Cor. 12.26-27). Speaking of fraternal love, John says: "How can someone who does not love the brother whom he can see, love God whom he does not see?" (1 Jn. 4.20). Do you think that when you love your brother you are loving him alone and not Christ as well? That is impossible, because you are loving the members of Christ. When you love Christ's members, you love Christ himself. When you love Christ, you love the Son of God. When you love the Son of God, you love the Father. Love cannot be split up. Begin loving somewhere, and the rest will follow. You say: I love God the Father alone. That's not true. If you love him, then you do not love him alone, for whoever loves the Father loves the Son also. Look, you say, I love the Father and the Son, but these two only: God the Father and God the Son, our Lord Jesus Christ, who ascended into heaven and sits at the right hand of the Father, that Word through whom all things have been made and who became flesh and has dwelt amongst us. Only this do I love. That is not true. For if you love the head, you love the members too. If indeed you do not love the members, then you do not love the head. Aren't you surprised by the voice of the head that cries from heaven on behalf of his members: "Saul, Saul, why are you persecuting me?". Christ called the man who persecuted his members his own persecutor. He considers that the one who loves his members loves himself. You know who his members are: they are God's church.

"We can be sure that we love God's children if we love God himself" (1 Jn. 5.2). Is there then no distinction between the children of God and God himself? Whoever loves God also loves his commandments. And God's commandments are: "A new commandment I give you: you are to love one another" (Jn. 13.34). No one has to excuse himself for passing over from the one love to the other; this love is so entirely of one piece. Just as love itself has been woven into unity, so it unifies all who come under its influence. Like a fire it smelts them together. When gold is smelted it forms one ingot. But without the fire of love, it will never be possible to bring many people together in unity²²).

²²) *Ibid.*, (ML 35,2055-2056): "Cum enim se invicem amant membra, corpus se amat. Et si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra; et si gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. Et quid secutus ait? Vos autem estis corpus Christi et membra. Dicebat paulo ante de dilectione fraterna, et ait: Qui non diligit fratrem quem videt: Deum quem non videt quomodo poterit diligere? Si autem diligit fratrem, forte fratrem diligit, et Christum non diligit? Quomodo, quando membra Christi diligit? Cum ergo membra Christi diligit: Christum diligit; cum Christum diligit: Filium Dei diligit; cum Filium Dei diligit, et Patrem diligit. Non potest ergo separari dilectio. Elige tibi quid

While love is so entirely of one piece that it cannot be split up, there still remains a distinction between God and the children of God. It is true that, because there is one Son of God, one body of Christ, "if you love the head, you love the members too" and "when you love Christ's members, you love Christ himself", and therefore also the Father. While, however, the love is one and the same so that we need no excuse for passing over from love of neighbour to love for God, and vice versa, those loved, God and the children of God, head and members, are not one and the same. Augustine here characterises God as the one who gives the commandment of love, i.e. Jn. 13.34, and who may therefore also be understood as the source of unity. The children of God, on the other hand, are those who, in loving one another in obedience to God's commandment, in fact love God himself. It is as if Augustine at this point wishes for a moment to bracket the powerful idea of the Total Christ, lest his hearers gain the mistaken impression that there is no difference between God and the children of God. He therefore introduces the notion of God as the law-giver or commandment-giver, which we have seen in *De Vera Religione* and in the commentary on Galatians, and which had already made an appearance in his previous sermon on 1 Jn.: "If however you do not love your brother, whose commandment are you despising?"²³). But this perspective also immediately leads him back to

diligas; sequuntur te cetera. Dicas: Deum solum diligo, Deum Patrem. Mentiris: si diligis, non solum diligis; sed si diligis Patrem, diligis et Filium. Ecce, inquis, diligo Patrem, et diligo Filium; sed hoc solum: Patrem Deum et Filium Deum et Dominum nostrum Jesum Christum qui ascendit in caelos, et sedet ad dexteram Patris, illud Verbum per quod facta sunt omnia, et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis; hoc solum diligo. Mentiris: si enim diligis caput, diligis et membra; si autem membra non diligis, nec caput diligis. Non expavescis vocem capitis de caelo clamantem pro membris: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Persecutorem suum vocavit persecutorem membrorum suorum: dilectorem suum vocavit dilectorem membrorum suorum. Jam quae sunt membra ejus nostis, fratres; ipsa est Ecclesia Dei. *In hoc cognoscimus quia diligimus filios Dei, quia Deum diligimus.* Et quomodo? Non aliud sunt filii Dei, aliud Deus? Sed qui Deum diligit, praecepta ejus diligit. Et quae sunt praecepta Dei? *Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis.* Nemo se excuset per aliam dilectionem, ad aliam dilectionem; omnino sic se tenet ista dilectio: quomodo ipsa compaginata est in unum, sic omnes qui ex illa pendent, unum facit, et quasi conflatur illos in ignem. Aurum est, conflatur massa, et fit unum aliquid: sed nisi fervor charitatis accendat, ex multis in unum conflare non potest".

²³) *Ibid.*, tr. 9,11 (ML 35,2053): "Si autem fratrem non diligis; quomodo eum diligis, cujus mandatum contemnitis?". Note the shift of emphasis from *De Moribus* "ne se quisquam credat, contempto proximo ... ad Deum quem diligit esse venturum". There, if a person failed to love the neighbour, he would not come to the God he loved. Here, if someone neglects love of neighbour, he shows contempt for the God whose law is precisely love of neighbour.

an insistence on the unity of love for God and neighbour. For, while they are evidently not the same, this love is so entirely of one piece that a person has only to begin loving somewhere. The rest will follow as a matter of course.

While despising one's neighbour (*contempto proximo*), one cannot come to the God one loves. The neighbour loved should be drawn to the same goal, i.e. God, towards which the whole élan of our love (*totus dilectionis impetus*) is running. These are the perspectives of *De Moribus* and of *De Doctrina Christiana* respectively. Both bespeak a context of ascent from man to God, but, as we have attempted to show in previous articles, these assertions are not unaccompanied by certain elements corresponding to a context of descent, viz. God is not uninterested and uninvolved in the love neighbour envisaged, and indeed growth in one's relationship with God is to the advantage of the neighbour. *Totus dilectionis impetus*, while concerned that the neighbour too ascends to God, is closely related to the demand to love God *ex toto*, and therefore strives to prevent such love being diminished by any trickle leading off from it. The stress is on total love for God within which love for neighbour takes its place. In tract 10,3 of *In Epistolam Ioannis*, however, the *totus dilectionis impetus* may be considered to be running in the direction of the "one Christ loving himself". In this one Christ are both God and the neighbour to be loved. God and the neighbour are not identical; but, because Christ has through love identified himself with the non-identical²⁴) by becoming the human neighbour and by making the neighbour a member of his own body, it is now impossible to affect our neighbour's life without affecting God. When we love the brother whom we can see, we love a member of the one body of the Son of God, and we thereby love God the Father himself whom we cannot see. When we give to our needy brother, it is the one Christ himself, who is both God and the neighbour, who receives our gifts. In the light of such identification it is impossible to make a difference to our neighbour's life, for better or for worse, without making a difference to God. Similarly, one cannot claim to love God or Christ alone without the neighbour, for, on the one hand, it is God's very law that the neighbour should be loved, and, on the other hand, Christ himself has become the neighbour. Furthermore, the same Christ is the love which fulfils the double commandment. Seen from this

²⁴) See D. Soelle, *Christ the Representative. An Essay in Theology after the 'Death of God'* (English translation: David Lewis) London, 1967, p. 152.

perspective, the neighbour emerges in a new light. The *una majestas*, here the *unus Christus*, has joined the two loves together not only in the sense of *ne ... contempto proximo*, i.e. if you despise the neighbour you will not reach God. The loves are made inseparable such that their mutual interdependence is stressed. In this network the neighbour plays a key role. The *totus dilectionis impetus* does not just carry the neighbour on in its movement towards God, but also streams out from God the law-giver to the members of Christ's body. One loves God-Christ in the very love for these members. The two loves are made inseparable to the extent of becoming one love, one Christ-love. In Christ himself we find the neighbour whom we are not to despise; and with the one Christ-love we are able to fulfil the commandment to love this neighbour and God. The *totus dilectionis impetus* has been metamorphosised into the one *totus Christus*, head and members: the *unus Christus amans seipsum*.

The strong parallel expressions of *una caritas* that claim the attention of the reader of *In Epistolam Ioannis* do not arise completely out of the blue. The earlier expressions which we have considered, however, are quite enriched there by their association with the *totus Christus*, God and the neighbour. Such formulations included *sola religio, eademque caritatem, majestas una, res una, eademque pace* and *totus dilectionis impetus*. *In Epistolam Ioannis* represents quite an advance on these earlier indications of unity not least in its accentuation of the indivisibility of love, but most of all in its explanation of the genesis of such inseparability by introducing the idea of Christ's identification of himself with the members of his body. In the figure of Christ the balance and the inter-change between the contexts of ascent and descent comes clearly and explicitly to the fore. The context of ascent is not the explicitly predominating one, as tended to be the case in the writings of the younger, less scripturally-conscious Augustine. Augustine's development of the idea of *totus Christus* has certainly led to a radical change of focus in the matter of love for God and the neighbour, and indeed to a perceptible deepening of unity in Christ. Nevertheless, to claim that it constitutes a rupture and discontinuity with what has gone before is, for the reasons adduced above, not quite fair to the early writings themselves. The descent context was to some extent present there, even if only implicitly and not so strongly. The seeds of synthesis, therefore, may be said to have already been sown, albeit perhaps scatteredly. They would grow through an increased understanding of Christ who is love diffused among his members.

In any case, in the period between the earliest writings dating from 386-390 and *In Epistolam Ioannis* (407 A.D.), the quite striking developments of the latter are not totally unprecedented. As far as Christ the neighbour is concerned, *quaestio* 71, from the years 389-396, offers a foretaste: "Therefore, imploring God's mercy, we should take great care that Christ is not neglected because of a man's faults. It is precisely the weak person we ought to love for Christ's sake"²⁵). Christ, who has laid down his life for the weak, will himself be overlooked if the weak person is looked down upon because of his weakness. The general idea of *totus Christus* itself, which speaks with such resounding unifying tones in 407 A.D. in relation to love for God and neighbour, is attested as early as *De Genesi contra Manichaeos*, dating from 388-389. Here it is a matter of the person of Christ being present in the Christian²⁶), but the step to seeing precisely the neighbour to be loved as Christ is not specifically made. It is only later that Augustine brings the idea of *totus Christus*, which under the particular influence of Matt. 25.31-46 he especially favours, into direct relation with our theme. *Quaestio* 71 (389-396 A.D.) foreshadows this fruitful union. And by 397 it is already beginning to manifest itself in the clear tones which in *In Epistolam Ioannis* will rise to a forceful crescendo²⁷).

D. 'UNUM PRAECEPTUM PRO UTROQUE' — 'UNA CARITAS'

As regards the love that cannot be split up because it is so much of one piece, we have already pointed out that the commentary on Galatians (from 395 A.D.) underlines the intrinsic inter-relatedness of

²⁵) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 71,7 (CC 44A,207. ML 40,83): "Quapropter ingenti cura et implorata dei misericordia cogitandum est, ne Christum negligamus propter infirmum, cum infirmum debeamus diligere propter Christum".

²⁶) *De Genesi contra Manichaeos* 2,25,38 (ML 34,216): "unusquisque christianus non incongrue sustinet personam Christi". It is of note that this is also the work in which we have found the earliest appearance of the expression "eamdem caritatem". But at this stage the ideas merely occur close on each other's heels, without any inherent link.

²⁷) Apart from *quaestio* 71,7, the earliest examples we have been able to find of Christ being affected by our conduct towards our neighbour are *De Disciplina Christiana* 8,8 (CC 46,215-216. ML 40,673-674) (Date: 397): "Inter has voces tuas laudantis sarcinam tuam, adhuc Christus petit, et non accipit ... Cum enim uni ex minimis meis fecisti mihi fecisti (Matt. 25.40) ... Ecce quis eget ..."; and *Sermo Mai* 13,4 (MA I,291), dating from 399 at the latest: "In minimis suis laborantibus in terra quodammodo personam suam misericorditer esse voluit, subveniens de caelo omnibus qui laborant. Christo ergo das, cum das egenti". The idea is also present, but in a polemical form, in *Sermo* 178,4 (ML 38,962-963) which authors date post-396.

the precepts. One precept cannot be kept unless the other is kept too. So closely are they joined together that, far from the one being patent of description without mentioning the other, one can in fact be sufficient to indicate them both. Love for neighbour is more suited to this task in that it can be more easily tested by experience²⁸). The insight that nothing more than love of neighbour is required to refer to both precepts is again expressed in *De Disciplina Christiana*, from 397 A.D.

“Love is the one thing that cannot hurt your neighbour; that is why love is the law in all its fulness” (Rom. 13.10). What is this love? Love for our fellow-man. Paul seemingly says nothing of love for God. What he does assert is that love for neighbour alone is sufficient to fulfil the law. For every other commandment can be summarised and at the same time fulfilled in one short sentence. What is that sentence? “Love your neighbour as yourself”. You see, it has all to do with the one thing. It is true that there are two commandments and that on these two the whole Law and the Prophets depend. As you see, however, these two can be presented even more concisely ... What had formerly been two commandments have been made into one. In a word, love your neighbour, and that is sufficient²⁹).

The statement of *De Disciplina Christiana* - *Ecce quae duo (praecepta) erant, unum factum est*³⁰) — may be considered a forerunner of the classic unity text of *In Epistolam Ioannis*, tr. 10,3: *et erit unus Christus amans seipsum*. It anticipates the *una caritas* which after 407 A.D. will become the more common formulation.

Book 8 of *De Trinitate* dates from shortly before *In Epistolam Ioannis*. Augustine asserts there that “not without cause Scripture

²⁸) *Expositio Epistolae ad Galatas* 45 (CSEL 84,119. ML 35,2138): “Cum ergo utrumque praeceptum ita sit, ut neutrum sine altero possit teneri, etiam unum horum commemorare plerumque sufficit, cum agitur de operibus iustitiae, sed oportunius illud, de quo quisque facilius vincitur”.

²⁹) *De Disciplina Christiana* 5,5-6,5 (CC 46,212-213. ML 40,672): “*Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo autem legis, caritas*. 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 ... Ecce quae duo erant, unum factum est. Prorsus proximum dilige, et sufficit”.

³⁰) In *De Disciplina Christiana* 5,5-6,5 the idea of the unity of love's precept is not immediately brought into connection with that of the “totus Christus” being affected when his members are affected. But in 8,8 of this same work the Christ of Matt. 25,40&45, who identifies himself with the neighbour, is strongly present.

commonly puts one (precept) for both"³¹). When love for God is mentioned in Rom. 8.28, 1 Cor. 8.3 and Rom. 5.5, love for neighbour is implied as well, for he who loves God obeys his command to love the neighbour. Similarly, the love for neighbour referred to in Gal. 5.14 & 6.2 and Matt. 7.12 implies love for God. Why this latter is so Augustine explains in a new and quite unfamiliar way in *De Trinitate*, and also in *In Epistolam Ioannis*: whoever loves the neighbour loves, in a particular distinctive way, love itself³²). The point to which we are now attending is the formula of unity itself: ... *non immerito plerumque scriptura pro utroque unum ponit*. If we hold fast to the Lord's precept to love one another, we will in fact be doing whatever else is commanded. For in the precept of love for neighbour we have whatever else is commanded³³). Together with its open acknowledgement, which had been heralded by the commentary on Galatians and *De Disciplina Christiana*, that love for God and the neighbour is so much of one piece that one precept alone can serve to indicate them both, *De Trinitate* 8 also witnesses to the first use of the expression *una caritas* formally as such. Certainly, the earlier expressions of unity have prepared the way for this, and, more importantly, tract 10,3 of *In Epistolam Ioannis* discloses a central Christological and ecclesial dimension of the idea. But *De Trinitate* gives its own twist to the unity of love:

Do not let the question disturb us how much love we ought to devote to our brother and how much to God. For we should love our brother as ourselves; and the more we love God the more we love ourselves. Therefore we love God and the neighbour from one and the same love (*ex una igitur eademque caritate*). But we love God because he is God; we love ourselves and the neighbour, however, as orientated to God³⁴).

³¹) *De Trinitate* 8,7,10 (CC 50,284. ML 42,956): "... non immerito plerumque scriptura pro utroque unum ponit".

³²) *Ibid.*, (CC 50,285. ML 42,957): "... qui proximum diligit, consequens est ut et ipsam praecipue dilectionem diligit".

³³) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 83,3 (CC 36,536. ML 35,1846) (Date: 418-421): "Hoc ergo praeceptum domini teneamus, ut nos invicem diligamus; et quidquid aliud praecepit, faciemus; quoniam quidquid est aliud hic habemus". Some codices and editions have "faciamus", but the CC edition gives preference to "faciemus".

³⁴) *De Trinitate* 8,8,12-8,9,12 (CC 50,288-289. ML 42,959): "Nec illa iam quaestio moveat quantum caritatis fratri debeamus impendere, quantum deo. Fratri enim quantum nobis ipsis; nos autem ipsos tanto magis diligimus quanto magis diligimus deum. Ex una igitur eademque caritate deum proximumque diligimus, sed deum propter deum, nos autem et proximum propter deum". This is the reading given by CC. The Maurini, however, have inserted after the first sentence of our quotation: "incomparabiliter plus quam nobis deo".

The one love fulfils the entire law³⁵). God and the neighbour are loved with one and the same love, but God and the neighbour are not simply one and the same³⁶). Therefore, even though one precept may stand for both because of love's radical inseparability — for indeed love is Christ — there are still two distinct precepts³⁷). But, because we love ourselves best when we love God with our whole selves for himself alone, we love the neighbour as ourselves in the most fruitful way when we are totally intent upon God. There can be no anxiety that by loving God more we might have to be content to love the neighbour less, or vice versa. The nature of genuine love as orientated to God, *propter deum*, assures this. For true love of neighbour that orientates him to God cannot flow from a person who does not love God. The more a person loves God, however, the more he loves his neighbour as himself.

This has been an initial surveying of the ground covered by the unity question. Here we have been principally concerned with the development of the formulations employed by Augustine to suggest the inter-relatedness of love for God and neighbour. The most striking of these have been *ex una eademque caritate* and *erit unus Christus amans seipsum*,

Then comes “*Fratri autem*” instead of “*Fratri enim*”. This quite changes the sense of the passage. If we are to devote incomparably more love to God than to ourselves, then the implication might well be that we are to devote incomparably more love to God than to the neighbour we are to love as ourselves. Augustine may then be seen not to consider the question a moving one because he takes it for granted that incomparably more love is to be given to God than to the neighbour. In the CC version, what defuses the issue ‘how much to God — how much to the neighbour’ is the insight that all genuine love is of one piece. The more I love God (and this, of course, will be incomparably more than I love my selfish self), the more I love my true self, and therefore the more I love my neighbour as myself. Of the love proposed by 1 Tim. 1.5 — “*de corde puro et conscientia bona, et fide non ficta*” — Augustine states in *Tractatus in Evangelium Ioannis* 87,1 (CC 36,544. ML 35,1852) (Date: 418-421): “*Hac diligimus invicem, hac diligimus deum*”. Cf. *Epistola* 167,5,16 (CSEL 44,603. ML 33,739) (Date: 415): “... plenitudo legis caritas est qua deus proximusque diligitur ...”. Note the plural subject with the singular verb “*diligitur*”. Cf. also *Sermo* 350,2 (ML 39,1534) (Date: 425-430): “... caritas, qua Deum proximumque diligimus”.

³⁵) *Sermo Wilmari* 2,3 (MA I,676) (Date: pre-410): “Non te misit in multa, nec in decem, nec in duo: una caritas totum implet”.

³⁶) *Sermo* 265,9 (ML 38,1223) (Date: probably 412): “... quia non alia caritas diligit proximum, quam illa quae diligit Deum. Non ergo alia caritas est. Qua charitate proximum, ipsa charitate diligimus et Deum. Sed quia aliud est Deus, aliud proximus; una charitate diliguntur, non sunt tamen unum qui diliguntur ...”.

³⁷) *En. in ps.* 140,2 (CC 40,2027. ML 37,1816): “*Caritas ergo de puro corde est quae est secundum deum, et conscientia bona, et fide non ficta* (1 Tim. 1.5). *Ista caritas definita ab apostolo habet duo praecepta, dilectionis dei et dilectionis proximi ... Haec caritas clamat de corde puro, de corde talium in his verbis, qualis hic modo orat. Et quis iste sit, cito dixerim: Christus est*”.

together with the apprehension that mentioning one commandment suffices to indicate both. In the second part of this article, after showing that in a number of instances Augustine in fact lets the one commandment of love for neighbour stand for both, we will attempt to enter more fully into the meaning disclosed by these expressions of unity and to follow up Augustine's principal explanations of how one precept can sum up and fulfil the entire law.

II. ONE COMMANDMENT CAN AND DOES STAND FOR BOTH. HOW?

In both the commentary on Galatians and *De Trinitate* it is Augustine's contention that referring to one commandment immediately puts us in mind of both³⁸). Later, in his 65th sermon on John's gospel, he maintains that people of sound understanding will be able to find both commandments in each of the two individual precepts³⁹); while, in the 83rd tract on the same gospel, it is precisely the precept of love for neighbour that is singled out as incorporating also love for God⁴⁰). When the second part of the double commandment is observed, the first cannot but be adhered to also. The inverse is true as well; but Augustine more frequently refers to the former movement. A corollary of this position is that the precepts are joined together in such a manner that either both are obeyed or none at all; one commandment cannot be kept without the other⁴¹). Before individuating the various reasons why this is so, and thus disclosing what motivates Augustine to regard love as being so much of one piece, it will be useful to display a few instances of his taking the unity of love simply for granted. Even when he does not explicitly draw our attention to what he is doing, Augustine in fact from time to time allows one commandment to stand for both.

³⁸) *Expositio Epistolae ad Galatas* 45 (CSEL 84,119. ML 35,2138); *De Trinitate* 8,7,10 (CC 50,284-285. ML 42,956-957).

³⁹) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 65,2 (CC 36,492. ML 35,1809): "Sed bene intellegentibus utrumque invenitur in singulis".

⁴⁰) *Ibid.*, 83,3 (CC 36,536. ML 35,1846): "... quoniam quidquid est aliud hic habemus".

⁴¹) *De Fide et Operibus* 10,16 (CSEL 41,54. ML 40,207): "... nam diligenter considerata ista duo praecepta, ita ex alterutro connexa reperiuntur, ut nec dilectio dei possit esse in homine, si non diligit proximum, nec dilectio proximi, si non diligit deum".

A. FROM "MANDATA" TO "MANDATUM": IMPLICIT RECOGNITION THAT LOVE FOR NEIGHBOUR IN FACT SUFFICES

Sermo 352, dating from 396-400, refers to psalm 139,7-9: "Where could I go to escape your spirit? Where could I flee from your face? If I climb up to heaven, you are there; you are there too if I go down into hell. If I were to take on wings and fly to the ends of the sea ...". Augustine's comment on this is:

With the hope I have I shall meditate on the end of the world, I shall live according to your precepts, I shall be lifted up by the two wings of love. Therefore, fulfil the two wings of love. Love your neighbour as yourself; and do not cherish hatred by which you would flee your creditor⁴²).

According to Ps. 139.7-8 the creditor one would try to flee in hatred is the spirit of God. Augustine's brief remarks on these verses in the immediate context specify the creditor as Christ. Because of our sins we are in debt to Christ. And so long as we refuse to deal mercifully with our debtors, with those who have offended us, Augustine pictures us as trying to flee from Christ. "So as not to have to forgive your enemy, will you turn away from Christ?"⁴³). Matt. 25.40 — "when you did it to one of the least of mine, you did it to me" — which is quoted here, suggests the identification of Christ and the neighbour in need not just of our material goods but also of our forgiveness. Although Augustine does not openly make the connexion, perhaps it is this identification alluded to in the context which enables him to sum up the two precepts of love in one. "Therefore, fulfil the two wings of love. Love your neighbour as yourself". What follows — viz. "do not cherish hatred by which you would flee your creditor" — evidently refers to hatred for and an unforgiving attitude towards one's brethren. Earlier on in the same paragraph such attitudes are said to stifle the very source of love. The phrase may therefore be considered as in apposition to love for neighbour as oneself. When a person forgives his enemy as he himself wishes to be forgiven, he turns towards Christ and is enabled to face his own creditor. When the neighbour is forgiven and hatred for him driven out, the two wings of love are fulfilled. Through forgiving a debtor a

⁴²) *Sermo* 352,7 (ML 39,1558): "... spe mea finem saeculi meditabor, in praeceptis tuis vivam, duabus alis charitatis attolar. Imple ergo duas alas charitatis. Dilige proximum sicut te ipsum; et non teneas odium, unde fugias creditorem".

⁴³) *Ibid.*, (ML 39,1557): "Ne ignoscas inimico, deviabis a Christo".

person comes close to Christ, his own creditor, and may without fear pray to be forgiven himself. In that loving forgiveness of neighbours is here envisioned as fulfilling both love for neighbour and love for God, we are reminded of the *ecce unum est* of *De Disciplina Christiana* which dates from around the same time as *Sermo* 352. "What had been two commandments have been made into one. In a word, love your neighbour, and that is sufficient"⁴⁴). "Let us therefore keep the commandment of the Lord to love one another. Then we shall be doing whatever else he commands, because here we have whatever other precept there is"⁴⁵). This latter statement dates from more than twenty years after *Sermo* 352 and *De Disciplina Christiana*. It helps to clarify the otherwise puzzling assertion of *Sermo* 352: "Therefore fulfil the two wings of love. Love your neighbour as yourself". In *Sermo* 352 the *totus Christus* idea in connexion with Matt. 25.40 is latent in the context as a possible explanation: Christ the creditor may also well be the debtor in search of our forgiveness just as he is the one who receives what is given to the poor person: "but here also on earth, when you gave to the person entreating you (i.e. to Christ), He himself supplies what you have given"⁴⁶). Christ may make himself one also with the neighbour in need of forgiveness. But, to a great extent, it is still as if Augustine has come up with the answer — i.e. loving the neighbour fulfils both wings of love - without showing the working. In *De Disciplina Christiana* and tract 83 on John's gospel, however, the reasoning is provided, viz. a person cannot love his neighbour genuinely unless he loves himself properly by loving God.

Other texts from the pre-400 period exemplify the same tendency to see both precepts on which the whole law and the prophets depend as present in the commandment to love one's neighbour. In *Contra Faustum Manichaeum*, dating from 398-399, Augustine quotes Rom. 13.9-10 which maintains that all the commandments are summed up in the single command to love the neighbour as oneself. Apropos of these verses he says: "There are found those two precepts of love for God and love for

⁴⁴) *De Disciplina Christiana* 6,5 (CC 46,212-213. ML 40,672): "Ecce quae duo erant, unum factum est. Prorsus proximum dilige, et sufficit".

⁴⁵) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 83,3 (CC 36,536. ML 35,1846): "Hoc ergo praeceptum domini teneamus, ut nos invicem diligamus; et quidquid aliud praecepit, faciemus; quoniam quidquid est aliud hic habemus".

⁴⁶) *Sermo* 352,7 (ML 39,1557): "Sed hic quoque in terra, quo iubente praestitisti, ipse supplet quod dedisti".

neighbour which are set out on the two tablets of stone"⁴⁷). This is rather surprising in that Rom. 13.9 lists only commandments such as "you shall not commit adultery" which Augustine proceeds to classify among the seven contained on the second tablet. He does not here say how the three commandments of the Decalogue written on the first tablet are to be found in Rom. 13.9-10, but Romans' assertion that all the commandments are summed up in the single command to love the neighbour as oneself leaves him in no doubt that love for God is included here too. Similarly, in *Sermo Mai* 14, dating from 399, when Augustine wishes to show that the whole gospel can be characterised as love, he calls upon the services of Jn. 13.34 which he quotes as follows: "A new commandment I give to you, that you love one another". Of this he remarks: "... the lord did not tell you of any other commandments of his but that you should love one another. And he called this commandment itself new. It leads to our renewal, it makes new people of us, and promises a new heritage, the same and eternal"⁴⁸). The Lord's renewing commandment then is that of love for neighbour. The whole Gospel is based on this love. But, as *De Natura et Gratia* of 415 A.D. has it, this love commandment of God comes easily to those who are orientated towards Him wholly with heart and soul⁴⁹). In this sense the accomplishment of God's commandment of love for neighbour as the fulness of the law (cf. Rom. 13.10) may be seen as requiring and implying the movement of one's whole being towards God. When one is totally intent upon God, Christ's renewing commandment on which the whole Gospel is founded, i.e. Jn. 13.34, becomes a light and sweet burden (cf. Matt. 11.30; 1 Jn. 5.3.).

Not unexpectedly, *In Epistolam Ioannis* offers a number of alerting

⁴⁷) *Contra Faustum Manichaeum* 15,4 (CSEL 25/1,423. ML 42,306): "Ibi sunt duo illa praecepta, dilectionis dei et dilectionis proximi, singulis tabulis explicata".

⁴⁸) *Sermo Mai* 14,1 (MA I,292-293): "... quanto magis evangelium, quod testamentum novum apertissime dicitur, non pertinet nisi ad caritatem, quando et mandatum suum dominus non dixit, nisi ut vos invicem diligatis? Et novum dixit ipsum mandatum, et ad innovationem nostram venit, et novos homines nos fecit, et novam hereditatem eandemque aeternam promisit".

⁴⁹) *De Natura et Gratia* 69,83 (CSEL 60,298. ML 44,289): "Conversus ergo quisque ... ad dominum deum suum ex toto corde suo, et ex tota anima sua, mandatum dei non habebit grave. Quomodo est enim grave, cum sit dilectionis mandatum? Aut enim quisque non diligit, et ideo grave est: aut diligit, et grave esse non potest. Diligit autem, si quod illic admonetur Israel, conversus fuerit ad dominum deum suum ex toto corde suo, et ex tota anima sua. Mandatum, inquit, novum do vobis, ut vos invicem diligatis (Jn. 13.34): et Qui diligit proximum legem implevit: et Plenitudo legis caritas (Rom. 13.8&10)".

examples of the trend to allow love for neighbour to sum up both commandments. In tract 6,4, having quoted 1 Jn. 3.21b-22 — i.e. “we have confidence in God’s presence, and whatever we ask him we shall receive, because we keep his *commandments* (*mandata*)” — Augustine goes on to ask what these commandments are. He replies by adducing Jn. 13.34: “A new commandment I give to you (*mandatum novum do vobis*), that you love one another”⁵⁰). This shift from *mandata* to *mandatum* reflects the orientation of Augustine’s thought as a whole in this passage. Genuine love is that which seeks no reward for itself, but only the well-being of one’s brother. The change from *mandata* to *mandatum* is already present in 1 Jn. itself: John moves from “τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ” in 1 Jn. 3.22 to “ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ” in 3.23, and Augustine was evidently working with a Latin translation which remained faithful to this nuance. In fact, in tract 6,9 of his commentary on 1 Jn. he quotes both verses 22 and 23. Verse 23 reads in Augustine’s rendering: “And this is his commandment (*mandatum*): that we believe in the name of his Son Jesus Christ and that we love one another”. What is in the foreground in his commentary, however, is not so much faith in Christ as love for one another. He plainly states a little after his quotation of verse 23 that no other commandment is given to us except to love one another⁵¹). Then in his quotation of verse 24a, where both the Greek and Vulgate revert to the plural — “whoever keeps his commandments (τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ” — *mandata eius*) remains in God, and God in him” — Augustine retains the singular, *mandatum*. Those who observe the commandment to love one another remain in God and God in them.

Tract 10 of the same commentary on 1 Jn. also evidences the sufficiency of love for neighbour to stand for the whole. In the classic passage on the unity of love already referred to, we read: “Whoever loves God also loves his commandments. And God’s commandments (*praecepta*) are: ‘A new commandment (*mandatum*) I give to you, that you love one another’. No one has to excuse himself for passing over from the one love to the other; this love is so entirely of one piece”⁵²).

⁵⁰) *In Epistolam Ioannis*, tr. 6,4 (ML 35,2021): “*Fiduciam ergo habemus ad Deum; et quicquid postulaverimus, ab eo accipiemus: sed, quia mandata eius servamus. Quae sunt mandata eius? Numquid semper repetendum est? Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis*”.

⁵¹) *Ibid.*, tr. 6,9 (ML 35,2025): “... videtis quia nihil aliud nobis praecipitur, nisi ut diligamus invicem”.

⁵²) *Ibid.*, 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*. Nemo se excuset per aliam dilectionem, ad aliam dilectionem; omnino sic se tenet ista dilectio ...”.

Here once again Jn. 13.34 does service for the *praecepta Dei*. Later in the same sermon, however, apropos of 1 Jn. 5.3. — i.e. “for this is love of God: keeping his commandments (*praecepta*)” — Augustine makes mention of the double commandment of Matt. 22.37-40, and comments: “Look at the *two commandments* that the whole letter of John is concerned with”⁵³. Two remarks may appropriately be made on this statement. Firstly, in the passage in question, Augustine’s exhortation to hold firm to the two-fold love of Matt. 22.37-40 (*tenete ergo dilectionem*) is dwelt upon exclusively in terms of love for neighbour, extending even to enemies. Secondly, a comparison with tract 8,4 is illuminating. In that earlier sermon Augustine had noted that, even though 1 Jn. does not pass over love for God in silence, it nonetheless does not speak of it at all so frequently as love of neighbour⁵⁴). Now in tract 10,7 we are directed to the *two* commandments (Matt. 22.37-40) of which the *whole* first letter of John speaks. *Ecce de quibus praeceptis narrat tota ista Epistola*. This could hardly be the case unless the much more frequently mentioned love of neighbour (*mandatum*) were understood to embrace the little mentioned love for God, and thus to sum up the entirety of God’s *mandata* and *praecepta* in one short phrase.

B. HOW ONE COMMANDMENT CAN SERVE TO INDICATE BOTH, OR WHY ONE COMMANDMENT CANNOT BE KEPT WITHOUT THE OTHER

By the year 413 Augustine did not feel that he had to delay in explaining the inter-connexion of the two commandments. “For when these two precepts are looked at closely, they are found to be so entwined that there can be no love of God in a person if he does not love his neighbour and no love of neighbour unless he loves God”⁵⁵). Where, however, Augustine takes the time to explain this necessary linking of the one to the other, four main inter-related trends may be discerned. Firstly,

⁵³) *Ibid.*, tr. 10,7 (ML 35,2059): “Ecce de quibus praeceptis narrat tota ista Epistola”.

⁵⁴) *Ibid.*, tr. 8,4 (ML 35,2037): “Fortassis autem moverit aliquos vestrum, ex quo istam Epistolam beati Joannis tractamus vobis, quare non commendaverit maxime nisi fraternam charitatem. *Qui diligit fratrem*, dicit; et: *Praeceptum nobis est datum, ut diligamus invicem*. Assidue nominavit charitatem fraternam: Dei autem charitatem, id est qua debemus diligere Deum, non tam assidue nominavit; sed tamen non omnino tacuit”.

⁵⁵) *De Fide et Operibus* 10,16 (CSEL 41,54. ML 40,207): “Nolo pluribus immorari: nam diligenter considerata ista duo praecepta, ita ex alterutro connexa reperiuntur, ut nec dilectio dei possit esse in homine, si non diligit proximum, nec dilectio proximi, si non diligit deum”.

as became evident in relation to love of self, a person cannot love his neighbour fruitfully "as himself" unless he loves God *ex toto*. Love for neighbour without love for God will not be genuine; it will more closely resemble hatred than love. Secondly, love for God will not be genuine if a person fails to obey God's commandment which is precisely to love the neighbour. Moreover, Jn. 21.15-19 presents Christ enjoining Peter, who loves Him, to feed His sheep. This applies the idea of the lover of God obeying His command in a more specifically Christological, pastoral, ministerial context. Thirdly, love of neighbour may serve as the acid-test for love of God. In the line of 1 Jn. 4.20b lack of love for the brethren may be taken as a sign that love for God is missing too, even indeed that one has no real faith in the Incarnation. Fourthly, whoever loves his brother loves love itself, and, claims Augustine, inverting 1 Jn. 4.8 & 16, love is God himself. This fourth line of argumentation warrants special treatment and will be dealt with in its own right in the final part of this chapter. The first three trends are in some respects not unfamiliar to us from many of the texts we have already presented, and they therefore need not detain us unduly. These three tendencies may be rehearsed summarily by looking again at the commentary on Galatians. The tenor of their reasoning will then be further brought out by a brief comparison with other similar formulations.

It can be asked why Paul here (in Gal. 5.15 & 16) mentioned only love of neighbour and said that by it the law was fulfilled. Also, when he dealt with the same question in the letter to the Romans, he said: "he who loves the other has fulfilled the law. For 'thou shalt not commit adultery', 'thou shalt not kill', 'thou shalt not steal', 'thou shalt not covet', and whatever other commandment there is, is summed up in this one sentence: Love your neighbour as yourself, for love of neighbour does no harm. And love is the fulness of the law" (Rom. 13.8-10).

(2) Since therefore love is not complete except in the two precepts of love for God and neighbour, why does Paul in both Galatians and Romans mention only love of neighbour? Is the reason not that, since love for God is not so frequently put to the test, people can deceive themselves about it? In love for neighbour, however, they can more easily be clearly shown that, so long as they act unjustly towards other people, they do not have love for God.

(3) It is fitting that the person who loves God with the whole heart, the whole soul and the whole mind, should also love the neighbour as himself, for the reason that God, whom he loves with the whole heart, the whole soul and the whole mind, commands this.

(4) And also who can love the neighbour — by which all people

are meant — as himself unless he loves God by whose precept and gift he is able to fulfil love of neighbour?

(5) Therefore, since both precepts are such that neither can be kept without the other, it is very often sufficient to mention just one of them when it is a matter of the works of justice. But that one is more appropriate by which a person is made aware of his shortcomings.

(6) Thus John says: "For if a person does not love his brother whom he sees, how can he love God whom he does not see?" (1 Jn. 4.20).

(7) The Galatians were deceiving themselves that they had love for God. They were shown clearly that they did not have it by the hatred among brothers about which it is easy to judge in daily life and conduct⁵⁶).

1. Who can love the neighbour as himself unless he loves God?

This point is briefly noted in paragraph (4) of the text quoted from the commentary on Galatians. Because it has already been elaborated *ad lungum et ad latum* in a previous article, we will rest content here with pointing out its appearance in three other places where it has the specific function of explaining how the commandment of love for neighbour alone can be said to be the fulness of the law. We recall the unity formula of *De Disciplina Christiana*: *Ecce quae duo erant, unum factum est. Prorsus proximum dilige, et sufficit*. Augustine goes on to explain,

⁵⁶) *Expositio Epistolae ad Galatas* 45 (CSEL 84, 119-120. ML 35, 2137-2138): "Quaeri autem potest, cur apostolus et hic solam commemoravit proximi dilectionem, qua legem dixit impleri, et ad Romanos, cum in eadem quaestione versaretur, *qui enim diligit alterum, inquit, legem implevit, nam: Non adulterabis, non homicidium facies, non furaberis, non concupisces et si quod est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulatur: Diliges proximum tuum tamquam teipsum, dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo autem legis caritas.* (2) Cum ergo nonnisi in duobus praeceptis dilectionis dei et proximi perfecta sit caritas, cur apostolus et in hac et in illa epistola solam proximi dilectionem commemorat, nisi quia de dilectione dei possunt mentiri homines, quia rariores temptationes eam probant, in dilectione autem proximi facilius convincuntur eam non habere, dum inique cum hominibus agunt? (3) Consequens est autem, ut, qui ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente deum diligit, diligit et proximum tamquam seipsum, quia hoc iubet ille, quem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente diligit. (4) Item diligere proximum, id est omnem hominem tamquam seipsum, quis potest, nisi deum diligit, cuius praecepto et dono dilectionem proximi possit implere? (5) Cum ergo utrumque praeceptum ita sit, ut neutrum sine altero possit teneri, etiam unum horum commemorare plerumque sufficit, cum agitur de operibus iustitiae, sed oportunius illud, de quo quisque facilius vincitur. (6) Unde et Iohannes dicit: *Qui enim non diligit fratrem suum, quem videt, deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* (7) Mentiebantur enim quidam dilectionem se dei habere et de odio fraterno eam non habere convincebantur, de quo iudicare in cotidiana vita et moribus facile est".

however, that in order to love our neighbour as ourselves we must first really love ourselves. And we will in fact hate ourselves, and thereby our neighbour too, if we fail to love God with all that is in us⁵⁷). The necessary connexion between love of neighbour and love for God, designed to safeguard the former from degenerating into less worthy forms of love conceived by distorted self-love, occurs also in the commentary on John's gospel where Augustine is keen to show that whatever commandments there are are to be found in love for neighbour: *quoniam quidquid est aliud hic habemus*⁵⁸. Similarly, in an earlier tract on the same gospel, Augustine explains how people of sound understanding can find both precepts in each individual precept: *bene intellegendis utrumque invenitur in singulis*. One reason, beginning with love of neighbour, is that a person who loves the neighbour chastely and spiritually loves God in him⁵⁹. He comes to the neighbour as Christ has come to us (cf. Jn. 13.34), as a doctor who wishes to restore health. And this health is to have God in our midst through His gift of love. The God loved when the neighbour is chastely and spiritually loved is here conceived not just as protecting love of neighbour from distortion but as actually living in the community of His body. Thus a dimension is added to the two former instances we have adduced in which love for God was presented as the central structural moment of genuine love of neighbour. We cannot authentically love the neighbour without loving God because it should be the aim of all upright love for neighbour that God be all in all (cf. 1 Cor. 15.28)⁶⁰).

2. God, whom we are to love wholly, commands us to love the neighbour

The second reason why those of sound understanding may discern both commandments in each individually begins from love for God. "The person who loves God cannot despise him when he commands us to love our neighbour"⁶¹). It is, according to paragraph (3) of the

⁵⁷) *De Disciplina Christiana* 6,5-6,6 (CSEL 46,212-213. ML 40,672).

⁵⁸) *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?"

⁵⁹) *Ibid.*, 65,2 (CC 36,492. ML 35,1809): "... qui sancte et spiritaliter diligit proximum, quid in eo diligit nisi deum?"

⁶⁰) *Ibid.*, 83,3 (CC 36,536. ML 35,1846): "Non est haec dilectio in omnibus hominibus; pauci se propterea diligunt, ut sit deus omnia in omnibus".

⁶¹) *Ibid.*, 65,2 (CC 36,492. ML 35,1809): "Nam et qui diligit deum, non eum potest contemnere praecipientem ut diligit proximum ...".

passage quoted above from the commentary on Galatians, the God whom we are to love with heart, mind and soul, who requires us to love the neighbour. The Lord, whom we are to love totally, gives no other commandment for the renewal of human beings than that of Jn. 13.34⁶²). Therefore a person loves God to the extent that he carries out the commandment of the Lord to love the neighbour⁶³). As a text from *In Epistolam Ioannis* puts it, no one can claim that he loves the emperor and yet hate his laws. For the emperor will judge whether he is loved by how his laws are kept throughout the provinces. Christ's law is that of love for neighbour (Jn. 13.34). "You say that you love Christ. Then keep his commandment, love your brother. If you do not love your brother, whose commandment are you despising?"⁶⁴).

For Augustine, however, fulfilling God's commandment of love for neighbour is not merely "proof" that one loves God simply because God, who is to be loved, has given us this commandment of love of neighbour. It is not merely the best touchstone for judging whether a person is serious about loving God, "the whole matter resting ultimately nevertheless in two partial fulfilments of Christian human existence and in two commandments"⁶⁵), the easier and less important of which would be love of neighbour. If this were so, love for God could exist and be understood without that love for neighbour which is concerned with the neighbour as such. There may be other, equally important, albeit less effective, "proofs" and touchstones. Love for neighbour might then seem to be nothing more than the dutiful observance of a divine imperative prompted by a person's love for God and revealing his conscientiousness in it. It would be a consequence of love for God, but different from it in kind. If such were the case for Augustine, he could not allow, as he does, that each commandment may serve to indicate both, that the whole law

⁶²) *Sermo Mai* 14,1 (MA I,293): "... mandatum suum dominus non dixit, nisi ut vos invicem diligatis? Et novum dixit ipsum mandatum, et ad innovationem nostram venit, et novos homines nos fecit ...".

⁶³) *De Trinitate* 8,7,10 (CC 50,284. ML 42,956): "... consequens est ut faciat quod praecepit deus, et in tantum diligit in quantum facit; consequens ergo est ut et proximum diligit, quia hoc praecepit deus".

⁶⁴) *In Epistolam Ioannis*, tr. 9,11 (ML 35,2053): "Dicis ergo te diligere Christum; serva mandatum ejus et fratrem dilige. Si autem fratrem non diligis; quomodo eum diligis, cujus mandatum contemnis?".

⁶⁵) This is the formulation of the issue offered by K. Rahner, "Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God", in *Theological Investigations*, VI (English translation: Karl-H. and Boniface Kruger) (Baltimore and London, 1969) 231-249, p. 235.

and the prophets may be summed up in the commandment to love the neighbour as oneself, that it is "from one and the same love that we love God and the neighbour"⁶⁶), and that the basic mystery of this love will be fully revealed in "the one Christ loving himself"⁶⁷).

Indeed, a Christological variant on this theme is introduced by Augustine's understanding of Jn. 21.15-19⁶⁸). Three times Christ asks Peter does he love Him, and, on receiving Peter's assurance that he does, Christ tells him to feed His lambs, to feed His sheep. A good example of Augustine's approach to this dialogue between Christ and Peter is provided by *Sermo* 253, dating from after 412.

... in answer to Jesus' three-fold question (i.e. do you love me?) Peter replies that he does love Him. To Peter who answers in this way the Lord Jesus commends His lambs; He says: "Feed my lambs, feed my sheep". It is as if He said: how can you repay me now that you love me? Show your love by taking care of my sheep. Your very love for me I have given to you. What then can you offer me now that you love me? But there is a place where you can show your love towards me, there is a domain where you can practise your love for me: "feed my sheep"⁶⁹).

Peter leaves Jesus in no doubt of his love. But Augustine imagines the Lord questioning Peter further: how can you repay me now that you love me? "What will your love for me be able to offer me? What can you a human being bestow upon your creator? What will your love enable you to bring to me? What can you the redeemed contribute to your redeemer? At most, what can you a soldier contribute to your king?"⁷⁰). According to Augustine, the pastoral commission with which Peter is

⁶⁶) *De Trinitate* 8,9,12 (CC 50,289. ML 42,959).

⁶⁷) *In Epistolam Ioannis*, tr. 10,3 (ML 35,2055).

⁶⁸) See M. Pellegrino, "Doppioni e varianti nel commento di S. Agostino a Giov. XXI,15-19", in *Studi in onore di A. Pincherle*, (Rome, 1967), 403-419, especially p. 405-406 and 413-414. Regarding the meaning of the dialogue between Christ and Peter, see p. 413: "... il vero amore per il Salvatore si dimostra nel pascere le pecore ch'egli affida a coloro che costituisce pastori in nome suo".

⁶⁹) *Sermo* 253,2 (ML 38,1180): "... in ipso ternario numero interrogationis suae Dominus Jesus respondenti amorem commendat agnos suos, et dicit, *Pasce agnos meos, pasce oves meas*: tanquam diceret, Quid mihi retribuisti, quia diligis me? Dilectionem tuam ostende in ovibus meis. Quid mihi praestas, quia diligis me; quando ego tibi praestiti, ut diligeres me? Sed dilectionem tuam erga me, habes ubi ostendas, habes ubi exerceas: *pasce agnos meos*".

⁷⁰) *Sermo* Denis 12,1 (MA I,51): "Et quid praesturus es, amans me? quid mihi collaturus es homo creatori tuo? quid collaturus es de amore tuo, redemptus redemptori tuo, ut multum, miles regi tuo? quid es collaturus?". Cf. *Sermo Bibl. Casin.* I, 133, 13 (MA I,410): "Quid praestas deo, ut sit maior ... quod erat".

charged by Jesus provides the answer⁷¹). “Feed my sheep” indicates the field where a person’s love for God can be practised and something of value offered to Him⁷²). By fulfilling this command one shows love for Christ⁷³). Indeed, because caring for his sheep is all that Christ demands, Augustine asks where but here can a person show that he loves Him⁷⁴). This manifestation of love for Christ in accordance with his commandment is not presented as a “proof” Peter has to produce or as a test he has to undergo in order to demonstrate the strength of his love for God. Christ’s reply to Peter’s threefold profession of love for Him rather indicates where God has made it humanly possible for him and wishes him to do as He says: in caring for the neighbour. As *Sermo Denis* 12,1 puts it, “it is as if there were no other way for Peter to show his love for Christ than to be a faithful shepherd under the prince of all shepherds”⁷⁵). Now, in that Peter in many of these texts personifies all shepherds and the whole church⁷⁶), it is not out of the question that there is no other way for the Christian people as a whole to show love for Christ than to be faithful in taking care of his sheep. The only expression of love that the Lord required is that a person does for others what Christ has done for him⁷⁷), in other words, that a person loves like Christ. “...it is as if he says, ‘Feed my sheep’, I commend my sheep to you. The sheep I mean are those I have bought with my blood. I have died for them. Do

⁷¹) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 123,5 (CC 36,678. ML 35,1967): “Sit amoris officium pascere dominicum gregem, si fuit timoris indicium negare pastorem”.

⁷²) *Sermo* 137,4 (ML 38,756): “Quasi diceret, hoc mihi dabis, hoc mihi praestabis, si amas me, ut pascas oves meas”; *Sermo Bibl. Casin.* I, 133, 13 (MA I,410): “Quid habes praestare deo, homo cordate? ... *Pasce oves meas* ... attende iuxta te, ne forte proximo praestare debeas, quod perveniat ad deum”.

⁷³) *Sermo* 146,1 (ML 38,796): “Tamquam ei diceret: Amas me? hoc ostende quia amas me: *Pasce oves meas*”; cf. *Sermo Guelf.* 16,1 (MA I,493); *Sermo Guelf.* 32,3 (MA I,565).

⁷⁴) *Sermo Denis* 12,1 (MA I,51): “Hoc solum exigo: *Pasce oves meas*”. *Sermo Guelf.* 32,3 (MA I,565): “Ubi mihi ostendis quia amas me, nisi pascendo oves meas?”.

⁷⁵) *Sermo Denis* 12,1 (MA I,51): “... tamquam non esset ubi ostenderet Petrus amorem suum in Christum, nisi esset pastor fidelis sub principe omnium pastorum ...”.

⁷⁶) *Sermo Guelf.* 10,2-3 (MA I,493-494): “Nam quid aliud ipse Petrus quam figuram gerebat ecclesiae? Dominus ergo quando Petrum interrogabat, nos interrogabat, ecclesiam interrogabat ... cum ille commendat oves pastoribus, redigitur totus numerus pastorum ad corpus unius pastoris ... Erit unus grex et unus pastor, omnis innumerabilis pastorum numerus ad corpus unius pastoris redigitur. Sed ibi estis et vos, membra ipsius estis”. See M. Pellegrino, *art. cit.*, p. 405-406.

⁷⁷) *In Epistolam Ioannis*, tr. 5,5 (ML 35,2015): “*Pasce oves meas*; id est, Fac pro fratribus quod pro te feci”.

you love me? Die for them”⁷⁸). This does not mean that it does not matter whether a person loves Christ or not, so long as he is fully committed to his neighbour. Rather it is precisely because Jesus has the assurance of Peter’s love for Himself that he entrusts the precious sheep purchased with His own blood to Peter’s care. “Do you love me? Die for them”. What this does mean is that service of the brethren is the proper and required manifestation of love for Christ in this time. In *En. in ps.* 102,3 we are told that there were people who rendered service to God even to the point of death⁸⁰). As the context makes clear, Augustine is referring to the martyrs. But the death he sees them undergoing is expressed in terms of 1 Jn. 3.16 and Jn. 15.13: a laying down of one’s life for the brethren and friends. Service to God even to the point of death, therefore, is here equivalent for him to service of the neighbour even to death. Augustine considers laying down one’s life for others a witness to truth so that they too may follow the way of truth⁸¹).

Clearly the idea of the Total Christ is not far below the surface of these texts. Further on in the same sermon in which we have read, “Do you love me? Die for them (i.e. for the sheep I have bought with my blood)”, we come across it explicitly: “Direct your attention to those close at hand. Perhaps you ought to give your neighbour what comes to God. ‘When you did it to one of the least of mine, you did it to me’ (Matt. 25.40)”⁸²). The Total Christ is also obviously present in the 47th tract on John’s gospel. Having quoted 1 Jn. 3.16, Augustine proceeds: *Ideo Petro quem facere volebat pastorem bonum, non in ipso Petro, sed in corpore suo ait: Petre, amas me? pasce oves meas*⁸³). Translating the first and last parts of the sentence presents no difficulty: “Therefore, the Lord said to Peter whom He wished to make a good shepherd: Peter, do you

⁷⁸) *Sermo Bibl. Casin.* I,133,4 (MA I,403-404): “... tamquam dicens: *Pasce oves meas*, commendo tibi oves meas. Quas oves? Quas emi sanguine meo. Mortuus sum pro eis. Amas me? Morere pro eis”.

⁷⁹) *Sermo Guelf.* 17,3 (MA I,497): “Quia amas me, quia diligis me, committo tibi oves meas”.

⁸⁰) *En. in ps.* 102,3 (CC 39,1452. ML 37,1317): “Homines ministerium suum usque ad mortem deo retribuerunt”.

⁸¹) *In Epistolam Ioannis*, tr. 5,5 (ML 35,2015): “... Fac pro fratribus quod pro te feci. Omnes sanguine meo redemi: nolite dubitare mori pro veritatis confessione, ut ceteri vos imitentur”.

⁸²) *Sermo Bibl. Casin.* I,133,13 (MA I, 410): “Ergo attende iuxta te, ne forte proximo praestare debeas quod perveniat ad deum. *Quando uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*”.

⁸³) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 47,2 (CC 36,405. ML 35,1733).

love me? Feed my sheep". The problem lies in the phrase *non in ipso Petro, sed in corpore suo ait*. The question is: is Christ, not in himself but in *corpore suo*, asking Peter for love, or is it rather that Peter, as representative of Christ's body, not just in his own right, is asked to feed Christ's sheep? From the context it is obvious that Peter is asked to love Christ by laying down his life for Christ's, the prince of all shepherds, sheep. In *Sermo Guelf.* 16,1 these sheep are called members of Christ, and for this reason one can show love for the shepherd, Christ, by loving the sheep who are members of His Body and for whose sake the shepherd himself has become a sheep⁸⁴). Although this meaning — i.e. Christ not in himself but in his body asks for love, similarly to Matt. 25.40 and Acts 9.4⁸⁵) — would be akin to the trend of thought in the context of the sentence quoted from the commentary on John, it seems however more likely that the *non in ipso Petro, sed in corpore suo ait* has to be read from another angle. We have already mentioned that Peter can represent the whole church and that all shepherds and all members of the church can be seen as forming the body of Christ, the one shepherd⁸⁶). It is probably the case here too that Jesus' question and injunction are directed not just to the one person, Peter himself, but to the entire body of Christ. All are to care for one another under the prince of shepherds, and they thereby, and in no other way, manifest their love for Him. "Loving like God and with God they love God himself"⁸⁷).

⁸⁴) *Sermo Guelf.* 16,1 (MA I,493): "Amando oves, ostende amorem habere pastoris; nam et ipsae oves membra sunt pastoris. Ut membra eius essent oves, ovis esse dignatus est: ut membra eius essent oves, sicut ovis ad immolandum ductus est (Is. 53.7): ut membra eius essent oves, de illo dictum est, *Ecce agnus dei, ecce qui tollit peccata mundi* (Jn. 1.29)".

⁸⁵) Thus, for example, it is said of Christ: "... cum vero illud caput ita sit caput ... ut tamen laboret in terra, *non in se, sed in membris suis*": *Sermo Denis* 19,5 (MA I,103). Might it not be that it is in his body, his members, his sheep, that he asks to be served? It is tempting to read "non in ipso Petro, sed in corpore suo ait" in this way in the light of such texts as *Sermo Denis* 19,5. But the grammar has to be strained almost to the point of incredibility if we are to do so. "Petro" would have to be a repetition of the dative in the first phrase of the full sentence. Then, "in ipso", referring to Christ, would stand over against "in corpore suo", as in the phrase of *Sermo Denis* 19,5, "non in se, sed in membris suis". Apart from the anomaly of the "in ipso", instead of "in se", this construction is perhaps rather far-fetched.

⁸⁶) *Sermo Guelf.* 10,2-3 (MA I,493-494).

⁸⁷) P. Agaësse, *op. cit.*, p. 52: "En aimant comme Dieu et avec Dieu, nous l'aimons lui-même". This is Agaësse's comment after having quoted Augustine's explanation of Jn. 21.15-19 from *In Epistolam Ioannis*, tr. 5,4 (ML 35,2014). (On p. 52 the reference is mistakenly given by Agaësse to tr. 5,5). A person loves "like God" by being prepared even to lay down his life for Christ's sheep. He loves "with God" because God has given him the very possibility to love in this way: "Quidquid enim retribuere volueris, ab ipso accepisti ut

3. Love of God can be tested in everyday practice of love of neighbour and it has to begin there

If one commandment is to stand for both, then that of love for neighbour is more appropriate in that its observance may more readily be checked. This is the import of paragraphs (5) to (7) of our passage from the commentary on Galatians. The scriptural underpinning for love of neighbour's value as an indicator of the presence of love for God is found in 1 Jn. 4.20b: "For if a person does not love his brother whom he sees, how can he love God whom he does not see?". Thus, if anyone wishes to maintain that it is sufficient simply to love God, then on the basis of 1 Jn. 4.20b it may be shown him that, in considering love for neighbour inessential, he does not even love God as he thinks he does⁸⁸). Or, if someone is of the opinion that he can deal unjustly with his fellow human beings and yet not offend God in any way, 1 Jn. 4.8 ("God is love") can demonstrate that he is mistaken, for to slight love is to slight God⁸⁹). From another point of view, because it was love that led Christ to become man and to suffer for men — "A man can have no greater love than to lay down his life for his friends" (Jn. 15.13) — those without love effectively deny the reality of the Incarnation⁹⁰). Those cut off from love like the Donatists may bemoan the fact that Christ was killed, but by their very separation from love they are themselves killing Christ in human beings⁹¹). By their loveless deeds towards others Christ is

reddas". When he is abundantly filled with love ("satiari charitate"), which a little further on in these sermons on 1 Jn. is identified with God, he is able to become perfect in love by being prepared to lay down his life for his brother.

⁸⁸) *Sermo Mai* 126,13 (MA I,367): "Una ala est, *Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua*. Sed noli ad unam alam remanere; nam si unam habere te putas, nec ipsam habes. *Diliges proximum tuum tamquam te*. Nam si fratrem quem vides non diligis, deum, quem non vides, quomodo potes diligere? Accedat et alia, sic volabis, sic de terrenis auferes cupiditatem, figes in caelestibus caritatem".

⁸⁹) *In Epistolam Ioannis*, tr. 7,5 (ML 35,2031): "Jam videte quia facere contra dilectionem, facere contra Deum est. Nemo dicat: In hominem pecco, quando non diligo fratrem meum. Intendite: Et facile est peccatum in hominem; in Deum solum non peccem. Quomodo non peccas in Deum, quando in dilectionem peccas? *Deus dilectio est* ... Ecce habetis, fratres, Scripturas Dei: canonica est ista Epistola; per omnes gentes recitatur, orbis terrae auctoritate retinetur, orbem terrarum ipsa aedificavit. Audis hic a Spiritu Dei: *Deus dilectio est*. Jam si audes, fac contra Deum, et noli diligere fratrem tuum".

⁹⁰) *Ibid.*, tr. 6,13 (ML 35,2028): "Charitas ergo illum adduxit ad carnem. Quisquis ergo non habet charitatem, negat Christum in carnem venisse". Cf. tr. 7,3 (ML 35,2030): "Et qui diligit mundum, et negligit charitatem, audistis quia negat Jesum in carne venisse".

⁹¹) *Ibid.*, tr. 2,3 (ML 35,1991): "Pii homines et misericordes, multum dolent occisum esse Christum, et occidunt in hominibus Christum".

rejected and destroyed. Thus, probing love of neighbour not only reveals the presence or absence of love for God but also whether or not a person still has a living faith in the Incarnation of Christ.

On the one hand, love of neighbour allows us to judge relatively easily to what extent love for God is in us, while, on the other hand, practically this is where love has to begin. The former flows from the latter. In paragraph (6) of the passage from the commentary on Galatians, 1 Jn. 4.20b supports the former point. The Galatians were clearly shown that they did not have love for God by the hatred which raged among themselves and about which it is easy to judge in daily life and conduct. In *Sermo* 265,9, however, 1 Jn. 4.20b's demonstration of the practical necessity of setting out from love of neighbour is insisted upon. If we wish to fulfil the first part of the double commandment, we have to take the second part as our point of departure: *a secunda autem incipitur, ut ad primam perveniat*⁹²). Elsewhere Augustine elaborates the movement itself in terms of vision. He makes of the negatively formulated question of 1 Jn. 4.20b the positive statement: when you love the neighbour whom you do see, you cleanse your eye for the vision of God⁹³). In the *ordo faciendi* love of neighbour comes first; therefore Augustine urges his hearers to begin by loving their neighbours: *incipi ergo diligere proximum*⁹⁴). But the goal of this journey now seems to be described not so much as "loving" the God whom we do not yet see, as "seeing God". Tract 5,7 of the commentary on 1 Jn. manifests this Augustinian extrapolation of 1 Jn. 4.20b for the first time:

Now we see through faith, then we shall see with full vision. If we love so much now even while we do not see, how passionately shall we love when we do see? But where should we practise love? In fraternal love. You can always tell me: I have not seen God; but can you ever say to me: I have not seen a human being? Love your brother. For if you love the brother whom you see, then you will see

⁹²) *Sermo* 265,9 (ML 38,1223): "... quia ergo magna est primitus commendanda dilectio dei, secunda dilectio proximi; a secunda autem incipitur, ut ad primam perveniat: Si enim fratrem quem vides non diligis; Deum quem non vides, quomodo diligere poteris?".

⁹³) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 (CC 36,174. ML 35,1531): "... diligendo proximum promeris quem videas; diligendo proximum purgas oculum ad videndum deum, evidenter Iohanne dicente: Si fratrem quem vides non diligis, deum quem non vides quomodo diligere poteris?". For Augustine's exegesis of 1 Jn. 4.20b, see D. Dideberg, *op. cit.*, p. 147-150, 153-155.

⁹⁴) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 (CC 36,174-175. ML 35,1531-1532).

God too at the same time, because you will see love itself, within which is God's dwelling⁹⁵).

Fraternal love specifies where love is to be practised during the time of faith⁹⁶). Love of neighbour is the inescapable starting-point. There is no way around it. No one can possibly use the excuse that he has not seen a human being. In the first sentence of our quotation from tract 5,7 Augustine states that "we *see* through faith", and, in the second sentence, that we love even while we do *not see*. The "seeing" of the second sentence evidently refers to the time of full vision in which we shall love even more: *quomodo amplectemur cum viderimus?* Seeing does not diminish love; it enhances it. But, we have not yet reached the stage of full vision and love. The "seeing through faith" of the first sentence, however, surely belongs to this present time which ought to be characterised by the practice of fraternal love. But who or what is seen through faith during human time in this world? Human beings are seen, no doubt, but faith is hardly required for this. Who then is seen through faith? Augustine's answer is that love which is God's dwelling is seen, indeed that God himself is seen. This presupposes, however, that human beings are not merely seen but also loved, that they are seen with the eyes of faith and love as well as with those of the flesh. Vision of God through faith presupposes that the fraternal love appropriate to the time of faith is practised. When this is the case, when all attempts to skip over the starting-point prove unsuccessful, then "you will see God too at the same time (as you love your brother), because you will see love itself, within which is God's dwelling". In the practice of love for neighbour itself

⁹⁵) In *Epistolam Ioannis*, tr. 5,7 (ML 35,2016): "Modo cum fide vides, tunc cum specie videbis. Si enim amamus cum non videmus, quomodo amplectemur cum viderimus? Sed ubi nos debemus exercere? in amore fraterno. Potes mihi dicere: Non vidi Deum; numquid potest mihi dicere: Non vidi hominem? Dilige fratrem. Si enim fratrem quem vides dilexeris, simul videbis et Deum; quia videbis ipsam charitatem, et intus inhabitat Deus".

⁹⁶) This is the essential import of 1 Jn. 4.20b for Augustine. He does not use it as "merely — after all — a simple *argumentum ad hominem*, an inference from the easier (which has not been achieved) to the more difficult (which will then certainly and *a fortiori* not be fulfilled)": K. Rahner, *art. cit.*, p. 235. To say that love for neighbour is more easily tested is not to say that it is more easily achieved. Augustine, however, can see it as the best test and the essential practical starting-point for love of God precisely because he does "take the words of St. John (i.e. 1 Jn. 4.12) absolutely seriously, so that the 'God in us' is really the one who alone can be loved and who is reached precisely in the love of our brother and in no other way ...": *ibid.*

(*simul*)⁹⁷) God becomes visible to faith, and even though vision of him is not complete, we may presume that he is loved more passionately for being seen at all: *quomodo amplectemur cum viderimus?* The practical starting-point is therefore much more than a mere starting-point. God becomes visible and is loved. But how is this relation between God and love to be explained? The key is to be found in Augustine's unusual interpretation of the statement that "God is love" (1 Jn. 4.8 & 16).

III. BY THE VERY FACT THAT A PERSON LOVES HIS BROTHER, HE SEES LOVE; AND LOVE IS GOD

In *De Trinitate* 8,8,12 Augustine reaches the conclusions now familiar to us that the two commandments of love for God and the neighbour cannot exist without each other. How does he argue this position there? 1 Jn. 4.8 plays an essential role in it, and the context and ramifications of the argument itself will lead into as yet uncharted territory. The text reads:

What therefore does love love except that which we love with love? Now this, to begin from what is nearest to us, is our brother. And listen how the Apostle John impresses brotherly love upon our hearts: "He that loves his brother abides in the light, and there is no scandal in him" (1 Jn. 2.10). It is clear that John has placed the perfection of goodness in love of the brother, for he is certainly perfect in whom there is no scandal. And yet he seems to have passed over the love of God in silence. This he would never have done unless he intended that God be understood in brotherly love itself. For, a little further on in this same letter, he says this most plainly: "Beloved, let us love one another, because love comes from God. And everyone who loves is born of God and knows God. He that does not love does not know God, for God is love" (1 Jn. 4.7-8). This connexion of ideas shows sufficiently and clearly that this same brotherly love itself (for it is brotherly love by which we love one another) is proclaimed by so great an authority as the Apostle John not only to come "from God" but also to be God. Therefore, when we love our brother from love, we love our brother from God; nor can it be that we do not love in a particular and distinctive way the same love with which we love our brother. From this it may be gathered that these two commandments cannot exist without each other. For since "God is love", he who loves love certainly loves

⁹⁷) P. Agaësse in his translation, *Saint Augustin, Commentaire de la première épître de S. Jean*, Paris, 1961, p. 263, translates "simul" as "par le fait même". See also Agaësse's introduction to his translation, p. 49-50.

God, and he who loves his brother necessarily loves love ... A person sees his brother with human sight with which God cannot be
 25 seen. But if he loved with spiritual love this brother whom he sees with human sight, he would see God who is love itself with the inner sight by which he can be seen. Therefore, "how can someone who does not love his brother whom he sees love God whom he does not see?" (1 Jn. 4.20b). He cannot see God precisely because "God is love", and it is love which
 30 the person who does not love his brother is lacking. And do not let the question disturb us, how much love we ought to devote to our brother and how much to God. For we should love our brother as ourselves; and the more we love God the more we love ourselves. Therefore we love God and the neighbour from one and the same
 35 love. But we love God because he is God; we love ourselves and the neighbour, however, as orientated to God⁹⁸).

D. Dideberg provides a tidy summary of the major argument of this passage, and of a text from *In Epistolam Ioannis*⁹⁹), in the following syllogism:

He who loves his brother necessarily loves love.
 But, love is God, because "God is love" (1 Jn. 4.8,16).
 Therefore, he who loves his brother loves God¹⁰⁰).

⁹⁸) *De Trinitate* 8,8,12-8,9,12 (CC 50,287-289. ML 42,958-959): "Quid ergo diligit caritas nisi quod caritate diligimus? Id autem ut a proximo provehamur frater est. Dilectionem autem fraternam quantum commendat Iohannes apostolus attendamus: *Qui diligit, inquit, fratrem suum in lumine manet, et scandalum in eo non est*. Manifestum est quod iustitiae perfectionem in fratris dilectione posuerit; nam in quo scandalum non est utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem dei tacuisse. Quod numquam faceret nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intellegi deum. Apertissime enim in eadem epistula paulo post ita dicit: *Dilectissimi, diligamus invicem quia dilectio ex deo est, et omnis qui diligit ex deo natus est et cognovit deum. Qui non diligit non cognovit deum quia deus dilectio est*. Ista contextio satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum *ex deo sed etiam deum* esse tanta auctoritate praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus qua fratrem diligimus. Unde colligitur duo illa praecepta non posse sine invicem. *Quoniam* quippe *deus dilectio est*, deum certe diligit qui diligit dilectionem; dilectionem autem necesse est diligit qui diligit fratrem ... Fratrem autem videt humano visu quo videri deus non potest. Sed si eum quem videt humano visu spiritali caritate diligeret, videret deum qui est ipsa caritas visu interiore quo videri potest. Itaque *qui fratrem quem videt non diligit, deum, quem propterea non videt quia deus dilectio est* qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Nec illa iam quaestio moveat quantum caritatis fratri debeamus impendere, quantum deo. Fratri enim quantum nobis ipsis; nos autem ipsos tanto magis diligimus quanto magis diligimus deum. Ex una igitur eademque caritate deum proximumque diligimus, sed deum propter deum, nos autem et proximum propter deum".

⁹⁹) *In Epistolam Ioannis*, tr. 9,10 (ML 35,2052).

¹⁰⁰) D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean*, p. 142: "Celui qui

We propose firstly to investigate the meaning of this love for love itself which Augustine here discloses in brotherly love, then, secondly, to question the significance of the inversion of 1 Jn. 4.8,16 found in the minor premiss, in order to show how he understands the person who loves his brother to be loving God.

A. WHAT ARE THE IMPLICATIONS OF THE EXPRESSION "LOVE OF LOVE"?

In lines 19-20 of the passage quoted above from *De Trinitate* we are told that in brotherly love we necessarily and "in a particular and distinctive way love the same love with which we love our brother". Similarly, according to lines 22-23, "he who loves his brother necessarily loves love". These expressions are almost exactly paralleled by a sentence in the ninth tract of *In Epistolam Ioannis: Necesse est qui diligis fratrem, diligas ipsam dilectionem*¹⁰¹). In the fifth tract of the same work, we have already learnt that, if we love the brother whom we see, then we will see love itself¹⁰²). What is to be made of this strange "love of love itself" (or, vision of love or knowledge of love itself) which occupies such a central place as the major premiss in Augustine's argument to establish that, where love of neighbour is present, there too is love for God? This question will be approached from three different angles: firstly, the contribution made by other similar expressions, found outside *De Trinitate*, to the elucidation of "love of love itself" will be assessed; secondly, it will be necessary to discuss how the *praecipue* of 'whoever loves the neighbour loves, in a particular and distinctive way (*praecipue*), love itself' is to be interpreted; and thirdly, we will have to judge to what extent a comparison of love of *dilectio* with the love of *forma* and of *veritas*, which appears in the proximate context in *De Trinitate*, is illuminating.

1. Parallel uses of the formula

At the beginning of Book 3 of the *Confessions* Augustine vividly portrays the passions of his student days in Carthage: "I went to Carthage, where the hissing din of shameful loves echoed around me on every side. I did not yet love but I loved to love (*amare amabam*) ... I

aime son frère, aime nécessairement l'amour. Or, l'amour est Dieu, puisque 'Dieu est amour' (1 Io. 4.8.16). Donc, celui qui aime son frère, aime Dieu".

¹⁰¹) *In Epistolam Ioannis*, tr. 9,10 (ML 35,2052).

¹⁰²) *Ibid.*, tr. 5,7.

went looking for an object for my love, for I loved to love (*amans amare*) ..."¹⁰³). The love of love here envisaged by Augustine is obviously that of lustful loving bent only on its own pleasure, or, at least, of being in love with the feeling of being in love. Well over twenty years later, in his commentary on psalm 118, he will insist that we should hold such love in abhorrence for it is intent upon what ought not to be loved. Since it is identical with that concupiscence by which the flesh wages war against the spirit, this love of lustful loving should be hated¹⁰⁴). Nonetheless, lascivious wanton loving can disclose something of the structure even of the highest forms of love. To return for a moment to Book 8 of *De Trinitate*:

But love is of someone who loves, and with love something is loved. See then, there are these three: the person who loves, and what is loved, and love. Therefore, what is love but a life of a kind that unites or seeks to unite two beings, namely, the one who loves and that which is loved? And this is so even in outward and carnal loves. But that we may drink at a purer and clearer source, let us tread down the flesh and ascend to the rational soul. What does the rational soul love in a friend but the rational soul? There, then, also are these three: the person who loves, and what is loved, and love. It remains to mount up even higher and to seek those things which are above, insofar as it is given to human beings to do so¹⁰⁵).

All love, therefore, from the lowest, outward and carnal forms, through the higher form of friendship, to the most elevated love it is given to human beings to find, manifests this tripartite structure: *amans, et quod amatur, et amor*¹⁰⁶). In *Sermo* 34 Augustine quotes the case of a

¹⁰³) *Confessiones* 3,1,1 (Skutella 36. CSEL 33/1,43. ML 32,683): "Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam ... Quaerebam quid amarem, amans amare ...".

¹⁰⁴) *En. in ps. 118, sermo* 8,4 (CC 40,1688. ML 37,1521): "... sicut odio habenda est dilectio qua diligitur quod diligi non oportet? Odio quippe habemus concupiscentiam nostram qua caro concupiscit adversus spiritum; et quid est ista concupiscentia, nisi mala dilectio?"

¹⁰⁵) *De Trinitate* 8,10,14 (CC 50,290-291. ML 42,960): "Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum. Quid amat amicus in amico, nisi animum? Et illic igitur tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Restat etiam hinc ascendere, et superius ista quaerere, quantum homini datur".

¹⁰⁶) This triad forms one of the eight images of the Trinity brought forth by Augustine in Books 8-15 of *De Trinitate*. On this point, see the note of F. Cayré in *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne, 16), p.586-588. "Amans, et quod amatur, et

person who, seduced by the beauty of another's body, loves lasciviously and unchastely. At the same time, however, this person inwardly (*intus*)

amor", which occurs for the first time here at the end of Book 8, is prepared for by the statement of Trinitarian faith in *De Trinitate* 6,5,7 (CC 50,236. ML 42,928): "Et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio". In the final book of *De Trinitate*, Augustine concludes his summary of Book 8, "et per caritatem, quae in scripturis sanctis deus dicta est, per quam coepit utcumque etiam trinitas intellegendis apparere, sicut sunt amans, et quod amatur, et amor": 15,3,5 (CC 50A,465. ML 42,1060). Cf. also 15,6,10 (CC 50A, 472. ML 42,1064). In 8,10,14 it seems that Augustine envisaged the Trinity coming to light gradually in inter-personal relationships, specifically in that of friendship: "Quid amat amicus in amico, nisi animum? Et illic igitur tria sunt: amans, et quod amatur, et amor" (CC 50,291. ML 42,960). It is not entirely clear how this is to be related to the undertaking of 8,8,12 (CC 50,287. ML 42,958): "Immo vero vides trinitatem, si caritatem vides. Sed commonebo, si potero, ut videre te videas ...". Is it in the "amans, et quod amatur, et amor" of inter-personal relationships that the Trinity is seen, or just in the love itself with which one loves one's brother? In 7,6,11 (CC 50,261-262. ML 42,943) the Father, Son and Holy Spirit are called three persons in the same way that we speak of three friends or three neighbours or three relatives, i.e. "quod sint ad invicem, non quod unusquisque eorum sit ad se ipsum". In one sense, this would suggest that the former is the case, i.e. the Trinity is seen in the inter-personal love expressed in "amans, et quod amatur, et amor"; and, indeed, at least thirteen times between 409 and 428, in contexts outside *De Trinitate*, Augustine argues from ecclesial unity, illustrated by Acts 4.32 ("erat illis anima una et cor unum"), to the greater unity of the Trinity. Human inter-personal community thereby functions as an image of the Trinity. See *Tractatus in Evangelium Ioannis* 39,5 (CC 36,347-348. ML 35,1684). On this argument, see M. Nédoncelle, "L'inter-subjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?" in *Augustinus Magister* (Paris, 1954) 595-602, p. 595-596; and, in greater depth, J.B. du Roy, "L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin" in *Recherches Augustiniennes, Hommage au R.P. Fulbert Cayré*, Volume II, (Paris, 1962) 415-445, p. 422-425. Conversely, in *De Trinitate* 6,5,7 (CC 50,235. ML 42,928) Augustine moves from Trinitarian unity to the loving human community which shares in the Trinitarian life by grace, the unifying gift of the Holy Spirit: "sed suo proprio (dono) servantes unitatem spiritus in vinculo pacis (Eph. 4.3). Quod imitari per gratiam, et ad deum et ad nos ipsos iubemur ... quia ipsius (dei) munere inter nos unum; cum illo autem unus spiritus (1 Cor. 6.17), quia agglutinator anima nostra post eum". In *De Trinitate* 9,4,6, however, Augustine points to a weakness of human inter-subjectivity which diminishes its effectiveness as an image of the unity of the Trinity. People who have been friends may cease to be so: "... non tamen sicut amici homines possunt seorsum esse ab invicem, sic amans et amor, aut sciens et scientia ... verumtamen fieri potest ut amicus amicum etiam odisse incipiat, et eo ipso amicus esse desinat, nesciente illo, et adhuc amante": (CC 50,298. ML 42,964). Perhaps for the very reason that friendship may be unstable, Augustine, in *De Trinitate* 6,5,7 (CC 50,235. ML 42,928), while not rejecting "amicitia" as a way of speaking of the gift which unites Father and Son, and which makes human beings one in union with them, nevertheless finds "caritas" more appropriate. In Book 9, however, the search for Trinitarian images moves from the domain of interpersonal relationships to the conscious life of the human subject. *De Trinitate* 9,2,2 (CC 50,294-295. ML 42,961-962) marks the beginning of this shift: "Tria ergo sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid, si non amem nisi me ipsum? Nonne duo erunt: quod amo et amor?". By 9,4,4 (CC 50,296. ML 42,963), with the introduction of the elements of the intellectual soul and knowledge, a new intra-subjective tripartite structure has emerged: "Ipsa igitur mens et amor et notitia eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt".

desires to have his love reciprocated. If, on the contrary, he discovers that his beloved hates him, his passion for the physical beauty of the other will cool. But is it not the same bodily form by which he was once enchanted which now repels him? The lover, however, while impassioned for the beautiful body that he saw, also made heart-felt demands for something that he did not see. "If, in fact, he knew that he was loved in return, how much more ardently would he be inflamed? The beloved sees the lover, the lover sees the beloved, no one sees love; and yet this very love, which is not seen, is loved"¹⁰⁷). The scheme is similar to that of *De Trinitate*, Book 8: the lover, the beloved, and love itself which, while unseen, is nonetheless loved inwardly and from the heart (*intus, de corde*). Augustine does not make clear in *Sermo* 34 whether this inner desire is for a love that is worthy, or whether perhaps it stems from a still lustful heart and distorted interiority. Whatever genre it belong to, however, the threesome *amans, et quod amatur, et amor* remains. For, what we notice in the lower forms of loving can help us to discern what may be found in the higher ones: ... *in inferioribus attendamus, quod in superioribus inveniamus*.

It is of worthy love Augustine is speaking, however, when he asks in *quaestio* 35 whether love itself is also to be loved, and answers that only the love loved for its own sake is rightly said to be loved. "And consequently, whatever can be taken away from an enduring and fruitive love ought not to be loved. Isn't the only love that should be loved the one whose object cannot possibly be missing when it is loved?"¹⁰⁸). What this amounts to is that only *frui*-love for the eternal may really be loved for itself alone. The kind of loving which enthralled Augustine when he first came to Carthage is certainly excluded here, as is the inner, unseen love which the impassioned lover desired to have reciprocated by his comely beloved. At least two texts from the *Confessiones* take up the line of *quaestio* 35: "For love of your love (*amore amoris tui*) I shall retrace my wicked ways ..." ¹⁰⁹). Since Augustine in the previous sentence had

¹⁰⁷) *Sermo* 34,4 (CC 41,425. ML 38,211): "Si vero cognoscat quia vicissim amatur, quomodo vehementius inardescit? Videt illa illum, videt ille illam, amorem nemo videt: et tamen ipse amatur qui non videtur".

¹⁰⁸) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 35,1 (CC 44A, 50-51. ML 40,23-24): "... an amor quoque ipse amandus est? ... Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere ... Et ideo non amandum est, quod manenti et fruendi amoris auferri potest. Cuius ergo rei amor amandus est, nisi eius quae non potest deesse dum amatur?".

¹⁰⁹) *Confessiones* 2,1,1 (Skutella 25. CSEL 33/1,29. ML 32,675): "Amore amoris tui facis istuc, recolens vias meas nequissimas ...".

stated that he intended to do this not for the wicked ways themselves, but so that he might love God, we are justified in understanding “*amore amoris tui*” in the sense of ‘for Augustine’s love of God’s love’. This would also be the meaning of the expression in Book 11 where he writes: “I have said before, and I shall say it again, that I write this book for love of your love”¹¹⁰).

Thus, to sum up briefly, for *quaestio* 35 *frui*-love for the eternal is to be loved, while the *Confessiones* witness to love of God’s love. Again, more than twenty years later, the commentary on psalm 118 urges that “the love by which what ought to be loved is loved should itself also be loved”¹¹¹). The Latin reading Augustine had of Ps. 118 (119).20, which is rendered by a modern version “my soul is overcome with an incessant longing for your rulings”, more than likely prompted him to refer again to “love of love”: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas in omni tempore*. On the basis of this version he can conclude that the good love which should be loved is equivalent to that “concupiscence” by which our spirit wages war against the flesh¹¹²). But it is also equivalent to the love prescribed by the double commandment which the stranger on earth prays may not be hidden from him (cf. Ps. 119.19). Therefore, the love which is loved is that of both God and the neighbour, that which is the sole or principal requirement of the commandment. The “concupiscence” of our spirit against the flesh is seen as our orientation towards fulfilling this double commandment and such praiseworthy “concupiscence” is therefore to be loved¹¹³).

Closer in time to Book 8 of *De Trinitate* is the commentary on 1 John, in the seventh tract of which we read that it is precisely through love that all else is loved properly. How worthy of love then is this love itself¹¹⁴)! Further on in the same tract it becomes quite clear which love Augustine has in mind.

¹¹⁰) *Ibid.*, 11,1,1 (Skutella 263. CSEL 33/1,280. ML 32,809): “Iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc”.

¹¹¹) *En. in ps.* 118, *sermo* 8,4 (CC 40,1688. ML 37,1521): “... quod diligenda sit etiam ipsa dilectio qua diligitur quod diligi oportet ...”.

¹¹²) *Ibid.*: “Et diligimus concupiscentiam nostram qua spiritus concupiscit adversus carnem; et quid est ista concupiscentia, nisi bona dilectio?”.

¹¹³) *En. in ps.* 118, *sermo* 8,3 (CC 40,1686-1687. ML 37,1520): “Quid autem diligendo diligitur, si ipsa dilectio non diligitur? Unde consequenter iste incola in terra, cum dei mandata ne sibi absconderentur orasset, in quibus dilectio praecipitur vel sola vel maxime; et ipsius dilectionis dilectionem se velle habere proclamat, dicens: *Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas in omni tempore*. Laudabilis est ista concupiscentia, non damnabilis”.

¹¹⁴) *In Epistolam Ioannis*, tr. 7,1 (ML 35,2030): “Qua charitate fit ut caetera bene amentur, ipsa quomodo amanda est?”.

No one can say what kind of face love has, or what its form or stature is, or what its hands and feet are like. Yet love has feet, for loving feet bring us to the church. Love has hands, for loving hands reach out to the poor. Love has eyes, for loving eyes see which of our fellow human beings are in need. "Blessed the person who takes care of the destitute and the poor" (Ps. 41.2). Love has ears, for the Lord says: "He who has ears to hear, let him hear" (Lk. 8.8). It is of course not a matter of distinct localised organs, but the person who loves has the perception to see the whole at one time. Dwell in love and you will be dwelt in by it; remain in love and it will remain in you¹¹⁵).

The love that brings us to the church, that perceives the need of the poor and reaches out to them, that is able to listen to God and the neighbour: this is the love which, by our loving and dwelling in it, will remain dwelling in us. Of this love, which is worthy to be loved and which is concretised here largely in terms of love of neighbour, Augustine has already stated that it is God, because it comes from God and because in it we may discern the Holy Spirit who pours out love in our hearts¹¹⁶). Similarly to the procedure he adopts in *De Trinitate* 8,8,12 of appealing to the authority of the Apostle John in relation to 1 Jn. 4.8 ("God is love"), Augustine in *In Epistolam Ioannis* stresses the canonicity and universal reception of this letter¹¹⁷), as if he anticipated that eye-brows would be raised when he claimed that "love is God". We may then conclude provisionally that particularly tract 7 of the commentary on 1 Jn. reveals strong affinities with the passage we have quoted above from *De Trinitate* 8,8,12,¹¹⁸) and especially with lines 10-20, the key sentences

¹¹⁵) *Ibid.*, tr. 7,10 (ML 35,2034): "Qualem faciem habet dilectio? qualem formam habet? qualem staturam habet? quales pedes habet? quales manus habet? nemo potest dicere. Habet tamen pedes, nam ipsi ducunt ad Ecclesiam; habet manus, nam ipsae pauperi porrigunt; habet oculos, nam inde intelligitur ille qui eget: *Beatus inquit qui intelligit super egenum et pauperem* (Ps. 41.2). Habet aures, de quibus dicit Dominus: *Qui habet aures audiendi, audiat* (Lk. 8.8). Non sunt membra distincta per locos, sed intellectu totum simul videt qui habet charitatem. Habita, et inhabitaberis; mane, et manebitur in te".

¹¹⁶) *Ibid.*, tr. 7,6 (ML 35,2031-2032): "Si Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et ille diligit in quo habitat Spiritus Sanctus: ergo dilectio Deus est; sed Deus quia ex Deo ... Quia vero dicit Apostolus: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* (Rom. 5.5); intelligamus in dilectione Spiritum Sanctum esse".

¹¹⁷) *Ibid.*, tr. 7,5 (ML 35,2031).

¹¹⁸) According to A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 1965, p. 53, *In Epistolam Ioannis* dates from the spring of 407 A.D. On the other hand, it is probable that at least a rough first redaction of Book 8 of *De Trinitate* had been completed by the second half of 405, just over a year beforehand. Which - if any - emendations were made to the passage of *De Trinitate* of interest to us before the work was

of which are: "These words (i.e. 1 Jn. 4.7-8) show sufficiently and clearly that this same brotherly love itself ... not only comes "from God" but also is God ... Therefore, when we love our brother from love, we love our brother from God; nor can it be that we do not love in a particular and distinctive way (*praecipue*) the same love with which we love our brother". The love loved is, as in *In Epistolam Ioannis*, the love with which we love our brethren.

2. The "praecipue" of 'whoever loves his brethren loves, in a particular and distinctive way (*praecipue*), love itself'

The major premiss of Dideberg's syllogistic representation of Augustine's argument is: "He who loves his brother necessarily loves love". This reflects well the statement of *In Epistolam Ioannis* 9,10: "*Necesse est qui diligit fratrem, diligas ipsam dilectionem*". But, when we come to Book 8 of *De Trinitate*, it becomes imperative to notice in similar contexts the frequent occurrence of the adverb "*praecipue*" which is not present in the tracts on the first letter of John. We have been able to find the following five explicit and implicit instances:

a. "... Qui proximum diligit consequens est ut ipsum *praecipue* dilectionem diligit"¹¹⁹).

b. "... nec fieri potest ut eandem dilectionem non *praecipue* diligamus qua fratrem diligimus ... dilectionem autem necesse est diligit qui diligit fratrem"¹²⁰).

c. "... *magis* enim novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit"¹²¹).

d. "Homo ergo qui creditur iustus, ex ea forma et veritate diligitur, quam cernit et intellegit apud se ille qui diligit; ipsa vero forma et veritas *non est quomodo aliunde diligatur*"¹²²).

e. "Et nisi hanc formam, quam semper stabilem atque incommutabilem cernimus, *praecipue* diligeremus, non ideo diligeremus illum, quia eius vitam, cum in carne viveret, huic formae coaptatam et congruentem fuisse fide retinemus"¹²³).

The expressions (a) and (b) are virtually the same: in loving others it

eventually published as a whole in mid-419, it is beyond our competence to judge. On the dating and history of composition of *De Trinitate*, see the note of E. Hendrikx in *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne, 15), p. 557-566.

¹¹⁹) *De Trinitate* 8,7,10 (CC 50,285. ML 42,957).

¹²⁰) *Ibid.*, 8,8,12 (CC 50,288. ML 42,958).

¹²¹) *Ibid.*, (CC 50,286. ML 42,957).

¹²²) *Ibid.*, 8,6,9 (CC 50,283. ML 42,956).

¹²³) *Ibid.*, 8,9,13 (CC 50,290. ML 42,959-960).

is fitting or necessary that we love love itself *praecipue*. The formulation (c) varies from this on two counts: *novit* replaces *diligit*, and instead of *praecipue* we read *magis*. For (e) it is not *dilectio* that is said to be loved when the life of a good person such as the Apostle Paul sets us aflame with love, but *hanc formam ... semper stabilem atque incommutabilem*, and this form we are said on the one hand to perceive, and on the other to love, *praecipue*. Note that *praecipue* modifies *diligeremus* not *cernimus*. Similarly to (e) the expression (d) substitutes *forma et veritate* for *dilectio*, and introduces the element of perception and understanding as well as that of love. The word *praecipue* itself is missing here, but there is a strong chance that the same idea is rendered by the phrase, “*ipsa vero forma et veritas non est quomodo aliunde diligitur*”. Note again that it is the loving that is specifically so modified, not the knowing. This form or truth, then, is to be loved from no other source than itself. As we may anticipate, because this source will be identified with God himself¹²⁴), therefore the stable and unchangeable form is to be loved from no other source than God himself. From another point of view, however, *non est quomodo aliunde diligitur* gives evidence of kinship with the expression used in relation to *frui*-love of God with the whole self, *viz. propter seipsum*. *Quaestio* 35, in treating love of love, has already alluded to this context: *Sed si propter alia quae amanda sunt amor amatur, non recte amari dicitur*. Only the love which cannot be taken away from *frui* is to be loved *propter seipsum*¹²⁵). Thus, in (d) above, only the form and truth of goodness, which Augustine sees as realised in the life of a good person, ought to be considered as the anchor of human beings’ deepest hopes and as the ultimate criterion for human appraisal of, or involvement in others’ lives.

Perhaps this is the surest direction in which to seek the meaning of *praecipue* in (a), (b) and (e). We may then translate it as “in a particular

¹²⁴) *Sermo* 34,3 (CC 41,424. ML 38,210): “Certe quia dixit: *Caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis*, ideo est consequens ut quia spiritus sanctus deus est, nec diligere possumus deum, nisi per spiritum sanctum, amemus deum de deo”. God is not only the source of love for unchangeable form and truth, but also of love for neighbour. See *De Trinitate* 8,8,12 (CC 50,288-289. ML 42,958-959): “Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de deo diligimus fratrem ... Ex una igitur eademque caritate deum proximumque diligimus ...”. Cf. *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 (CC 36,175. ML 35,1532): “Dilige ergo proximum, et intueri in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, deum”.

¹²⁵) *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 35,1 (CC 44A,50. ML 40,24): “Et ideo non amandum est, quod manenti et fruendi amori auferri potest”.

and distinctive way", in the sense that *frui*-love is distinctive¹²⁶). This is not, however, to place the form or the truth or the love that is to be loved "in a particular and distinctive way" in a water-tight category of its own, as if, once attained through love of neighbour, it no longer exercised any influence on that love of neighbour. *Praecipue* may rather be understood almost as a synonym of *necessario* in the sentence, "*ubi dilectio proximi ibi necessario dilectio dei*"¹²⁷), where it is Augustine's intention to show that pure love of neighbour can only exist where there is unsullied love of self, and that this latter necessarily entails the distinctive all-important orientation of one's whole being to God. Another possible approach would be to read *praecipue* in (a), (b) and (e) in the light of the expression (c): "... *magis enim novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit*". Perhaps this sentence has influenced those translators who render *praecipue* as "above all else"¹²⁸). While not mistaken in itself, nevertheless its tempting association with (c), which when looked at more closely is not making exactly the same point, is bound to lead to certain serious misunderstandings. For example, one may thus be inclined to reason in this way: the love with which we love the brother is loved more than the brother himself; indeed, this love, which one finds within oneself and which is identified with God, is loved "above all else". The implication is that one retreats from love of neighbour, which is less, to love for God in one's own interiority, which is "more". Thus, the question of how much weight is to be given to love for God and how much to love for neighbour would indeed be important, and would clearly have been decided in favour of the former which is "above all else".

The impression given by these reflections, sparked off by the association of *praecipue* with *magis*, needs to be corrected in the light of

¹²⁶) The first meaning of "praecipue" given in P.G.W. Glare et alii (editors), *Oxford Latin Dictionary*, Fascicle VI, p. 1425, is: "in a manner which is special to the particular case mentioned, peculiarly". An example is quoted from Cicero's *pro Rabirio Perduellionis Reo* 4: "labor in hoc defendendo praecipue meus est, studium vero conservandi hominis commune mihi vobiscum esse debet". To say then that one loves love-God "praecipue" when one loves the brother is similar to saying: "Ex una igitur eademque caritate deum proximique diligimus, sed deum propter deum, nos autem et proximum propter deum". *De Trinitate* 8,9,12 (CC 50,289. ML 42,959).

¹²⁷) *Tractatus in Evangelium Ioannis* 83,3 (CC 36,536. ML 35,1846).

¹²⁸) See the translation of S. McKenna in *Saint Augustine. The Trinity* (Fathers of the Church, 45), p. 264. Cf. P. Agaësse in *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne, 16), p. 67: "avant tout"; and G. Beschin in *Sant'Agostino. La Trinità* (Nuova Biblioteca Agostiniana, 4), p. 355: "principalmente".

Augustine's texts themselves. Firstly, it is as well from the outset to be quite clear that Augustine does not say that one *loves* love-God more (*magis*) than the brother loved. The verb modified by *magis* in (c) is *novit* not *diligit*. Secondly, a translation of *praecipue*, which does indeed occur with the verb *diligit*, in the sense of *magis* is blatantly at odds with Augustine's concluding assertions in *De Trinitate* 8,8,12. For he claims there that the question how much love we ought to devote to our brother and how much to God should not trouble us. Why not? "For we should love our brother as ourselves; and the more we love God the more we love ourselves. Therefore we love God and the neighbour from one and the same love ..." ¹²⁹). From this we may conclude that Augustine sees love as so much of a unity that the more we love God, the more we love our neighbour as ourselves. Thirdly, in the contexts of both the expressions (d) and (e), in which *dilectio* is replaced by *forma* and *veritas*, we shall find good reason to reject speaking of love for love-God as "more", and as thereby implying that love of neighbour is less.

3. Love of form and truth as illuminating love of love

In *De Trinitate* 8,6,9 Augustine declares that we ought to love human beings "either because they are righteous or in order that they may become righteous" ¹³⁰). In the contexts of (d) and (e) above he is dwelling upon love of the former kind such as might be inspired by acquaintance with the life of the Apostle Paul and with the hardships he endured for the sake of his ministry as they are described in 2 Cor. 6.2-10. The wonderful thing, according to *De Trinitate* 8,6,9, is that, even though a person may himself not yet be righteous, he still knows what righteousness is. He sees this within himself (*apud se ipsum videt*). But, continues Augustine:

how will people be able (to see and to say what a righteous soul is) except by cleaving to that very same form (*forma*) itself which they behold, so that they may be formed by it and become righteous souls? Then they will not only discern and say that that soul is

¹²⁹) *De Trinitate* 8,8,12-8,9,12 (CC 50,289. ML 42,959): "Fratri enim quantum nobis ipsis; nos autem ipsos tanto magis diligimus quanto magis diligimus deum. Ex una igitur eademque caritate deum proximumque diligimus ...". The variant reading, according to which "incomparabiliter plus quam nobis deo" is inserted before "fratri", is preferred by Migne. The variant makes no substantial challenge to the validity of the point we are making here.

¹³⁰) *De Trinitate* 8,6,9 (CC 50,283. ML 42,956): "Qui ergo amat homines, aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint, amare debet".

5 righteous which, through ordering its life and conduct according to the dictates of knowledge and of reason, assigns to everyone what is his due. But, cleaving to that form, they will themselves live righteously and conduct themselves righteously by assigning to everyone what is his due, "so that they may owe nothing to anyone
10 except to love one another" (Rom. 13.8). And how can one cleave to that form but by loving? ... Why then do we love another whom we believe to be righteous and not love the form itself in which we see what a righteous soul is, so that we too may be able to be righteous? Or is it not rather that, unless we also loved that form, we should
15 not love him at all whom we love in conformity with it (*ex ea*), but while we are not righteous, we love that form too little to give us the power to become righteous? The man therefore who is believed to be righteous is loved in conformity with that form and truth (*ex ea forma et veritate*) which he who loves discerns and understands
20 within himself; but this form and truth itself cannot be loved from any source other than itself¹³¹).

What role does love of form and truth play here? J.B. du Roy considers Augustine's position to be this: just as in our quest for learning we are led by others, mutable creatures that they are, to the stability of inner truth, so, in our loving, others can do no more than to refer us to the inner love with which we love¹³²). In the text just quoted, however, the other is a palpably more significant figure than du Roy gives him credit for. The movement encountered here does not merely go by way of the changeable, including other human beings, to immutable inner truth; it is not just that a person, inspired by love for the kind of righteous life he believes the Apostle Paul to have lived, discerns and understands the stable form and truth of righteousness within himself (*apud se ipsum*

¹³¹) *Ibid.* (CC 50,283. ML 42,955-956): "Quod unde esse poterunt, nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur, ut inde formentur et sint iusti animi; non tantum cernentes et dicentes iustum esse animum qui scientia atque ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit, sed etiam ut ipsi iuste vivant iusteque morati sint, sua cuique distribuendo, *ut nemini quidquam debeant, nisi ut invicem diligant*? Et unde inhaeretur illi formae, nisi amando? Cur ergo alium diligimus quem credimus iustum, et non diligimus ipsam formam ubi videmus quid sit iustus animus, ut et nos iusti esse possimus? An vero nisi et istam diligeremus, nullo modo eum diligeremus quem ex ista diligimus, sed dum iusti non sumus, minus eam diligimus quam ut iusti esse valeamus? Homo ergo qui creditur iustus, ex ea forma et veritate diligitur, quam cernit et intellegit apud se ille qui diligit; ipsa vero forma et veritas non est quomodo aliunde diligitur".

¹³²) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 434: "... autrui ne peut que nous renvoyer à l'amour dont nous l'aimons, de même qu'il ne nous enseigne qu'en nous ramenant à l'attestation de la vérité intérieure". Du Roy quotes *Confessiones* 11,8,10 (Skutella 271. CSEL 33/1,287. ML 32,813) in this connection: "Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus ...".

videt). This moment of inner recognition, comparable to the inner vision or knowledge or love of love, is by no means the end of the journey. '*Per creaturam mutabilem ad veritatem stabilem*' is patently insufficient as a summary of our text: more is afoot than the movement from the exterior other to the discernment of form and truth within one's own interiority. Lines 7-10 show this clearly. When, through loving, a person cleaves to the form of righteousness (*inhaerendo eidem ipsi formae*),¹³³ he will be enabled to live righteously and love alone will characterise his relationships with others. According to lines 14-17, we would not be able to love a righteous person such as Paul unless we also loved the form or truth in conformity with which (*ex ea*) we love him and and which we discern and understand within ourselves. Since this form or truth is itself the very source of our love for it, it has also to be considered the source of love for those whom we love in conformity with it (*ex ea forma et veritate*). In this sense Augustine speaks in *De Trinitate* 8,9,13 of loving in a particular and distinctive way (*praecipue*) this stable and unchangeable form, which is at the same time source and norm of love. Only then will we be capable of loving the lives of others because we believe them to have been lived in accordance with the form of righteousness, in short, "because they are righteous (*quia iusti sunt*)"¹³⁴.

Thus, Augustine can claim in Book 9 of *De Trinitate*, "I love a faithful and strong man with a chaste and genuine love"¹³⁵). What happens, however, if it is discovered that a person whose life I believed to have been in accordance with the form of righteousness turns out on closer acquaintance to have acted out of error, or greed, or vainglory? Obviously I cannot still love him because he is righteous, for he is evidently not so.

This love then is withdrawn from that unworthy person, yet it remains in that form in conformity with which (*ex qua*) I had loved him when I believed him to be worthy. Unless perhaps I now love him to this end, that he may become such as I have ascertained that he was not. But in the person himself nothing has changed; yet he can

¹³³) As we have seen, "inhaerere" is a favourite verb of Augustine's for indicating total commitment to God.

¹³⁴) *De Trinitate* 8,9,13 (CC 50,290. ML 42,959-960): "Et nisi hanc formam, quam semper stabilem atque incommutabilem cernimus, praecipue diligereamus, non ideo diligereamus illum, quia eius vitam, cum in carne viveret, huic formae coaptatam et congruentem fuisse, fide retinemus".

¹³⁵) *De Trinitate* 9,6,11 (CC 50,302. ML 42,966): "Amo itaque fidelem ac fortem virum amore casto atque germano".

be changed and can become what I had once believed him to be. However, the appraisal I had made of him in my mind has changed; this is now different from what it once had been. But, by the command of unchangeable and transcendent righteousness, the
 10 same love has been turned from its intention to enjoy and re-directed with the intention of taking care of others. It is indeed the form itself of unshaken and abiding truth in which I enjoy a person when I believe him to be good and in which I care for him that he may become good. This form bathes both the glance of my mind
 15 and that cloud of mere appearances which I discern from above, with the same light of incorruptible and most pure reason. It is in the light of this form that I think of the same person whom I had seen¹³⁶).

The love of the form of unshaken and abiding truth, which remains even when love is withdrawn on account of manifest unworthiness, emerges here in its special role, stressing again why it should be referred to as *praecipue*. When we enjoy (*frui*) the faithful and righteous lives of others, we do so genuinely and chastely if we enjoy them in and from unchangeable and transcendent righteousness (lines 11-14). If, however, this essential fruible dimension is missing from the lives of others, that is, if they are not righteous, then our unfailing attachment to the form of righteousness brings it about that our intention in loving others is re-directed from *frui* to taking care of them (*consulere*) "so that they might become righteous" (lines 8-11). The form that sheds the light of incorruptible reason on the glance of my mind and that dispels the cloud of mere appearances offers me a significantly new perspective on my own life and on that of others (lines 14-18). This light can enable me to prompt others beyond themselves as it has prompted me beyond myself by orientating me towards the form of stable truth. Indeed, the form, i.e. unchangeable and transcendent righteousness, *commands* that I take care of others (lines 8-11) by keeping the transcendent perspective on their lives open, that I now love them to this end, that they may become

¹³⁶) *Ibid.* (CC 50,302-303. ML 42,966-967): "... atque ab indigno homine ablatus, in ea forma permanet, ex qua eum talem credens amaveram. Nisi forte ad hoc amo iam, ut talis sit, cum talem non esse comperero. At in illo homine nihil mutatum est, mutari tamen potest, ut fiat quod eum iam esse credideram. In mente autem mea mutata est utique ipsa existimatio, quae de illo aliter se habebat, et aliter habet; idemque amor ab intentione perfruendi ad intentionem consulendi, incommutabili desuper iustitia iubente deflexus est. Ipsa vero forma inconcussae ac stabilis veritatis, et in qua fruerer homine bonum eum credens, et in qua consulo ut bonus sit, eadem luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et meae mentis aspectum, et illam phantasiae nubem quam desuper cerno, cum eumdem hominem quem videram cogito, imperturbabili aeternitate perfundit".

righteous as I have ascertained that they were not (lines 3-6). Our attachment to transcendent form ensures that a change for the better in the lives of those we love always remains a possibility, that for them too the cloud of mere appearances may be dissolved.

The parallel in *De Trinitate* between "love of love" and love of form or truth is indeed striking. The form that is loved directs us with a command to the service of our neighbour; similarly, the love which is loved is that with which we continue to love our brother¹³⁷), and which can only be loved with love (*caritate*) if it is actually engaged in loving someone or something¹³⁸). Clearly, therefore, it is unfair to Augustine to state that for him "the encounter with the other is for man only the occasion for discovering his own eternal truth"¹³⁹). This is like drawing what is to be the hypotenuse of a right-angle triangle, and then claiming to have drawn a right-angle triangle. For Augustine it can also be the love of form or eternal truth that stirs us to love and to enjoy the lives of those who have lived in harmony with it. Attention to these lives may in turn awaken a more eager love for the immutable form of righteousness which we perceive in God. But this form constitutes the norm according to which human beings ought to live, that is, the norm by which all genuine self-love and love of neighbour are to be measured, the source from which they are to flow, and the goal towards which they are to be orientated¹⁴⁰). The process of loving by no means comes to a close once the illuminated soul gazes inwardly upon eternal truth. As we have seen, the transcendent and unchangeable form of righteousness actually commands its adherents to take care that other human beings are aided,

¹³⁷) Consider the following phrases from *De Trinitate* 8,8,12-8,9,12 (CC 50,287-289. ML 42,958-959):

(a) "Quid ergo diligit caritas nisi quod *caritate* diligimus?"

(b) "Cum ergo *de dilectione* diligimus fratrem, de deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut *eandem dilectionem* non praecipue diligamus *qua fratrem diligimus*".

(c) "Sed si eum quem videt humano visu *spirituali caritate* diligeret, videret deum ...".

(d) "*Ex una igitur eademque caritate* deum proximumque diligimus ...".

¹³⁸) *De Trinitate* 8,8,12 (CC 50,287. ML 42,958): "... sic et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligit non caritate se diligit".

¹³⁹) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 441: "... la rencontre d'autrui n'est pour l'homme que l'occasion de découvrir sa vérité éternelle".

¹⁴⁰) *De Trinitate* 8,9,13 (CC 50,290. ML 42,960): "Ita et ipsorum vitam facit a nobis diligi formae illius dilectio, secundum quam vixisse creduntur, et illorum vita credita in eandem formam flagrantior excitat caritatem; ut quanto flagrantius diligimus deum tanto certius sereniusque videamus, quia in deo conspiciamus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus".

insofar as possible, to the discovery and to the realisation of the truth and norm of their lives. "Cleaving to that form, they will themselves live righteously and conduct themselves righteously by assigning to everyone what is his due, 'so that they may owe nothing to anyone except to love one another'".

This attempt to comprehend the expression "love of love" by comparing it to love of form or of truth or of transcendent righteousness leads us to support the following contentions of P. Agaësse: (a) "Love of love" transposes, in the context of Christian thought, the Platonic and Plotinian theory according to which love of the Absolute Good (comparable to the transcendent and unchangeable form of righteousness in *De Trinitate*) is implied in all human knowing and willing; (b) people cannot truly love, in the spiritual sense of the term, unless they are related to this ideal Good which is at the same time norm and act of perfect love; all true love for others is measured by this absolute Good - which in *De Trinitate* 8,7,10 and 8,8,12 and in *In Epistolam Ioannis* appears as Love itself — towards which we orientate ourselves; (c) this absolute Good-Love, which we love for itself, can be known and grasped only in the very act by which we cling to it; it is loved *praecipue* when other human beings are loved¹⁴¹).

As we proceed now to investigate Augustine's identification of this love, which is loved *praecipue*, with God — that is, on the basis of the inversion of 1 Jn. 4.8 by which he makes of it "love is God" — we will have the opportunity to test the accuracy of two further assertions of Agaësse against the texts themselves: firstly, because God is not only supreme perfection but subsistent Love, he is the first subject and source of the love which we have for our brother; for God communicates to us progressively and at each instant his own act of loving; secondly, people can love God only with a love they receive from him; this gratuitous love received from God is love of the brethren; loving with and like God we love God himself¹⁴²). In our examination of the inversion of 1 Jn. 4.8 it should also become clearer that positions such as the following stop too short, because they tend to isolate and objectify the aspect of interiority and thereby truncate the full dynamic movement of Augustine's thought.

God is Love and, in order to know him, one has to enter into oneself. He is to be found at the very source of all our loves. In this

¹⁴¹) P. Agaësse, *op. cit.*, p. 51.

¹⁴²) *Ibid.*, p. 51-52.

way we link up with the movement of Augustinian "mysticism"; we find ourselves on the "axis" of Augustine's reflexive thought. At least once, Augustine tries to follow this route to the end, with the wish to discover at the terminus of this return towards Love-the Source, the divine Trinity, the God who is Love. This is in *De Trinitate*, Book 8¹⁴³).

B. LOVE IS GOD BECAUSE "GOD IS LOVE" (1 JN. 4.8,16)

The lengthy text quoted from *De Trinitate* 8,8,12 which served as a springboard for our reflections in the previous section provides a striking statement of the thesis that the love loved when we love our neighbour is God himself:

"Beloved, let us love one another, because love comes from God. And everyone who loves is born of God and knows God. He that does not love does not know God, for God is Love" (1 Jn. 4.7-8). This connexion of ideas shows sufficiently and clearly that this same brotherly love itself (for it is brotherly love by which we love one another) is proclaimed by so great an authority as the Apostle John not only to come "from God" but also to be God¹⁴⁴).

Love of form and truth with which love of love merits comparison is not explicitly stated by Augustine to be love for God. The *form* of unshaken and abiding truth, in which we enjoy a good person and take care of others that they may become good, is not expressly identified with God. But we are said to perceive the form of unchangeable righteousness "in God"¹⁴⁵), and this same transcendent righteousness is credited with the divine prerogative of commanding us to love our neighbour so that he may become righteous¹⁴⁶). As far as the *love* loved is concerned,

¹⁴³) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 417: "Dieu est Amour et, pour le connaître, il faut rentrer en soi. On le trouve à la source même de tous nos amours. C'est, par là, le mouvement de la 'mystique' augustinienne que nous rejoignons; nous nous trouvons sur l'axe de la pensée réflexive. Une fois au moins saint Augustin tentera de suivre cette voie jusqu'au bout, jusqu'à vouloir découvrir, au terme de ce retour vers l'Amour-Source, la Trinité divine, le Dieu qui est l'Amour. C'est le VIII^e livre du *De Trinitate*". Cf. p. 427, n. 94: "... par le 'retour sur soi', il (le sujet) isole l'amour de la rencontre qui le fait vivre: il en fait un sentiment".

¹⁴⁴) *De Trinitate* 8,8,12 (CC 50,288. ML 42,958): "... *Dilectissimi, diligamus invicem quia dilectio ex deo est, et omnis qui diligit ex deo natus est et cognovit deum. Qui non diligit non cognovit deum quia deus dilectio est. Ista contextio satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum ex deo sed etiam deum esse tanta auctoritate praedicari*".

¹⁴⁵) *Ibid.* 8,9,13 (CC 50,290. ML 42,960): "... quia in deo conspiciamus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus".

¹⁴⁶) *Ibid.* 9,6,11 (CC 50,303. ML 42,967): "... idemque amor ab intentione perfruenti ad intentionem consulendi, incommutabili desuper iustitia iubente deflexus est".

however, Augustine from the very beginning leaves us in no doubt that he is speaking of the God-Love. The love loved is therefore not to be confined to the realm of abstract or ideal form, for, in Augustine's mind, it is already infused with the living God who comes to light wherever human beings truly love one another. *De Trinitate* 8,8,12 opens with Augustine making this identification:

Let no one say: I do not know what to love. Let him love his brother and let him love the same love. For he knows the love with which he loves more than the brother whom he loves. And so, God can now become better known to him than the brother; clearly
5 better known because more present, better known because more inward (*interior*), better known because more trustworthy (*certior*). Embrace love-God and embrace God with love. It is love itself which unites all the good angels and all the servants of God in the bond of holiness and which joins us and them to one another and
10 makes us subject to itself. Therefore, the more we are healed of the swelling of pride, the more we are full of love. And of what but God is he full who is full of love?

But a person may say: "I see love, and, insofar as I am able, I gaze upon it with my mind, and I believe Scripture when it says: 'For
15 God is love, and he who remains in love remains in God'. But when I see love I do not see the Trinity in it". But you do indeed see the Trinity if you see love¹⁴⁷).

It goes beyond our brief to pronounce on the success or failure of the ensuing attempt to show the objector that he can grasp the Trinity intellectually if he directs his attention to the dynamic of love¹⁴⁸). Yet, insofar as the reflections to which this undertaking gives rise have a bearing on the relation between love for God and neighbour, it is of

¹⁴⁷) *Ibid.* 8,8,12 (CC 50,286-287. ML 42, 957-958): "Nemo dicat: 'Non novi quod diligam'. Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem; magis enim novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notioem deum habere quam fratrem, plane notioem quia praesentioem, notioem quia interioem, notioem quia certioem. Amplectere dilectionem-deum et dilectione amplectere deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis et subiungit sibi. Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae tanto sumus dilectione pleniores. Et quo nisi deo plenus est qui plenus est dilectione? 'At enim caritatem video, et quantum possum eam mente conspicio, et credo scripturae dicenti: *Quoniam deus caritas est, et qui manet in caritate in deo manet*. Sed cum eam video non in ea video trinitatem'. Immo vero vides trinitatem si caritatem vides".

¹⁴⁸) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 417, 440-445, considers it a failure largely because the love which appears in the historic initiative of God in Jesus Christ and in the church is left out of consideration. We shall deal with the implications of du Roy's position to the extent that they impinge upon our theme.

importance to take them into account. Thus, the apparent identification with God (lines 2-4) of the love with which the brother is loved, and the clear identification of brotherly love itself with God further on in *De Trinitate* 8,8,12 (...*eandem ipsam fraternam dilectionem ... deum esse ...*) will have to be probed. What is implicit in the former is made explicit by means of the inversion of 1 Jn. 4.8,16 in the latter. In order to understand more deeply the significance of the inversion, "love is God", we propose to look briefly at two of the other contexts in which it occurs, namely, in the doctrine of the Holy Spirit as love-God and in the presentation of love as the gift of God¹⁴⁹). Then, we will be in a position to look again at the inversion in relation to our theme. Finally, it will be necessary to address ourselves to challenging certain misunderstandings of the love that is God which characterise it impersonally in terms of introspection, subjective sentiment, faceless illumination, *une fusion sans rencontre*¹⁵⁰).

1. *The Holy Spirit as love of the Father and the Son; love as the gift of God himself*

While still a priest Augustine had the exceptional honour to preach for the African bishops assembled in council at Hippo in October, 393. In this address, known as *De Fide et Symbolo*, in which he quoted 1 Jn. 4.8,16 for the first time, he pointed out that John had not written *dilectio deus est* but *deus dilectio est*¹⁵¹). Augustine was speaking there of the Holy Spirit. In a classic text concerning the Holy Spirit, however, which is found in Book 6 of *De Trinitate*, he reveals that he has been having second thoughts about John's *deus dilectio est*. His aim here is to show that the Holy Spirit is coeternally and consubstantially equal to the Father and the Son, the *generator* and the *genitus*, whose own gift of unity the Spirit is. Having remarked that this same gift unites us to one another and makes us one spirit with God, Augustine continues:

Therefore, the Holy Spirit is something common to the Father and the Son, whatever this may otherwise be, or the consubstantial

¹⁴⁹) For a sense of orientation in this question I am grateful to D. Dideberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean*, p. 142-143, n. 17.

¹⁵⁰) These characteristics have been formulated by J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 437, n. 9: "l'introspection"; "sentiment subjectif"; p. 430: "une illumination englobante, sans visage"; p. 431: "une fusion sans rencontre".

¹⁵¹) *De Fide et Symbolo* 9,19 (CSEL 41,25. ML 40,192): "Etiam hic enim non ait, 'dilectio deus est', sed: *deus dilectio est*, ut ipsa deitas dilectio intellegatur". The inversion can be made in Latin without grammatical incongruity; but this is not so in Greek where "God" in 1 Jn. 4.8 is accompanied by the definite article: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

and eternal communion itself. And if this communion can appropriately be called friendship, then let it be so called, but it is more aptly called love. And this love too is a substance, because God is a substance, and, as it is written: "God is love" (1 Jn. 4.8,16)¹⁵².

The Holy Spirit is the communion of Father and Son which is aptly called love. In order to show that this Holy Spirit-communion-love is consubstantially God, Augustine make use of 1 Jn. 4.8,16 in a tacitly inverted form. For the essence of the argument is: the Holy Spirit is love; but love is substantially God; therefore the Holy Spirit is substantially God. *De Trinitate* 15,17,31-15,18,32, however, quite explicitly employs the inversion of 1 Jn. 4.8,16 in relation to the Holy Spirit:

... "God is love". When therefore God the Holy Spirit who proceeds from God is given to men, he inflames them with love for God and the neighbour, and he is himself love. For men do not love God by their own power, but only with a love they receive from God himself (*ex deo*). For this reason John says a little later: "Let us love, for he (i.e. God) has first loved us" (1 Jn. 4.7 & 10) ... Therefore, the love which is from God and which is God is properly the Holy Spirit, through whom the love of God is poured out in our hearts (cf. Rom. 5.5). Through this love the whole Trinity dwells in us. For this reason the Holy Spirit, being God, is also very rightly called gift of God¹⁵³.

Apropos of this text we would like to make the following three points:

a. In line 3 we are told that the Holy Spirit is himself love, and then in lines 7-8 that the love which is God is properly the Holy Spirit. In the commentary on 1 John, Augustine further elaborates the latter aspect.

¹⁵² *De Trinitate* 6,5,7 (CC 50,235. ML 42,928): "Spiritus ergo sanctus commune aliquid est patris et filii, quidquid illud est, aut ipsa communio consubstantialis et coaeterna; quae si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur caritas; et haec quoque substantia quia deus substantia et deus caritas sicut scriptum est". On the role of the Holy Spirit in Augustine's theology, see J.J. Verhees C.S.Sp., *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*, Wageningen, 1968; especially chapter VI: "De Geest in Augustinus' Triniteitstheologie" (p. 265-332).

¹⁵³ *De Trinitate* 15,17,31-15,18,32 (CC 50A, 506&508. ML 42,1082-1083): "... Deus dilectio est. Deus igitur spiritus sanctus qui procedit ex deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem dei et proximi, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde deum diligat, nisi ex deo. Propter quod paulo post dicit: Non diligamus eum, quia ipse prior dilexit nos ... Dilectio igitur quae ex deo est et deus est, proprie spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris dei caritas, per quam nos tota inhabitet trinitas. Quocirca rectissime spiritus sanctus, cum sit deus, vocatur etiam donum dei".

Why was it first stated that “love is from God” (1 Jn. 4.7) and now that “love is God” (cf. 1 Jn. 4.8)? For God is the Father, the Son and the Holy Spirit. The Son is God from God, and so too is the Holy Spirit. And these three together are one God, not three gods. If the Son and the Holy Spirit are God, and if it is precisely the person in whom the Holy Spirit dwells who loves, then love must be God. And love is God because it is from God. For this reason we find both these assertions juxtaposed in this letter: “love is from God” and “love is God”. Only of the Father does Scripture not say that he is from God. “From God” therefore refers either to the Son or to the Holy Spirit. From the words of the Apostle Paul, “love for God is poured out in our hearts through the Holy Spirit who is given to us” (Rom. 5.5), we may understand that the Holy Spirit is present in love¹⁵⁴).

Augustine reasons here not, as in *De Trinitate* 6,5,7, from an implied inversion of 1 Jn. 4.8 to the divinity of the Holy Spirit, but, conversely, from the Holy Spirit, who is “God from God” and who pours out love for God and the neighbour in our hearts, to the conclusion that, because the Holy Spirit is necessarily present in love, love is itself therefore God. “Love is God because it is from God”. Love is God because we cannot speak of it in the absence of the Spirit of God¹⁵⁵). When we begin to love, God begins to dwell in us; and when we are filled with love, we are filled with the Holy Spirit who is *donum dei*¹⁵⁶).

b. Lines 10-11 of the text quoted above from Book 15 of *De Trinitate* present the Holy Spirit as gift of God. For *Sermo* 156,5,5 dating from 418-419, the love poured into our hearts by the Holy Spirit is to such an extent the gift of God that it is called God himself¹⁵⁷). This is a

¹⁵⁴) *In Epistolam Ioannis*, tr. 7,6 (ML 35,2031-2032): “Quomodo ergo jamdudum: *Dilectio ex Deo est*; et modo: *Dilectio Deus est*. Est enim Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus: Filius, Deus ex Deo; Spiritus Sanctus, Deus ex Deo; et hi tres unus Deus, non tres dii. Si Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et ille diligit in quo habitat Spiritus Sanctus: ergo dilectio Deus est; sed Deus quia ex Deo. Utrumque enim habes in Epistola; et *Dilectio ex Deo est*, et *Dilectio Deus est*. De solo Patre Scriptura non novit dicere quia ex Deo est. Cum autem audis *ex Deo*; aut Filius intelligitur, aut Spiritus Sanctus. Quia vero dicit Apostolus: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*; intelligamus in dilectione Spiritum Sanctum esse”.

¹⁵⁵) *Ibid.*, tr. 6,10 (ML 35,2026): “Non potest esse dilectio sine Spiritu Dei ...”. Similarly, in *En. in ps.* 140,2 (CC 40,2027. ML 37,1816) love from a pure heart as in 1 Tim. 1.5 is said to be Christ who is also “God from God”.

¹⁵⁶) *In Epistolam Ioannis*, tr. 8,12 (ML 35,2043).

¹⁵⁷) *Sermo* 156,5,5 (ML 38,852-853): “Ut autem habeamus dilectionem, et ex ea possimus habere bonam operationem, numquid eam nobis dare non possumus, cum scriptum sit, *Charitas Dei diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom. 5.5). *Charitas usque adeo est donum Dei, ut Deus vocetur, Apostolo Ioanne dicente,*

clarification of the assertion of *In Epistolam Ioannis*, tr. 7,6 that "love is God because it is from God (*ex deo*)". When therefore Augustine in *De Trinitate* 8,8,12 states that "when we love our brother from love, we love our brother from God (*de deo*)", he is presumably referring to something more than form or truth which is, perhaps naturally¹⁵⁸), discerned

Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo (1 Jn. 4.16)". Cf. *Epistola* 186,3,7 (to Paulinus) (Date: 417) (CSEL 57,50. ML 33,818); *Epistola* 188,1,3 (to Juliana) (Date: 417-418) (CSEL 57,121. ML 33,849).

¹⁵⁸) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 442, maintains that Augustine's theological epistemology is ambiguous. He had, according to du Roy, a profound experience of the Spirit, a sense of God as radical personal interiority, but he failed to refer this experience explicitly enough to the historical initiative of God in Christ. "Dès lors, cette expérience spirituelle risque toujours de retomber au niveau d'une expérience naturelle, philosophique ou mystique" (My emphasis). For du Roy, this is particularly the case from the beginning of Book 9 on: "Mais au début de ce livre IX, nous nous mouvons au plan psychologique, et il s'agit seulement de montrer que l'amour est toujours à la fois transitif et réfléchi" (p. 439). But, since he considers those passages in Book 8 in which the form of righteousness and truth appear as later insertions added in view of the argument incorporating knowledge of oneself — the argument which Book 9, on Augustine's taking up the *De Trinitate* project again after an interval, sets out to develop — these passages must also be regarded as subject to the risk of falling back to the natural, psychological plane. In his introduction to the second part of *De Trinitate* in *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne, 16), p. 10 & 12, E. Hendrikx contests the possibility implied by du Roy of splitting Augustine's search for Trinitarian images in human knowledge and love into two distinct levels, such that there would be considerable risk that the natural level would reduce the datum of faith to human analogies and would thus attenuate the disconcerting nature of the mystery for human reason. "Il n'y a pas, chez saint Augustin, une théorie de la conscience pleinement élaborée indépendamment de la réflexion sur le mystère. Que saint Augustin fasse appel à l'expérience intérieure, qu'il raisonne selon les lois d'une dialectique rationnelle, qu'il reprenne et utilise les découvertes de Platon ou de Plotin, c'est incontestable. Mais cet effort de la raison est intégré dans un mouvement de pensée qui est suscité par la foi. Augustin ne se place pas hors du dogme pour projeter sur lui une lumière qui viendrait d'analogies tirées de l'ordre créé. Il part de la plénitude de la Révélation, et si un progrès de la connaissance est possible, ce n'est qu'à l'intérieur de la foi. La recherche est valable non à l'épreuve d'une explication extérieure au dogme, mais à la lumière d'une adhésion qui se fait de plus en plus intérieure et profonde ... Il ne s'agit pas là d'abord d'une analyse psychologique, mais ontologique, et cette ontologie elle-même est fondée sur la Révélation". [On du Roy's insertion claim, see *art. cit.*, p. 433, n. 82: "Je conjecture qu'Augustin aura inséré, après une première rédaction de ce livre VIII, deux passages dont le premier va de 4,6 à 6,9 (P.L. XLII,951-956), le second étant constitué par le chap. 9,13 (*ibid.*, 959-960)". This theory, however, presupposes, between the composition of Books 8 and 9, a lapse of a certain period of time during which Augustine gained the fresh insight necessary to break out of the impasse, which du Roy sees as blocking the Doctor's progress at the end of Book 8,8,12, and to make a fresh start on the basis of self-love and self-knowledge at the beginning of Book 9. The external evidence, however, does not support this supposed break between Books 8 and 9. See E. Hendrikx on the date of composition of *De Trinitate* in *Œuvres de saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne, 15) p. 557-566 (i.e. note 2); especially, p. 562-563. "On peut affirmer avec assez de certitude qu'Augustin, en composant son traité sur la Trinité, avait devant les yeux un plan fondamental esquissé au

and understood within himself by a person who loves righteous lives in conformity with it (*ex ea forma et veritate*)¹⁵⁹). At least by the time *De Trinitate* was published as a whole in mid-419, Augustine would have understood the love with which we love our brother as more than an ideal form of righteousness, the norm and model of love, which is rooted in God and which we perceive inwardly; as more therefore than the Absolute Good implied in all human knowing and willing¹⁶⁰). It is evident from Book 15 that the love which is God because "from God" is the Holy Spirit, such that, when a person is said in Book 8 to love the brother "from love" (*de dilectione*), then the Holy Spirit, who is consubstantial with the Father and the Son and indeed "*donum dei*", is both the living source of this love and is actually present in it¹⁶¹). If love

moins en grandes lignes. En effet, dès le début de son entreprise, il se proposa comme but l'approfondissement de notre connaissance du mystère trinitaire au moyen de son analogie avec la vie de l'esprit de l'homme, ce qui forme précisément l'objet de la 2^e partie de son traité" (p. 562). Moreover, from the point of view of internal criteria, the alleged inserted passages do not so clearly interrupt the flow of Book 8 as to allow of no other solution than that they were added later in view of a development that had not been anticipated when this Book was originally dictated].

¹⁵⁹) See *De Trinitate* 8,6,9 (CC 50, 283. ML 42,956).

¹⁶⁰) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 437, sees the love implied in human love of neighbour ("de dilectione diligimus fratrem": *De Trinitate* 8,8,12) as the terminus ad quem of "l'action objectivante de la réflexion d'Augustin, trop foncièrement introspective". Cf. p. 436: "La charité est toujours nécessairement réfléchie en même temps qu'extravertie". This, however, too easily evokes the suspicion of navel-gazing: an objectified reality, Absolute Good-Love, reflectively perceived in one's own inwardness. The impression is thereby given that Absolute Good-Love-God is present, even if inwardly and reflexively, as an object that can be grasped not dissimilarly to other objects. K. Rahner, *art. cit.*, p. 245, provides a corrective to this approach which is closer to Augustine's thought than the God-objectivism ascribed to him by du Roy: "God is primarily and originally given in (or as) the transcendental, unclassified horizon of the knowing and acting intentionality of man and not as an 'object' represented by an idea with this in within horizon". Cf. p. 238: All interhuman love "is orientated towards God, not indeed by an explicitly categorised motive but ... by its inescapably given transcendental horizon, which is given gratuitously by God's always prevenient saving grace".

¹⁶¹) It would be a mistake to understand the love which is the Holy Spirit as being largely a figure in Augustine's intra-Trinitarian speculations, without having any direct or important role to play in the actual history of our salvation. On God who makes himself salvifically present in the Spirit, see J.J. Verhees, *God in beweging*, p. 343-344: "Voor het overige wordt de heilspresentie van de Geest in de Kerk weliswaar voorgesteld als geconditioneerd door Christus' actuele heilsbemiddeling — *sub tanto capite uno eius Spiritu fidelia membra vegetantur* —, maar op de aard en het karakter van die heilsbemiddeling wordt niet nader ingegaan. Hetzelfde geldt met betrekking tot de samenhang die een enkele maal wordt aangegeven tussen de heilsactiviteit van de Geest enerzijds en de historische, verleden heilsdaden van Jezus anderzijds. Degenen die de triniteitstheologie van de bisschop ooit essentialistisch hebben genoemd, hebben in zoverre gelijk dat de heilshistorie

is so great a gift of God as to be God himself, then, in relation to “loving the brother from love”, P. Agaësse’s conclusions may be seen to be justified: people can love God and the neighbour only with a love they receive from God; and God, the first subject of love (cf. 1 Jn. 4.10), communicates to us progressively his own act of loving, i.e. the Holy Spirit. In that, in *De Trinitate* 8,8,12, the love loved is the source (*de dilectione*) of continuing love of neighbour and constantly calling it forth¹⁶²), this love which is God the Holy Spirit enters into the very heart of love of neighbour itself. The *donum dei* is so much the fabric of love for neighbour that Augustine sees no contradiction in calling brotherly love itself God¹⁶³).

c. In *De Trinitate* 6,5,7 we read that “by God’s gift (i.e. the Holy Spirit) we are one amongst ourselves and one spirit with Him (cf. 1 Cor. 6.17), because our soul clings fast to Him”¹⁶⁴). This same gift is surely at work when Augustine speaks of love-God as uniting us to one another and to God. “Embrace love-God and embrace God with love. It is love itself which unites all the good angels and all the servants of God in the bond of holiness and which joins us and them to one another and makes us subject to itself”¹⁶⁵). But through this gift of love (cf. Rom. 5.5), God from God, which is properly the Holy Spirit, the whole Trinity dwells in

als verleden gebeuren op directe wijze inderdaad nauwelijks fungeert in die theologie. Anders is het gesteld met Gods heilsnabijheid als actueel gebeuren. Vanuit dit actueel gebeuren n.l., zoals het beschreven wordt in de Schrift, ziet Augustinus de God van de bijbel-christelijke traditie als een God die in de Geest mens- en wereldnabij is, heilsgod is. Zelfs waar, in een gerijpt werk als het *Enchiridion*, het historisch feit van de incarnatie ter sprake komt, is het de Géést door wie God in Jezus heilsnabij komt aan allen. De begunadiging van de mens Jezus moest in de Schrift als begunadiging-door-de-Géést worden aangeduid, *quia ipse proprie sic est deus, ut dicatur etiam dei donum*. Zoals de mens Jezus invalspoort werd voor de genade in de tijd, is de Geest dit als *donum donabile*, als Gods bereidheid tot zelfmededeling, van eeuwigheid”.

¹⁶²) In fact, in *De Trinitate* 9,6,11 (CC 50,303, ML 42,967), “righteousness” is said to command love of neighbour: “... idemque amor ab intentione perfruendi ad intentionem consulendi, incommutabili desuper iustitia iubente deflexus est”. It is not incongruous that the “love loved” of 8,8,12 should exercise the same function.

¹⁶³) *De Trinitate* 8,8,12 (CC 50,288. ML 42,958): “Ista contextio satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum ex deo sed etiam deum esse tanta auctoritate praedicari”.

¹⁶⁴) *Ibid.*, 6,5,7 (CC 50,235. ML 42,928): “... beati quia ipsius munere inter nos unum; cum illo autem unus spiritus, quia agglutinator anima nostra post eum”.

¹⁶⁵) *Ibid.*, 8,8,12 (CC 50,286-87. ML 42,957): “Amplectere dilectionem-deum et dilectione amplectere deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis et subiungit sibi”.

us¹⁶⁶). The Holy Spirit, who pours out upon all creatures his immense generosity and abundance so that due order may be preserved, is precisely the sweetness of the Father and the Son¹⁶⁷). This sweetness of the Father and the Son sees to it that we are united to one another and to God. Therefore, being steeped in the sweetness of the Father and the Son, which causes the whole Trinity to dwell in us, ought not to be conceived solely in terms of God in the heart of the individual lover, but also essentially in relation to the community of "all the good angels and all the servants of God in the bond of holiness". Community amongst human beings forms a fundamental dimension of the due order which can be preserved thanks to the abundant and generous outpouring of the Holy Spirit, the sweetness of the Father and the Son, by which the whole Trinity comes to dwell in us. In these existential terms Augustine may well be taken at his word when he makes the bold claim: "But you do indeed see the Trinity if you see love"¹⁶⁸). All love is gift, the Holy Spirit who makes the whole Trinity present: fraternal love is called God because it is to such an extent "from God" as to be God himself.

2. *The inversion of 1 Jn. 4.8,16 in other love of God - love of neighbour contexts*

"God is love" (1 Jn. 4.8). What more could be said, sisters and brothers? If we were to hear only this one word from the mouth of God's Spirit, "God is love", it would be quite sufficient. If throughout this entire epistle and the rest of Scripture nothing at all were said in praise of love, we would not have to search any further¹⁶⁹).

1 Jn. 4.8, therefore, seems to contain the most fundamental scriptural teaching on love: "God is love". In the next sermon on 1 Jn., however, in a similar spirit of enthusiasm for 1 Jn. 4.8, Augustine shifts the perspective: "John could not have recommended love more highly

¹⁶⁶) *Ibid.*, 15,18,32 (CC 50A,508. ML 42,1083): "Dilectio igitur quae ex deo est et deus est, proprie spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris dei caritas, per quam nos tota inhabitat trinitas".

¹⁶⁷) *Ibid.*, 6,10,11 (CC 50,242. ML 42,932): "... et est in trinitate spiritus sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant".

¹⁶⁸) *Ibid.*, 8,8,12 (CC 50,287. ML 42,958): "Immo vero vides trinitatem, si caritatem vides".

¹⁶⁹) *In Epistolam Ioannis*, tr. 7,4 (ML 35,2031): "Quia Deus dilectio est. Quid amplius dici potuit, fratres? Si nihil de laude dilectionis dicetur per omnes istas paginas hujus Epistolae, si nihil omnino per ceteras paginas Scripturarum, et hoc solum unum audiremus de voce Spiritus Dei: Quia Deus dilectio est; nihil amplius quaerere deberemus".

than to have called it God"¹⁷⁰). Twice in summarising the argument of Book 8 of *De Trinitate* the ageing bishop tells us that Scripture calls love God, and that through this love, which is *amans, et quod amatur, et amor*, the Trinity begins to appear to the perceptive¹⁷¹). The love with which the commentary on 1 Jn. and *De Trinitate*, Book 8, are specifically concerned, however is clearly love of neighbour, fraternal love. We may say then that the highest recommendation is given there to fraternal love by the fact it is called God.

The penultimate tract on the first letter of John takes up again the theme of "love of love", familiar from *De Trinitate*:

"How can someone who does not love his brother whom he sees love God whom he does not see?" (1Jn. 4.20). How is this? Does the person who loves his brother love God also? Yes, he who loves his brother necessarily loves God; he cannot do otherwise than to love
 5 love itself. A person cannot love his brother without loving love. He necessarily loves love. But does the fact that someone loves love mean that he therefore loves God? Indeed it does. In loving love a person loves God. You haven't forgotten what was said a little earlier in 1 Jn.: "God is love" (1 Jn. 4.8,16)? If God is love, then
 10 whoever loves love loves God. Therefore, love your brother and be without fear. You cannot say: I love my brother, but not God. Just as it is a lie to say 'I love God' if you do not love your brother, so you are deceiving yourself when you say 'I love my brother' if you think that you do not love God. A person who loves his brother
 15 necessarily loves love itself; and love is God; therefore he who loves his brother necessarily loves God¹⁷²).

"In loving love, a person loves God" (lines 7-8). "Therefore, love

¹⁷⁰) *Ibid.*, tr. 8,14 (ML 35,2044): "Amplius tibi non potuit dilectio commendari, quam ut diceretur Deus".

¹⁷¹) *De Trinitate* 15,3,5 (CC 50A,465. ML 42,1060): "... et per caritatem quae in scripturis sanctis deus dicta est, per quam coepit utcumque etiam trinitas intelligentibus apparere, sicut sunt amans, et quod amatur, et amor". Cf. 15,6,10 (CC 50A,472. ML 42,1064).

¹⁷²) *In Epistolam Ioannis*, tr. 9,10 (ML 35,2052): "*Qui enim non diligit fratrem suum quem videt: Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Quid ergo? Qui diligit fratrem, diligit et Deum? Necesse est ut diligit Deum, necesse est ut diligit ipsam dilectionem. Numquid potest diligere fratrem, et non diligere dilectionem? Necesse est ut diligit dilectionem. Quid ergo, quia diligit dilectionem, ideo diligit Deum? Utique ideo. Diligendo dilectionem: Deum diligit. An oblitus es quod paulo ante dixisti: *Deus dilectio est*? Si Deus dilectio, quisquis diligit dilectionem: Deum diligit. Dilige ergo fratrem, et securus esto. Non potes dicere: Diligo fratrem, sed non diligo Deum. Quomodo mentiris si dicas: 'Diligo Deum', quando non diligis fratrem; sic falleris, quando dicis: 'Diligo fratrem', si putes quia non diligis Deum. Necesse est qui diligis fratrem, diligas ipsam dilectionem; *dilectio autem Deus est*: necesse est ergo ut Deum diligit quisquis diligit fratrem".

your brother and be without fear" (lines 10-11), for "a person cannot love his brother without loving love" (line 5), and "love is God" (line 15). The corollary of this is straightforward: if one fails to love one's brother, God is opposed¹⁷³). I can as little love God without loving my brother as I can love my brother without loving God. If God is opposed when fraternal love is lacking, then he is favoured when it is present, because love itself is truly favoured, and this love is God. As tract 10,4 puts it, love itself makes God present¹⁷⁴). We have already described the love that makes God present and in the absence of which God is opposed: its hands are stretched out in aid to the poor and its eyes full of compassion for those in need¹⁷⁵). This is the love that is promoted, favoured, and loved, when the neighbour is loved. In it the Holy Spirit, from whom it stems and through whom it is poured out, may be discerned; the love loved is his personal gift, the sweetness of the Father and the Son, as it is accepted by human beings in the practice of fraternal love¹⁷⁶). Yet the love loved may also be seen from another perspective to be related to Christ and to the Father. Just as a person cannot love his brother without loving love, nor can he do so without loving Christ, for the brother is a member of Christ. And, because Christ is the Son of God, one cannot love him without also loving the Father. "Love cannot be split up. Begin loving somewhere, and the rest will follow"¹⁷⁷). In tract 9,10 of *In Epistolam Ioannis* it may well be for the reason that Augustine sees love as being so much of one piece, as ideally "one Christ loving himself", that "a person who loves his brother necessarily loves love itself, and (that since) love is God, therefore he who loves his brother necessarily loves God" (lines 14-16). Love forms such a unity that it could not otherwise. Therefore, when we love our brother genuinely, we may be

¹⁷³) *Ibid.*, tr. 7,5 (ML 35,2031): "Audis hic ab Spiritu Dei, *Deus dilectio est*. Iam si audes, fac contra Deum, et noli diligere fratrem suum".

¹⁷⁴) *Ibid.*, tr. 10,4 (ML 35,2057): "... ipse amor praesentem me tibi facit".

¹⁷⁵) *Ibid.*, tr. 7,10 (ML 35,2034).

¹⁷⁶) *Ibid.*, tr. 7,6 (ML 35,2031-2032). Cf. *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 (CC 36,175. ML 35,1532) for which it is in the actual loving that the source of love for neighbour comes to light: "Dilige ergo proximum, et intueri in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, deum. Incipe ergo diligere proximum. *Frangere esurienti panem tuum ...* (Is. 58,7). *Faciens autem ista quid consequeris? Tunc erumpet velut matutina lux tua* (Is. 58,8). *Lux tua deus tuus est ...*".

¹⁷⁷) *In Epistolam Ioannis*, tr. 10,3 (ML 35,2055-2056): "Si autem diligis fratrem, forte fratrem diligis, et Christum non diligis? Quomodo, quando membra Christi diligis? Cum ergo membra Christi diligis: Christum diligis; cum Christum diligis: Filium Dei diligis; cum Filium Dei diligis, et Patrem diligis. Non potest ergo separari dilectio. Elige tibi quid diligas; sequuntur te cetera".

without fear that anything essential will be lacking to love, for that love is God to its core.

There are at least five other instances of the inversion, or implied inversion, of 1 Jn. 4.8,16 in love of God - love of neighbour contexts. These, however, do not contain any reference to love of love; their tendency is rather to stress the indwelling of God in those who love, who are envisioned as the temple of God¹⁷⁸), the seat and the city of God¹⁷⁹). In *En. in ps.* 149,4 it is stated that, if love dwells in a person's conscience, he has only to direct his attention there in order to see God¹⁸⁰). It is to be recalled, however, that this love which a person describes dwelling in his conscience does not live there in gentlemanly ease. For, according to *En. in ps.* 99,5, "in the measure that that love grows in you which moulds you and calls you back to being like God, so will your love also extend to your enemies"¹⁸¹). By growing like God through love of enemies, "you come closer to him and experience him more deeply in the measure that love grows in you — for love is also God ..." ¹⁸²). As *In Epistolam Ioannis* tr. 9,2 points out, however, the expression "love grows in you" is not to be isolated from its explanatory complement, i.e. "you grow in love"¹⁸³. God's progressive indwelling is to be regarded in the light of our dwelling in him. We dwell in love-God, on the one hand, through showing concern for one another¹⁸⁴) and through loving him who already lives in our midst¹⁸⁵, and, on the other hand, through being

¹⁷⁸) *Sermo* 350,1 (ML 39,1533): "... nec dubitari ullo modo potest, quod templum Dei sit homo, in quo habitat charitas. Dicit enim et Ioannes, *Deus charitas est*". The love mentioned in context is that of the neighbour as in Jn. 13.34.

¹⁷⁹) *En. in ps.* 98,4 (CC 39,1381. ML 37,1260-1261): "Habeto ergo caritatem in deum et in proximum, et eris sedes dei ... Homines enim amantes se invicem, et amantes deum suum qui in illis habitat, faciunt civitatem dei. Quia lege quadam civitas continetur; lex ipsa eorum, caritas est; et ipsa caritas, deus est; aperte enim scriptum est: *deus caritas est*. Qui ergo plenus est caritate, plenus est deo; et multi pleni caritate, civitatem faciunt deo".

¹⁸⁰) *En. in ps.* 149,4 (CC 40,2181. ML 37,1952): "Quisquis habet caritatem, utquid illum mittimus longe, ut videat deum? Conscientiam suam adtendat, et ibi videt deum. Si caritas ibi non habitat, non ibi habitat deus; si autem caritas ibi habitat, deus ibi habitat".

¹⁸¹) *En. in ps.* 99,5 (CC 39,1396. ML 37,1952): "In quantum autem in te caritas crescit, efficiens te et revocans te ad similitudinem dei, pertendit usque ad inimicos ...".

¹⁸²) *En. in ps.* 99,6 (CC 39,1396. ML 37,1274): "Et cum accedere coeperis similis, et persentiscere deum, quantum in te caritas crescit, quia et caritas deus est ...".

¹⁸³) *In Epistolam Ioannis*, tr. 9,2 (ML 35,2045): "Nam si caritas Deus est, nec proficit nec deficit Deus: sic dicitur proficere in te caritas, quia tu in ea proficis".

¹⁸⁴) *Ibid.*, tr. 7,10 (ML 35,2034). Having presented the physiognomy of love largely in communitarian terms, Augustine concludes: "Habita et inhabitaberis; mane et manebitur in te".

¹⁸⁵) *En. in ps.* 98,4 (CC 39,1381. ML 37,1261): "Homines enim amantes se invicem, et amantes deum suum qui in illis habitat, faciunt civitatem dei".

embraced and sustained by him¹⁸⁶. He dwells in us not in such a way as to be grasped by us, but in order to sustain us and make us like himself by enlarging the compass of our love to embrace even enemies. To say, therefore, that the conscience of the lover of God and the neighbour is the seat and the temple of God is to speak of a seat and a temple filled with the deepest, surest, and broadest possible love of neighbour, and of a conscience which is not only that of the individual lover, but also that of many lovers who form a community which, because its law is love, may rightly be called the city of God¹⁸⁷). *De Praesentia Dei* of mid-417 is quite unambiguous in seeing God's presence on earth in his upbuilding, unifying, indwelling activity in the midst and on behalf of the community of those who obediently do his will by loving him and the neighbour. "... *God is love*. When indeed you think of his dwelling, think of the unity and communion of the saints ... He dwells on earth, building up his house which is to be dedicated until the end of time"¹⁸⁸).

C. CLARIFICATION OF MISUNDERSTANDINGS CENTERING ON THE CONCEPT OF INTERIORITY

1. J.B. du Roy's principal criticisms of *De Trinitate*, Book 8, in general and in detail

Within the perspective of our topic, the most fundamental objections raised by J.B. du Roy to the Augustine of the texts we have been examining — viz. especially *De Trinitate* 8,8,12, but also *In Epistolam Ioannis*, tr. 5,7 and tr. 9,10, and *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 — can be reduced to the following. Because of the strong influence of his own spiritual experience and because of a basically introspective nature, Augustine sought God in human interiority, at the root of human subjectivity. But taking this "voie régressive"¹⁸⁹), however, in which the

¹⁸⁶) *In Epistolam Ioannis*, tr. 8,14 (ML 35,2044): "Vicissim in se habitant, qui continet et qui continetur. Habitas in deo, sed ut continearis: habitat in te deus, sed ut te contineat, ne cadas".

¹⁸⁷) *En. in ps.* 98,4 (CC 39,1381. ML 37,1261): "Quia lege quadam civitas continetur; lex ipsa eorum, caritas est; et ipsa caritas, deus est; aperte enim scriptum est: deus caritas est. Qui ergo plenus est caritate, plenus est deo; et multi pleni caritate, civitatem faciunt deo".

¹⁸⁸) *Epistola* 187,13,41 (= *De Praesentia Dei*) (CSEL 57,118. ML 33,848): "... *Deus caritas est*. Cum vero habitationem eius cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum ... in terra, ubi aedificans habitat domum suam in fine saeculi dedicandam".

¹⁸⁹) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 435. Du Roy sums up the shortcomings of this "voie régressive", p. 440-443, where he outlines the causes of what he regards as Augustine's failure in *De Trinitate*, Book 8, to give perfect expression to his profound intuition of the

all-important movement is the return to self and to the love-God within, he bypassed the inter-subjectivity of love, distinguished love as a subjective sentiment from love as an inter-personal relationship and concentrated his attention upon the former. He thus gave insufficient attention to the actual economy of salvation in history and to the ecclesial dimension of love, and in fact attributed to the neighbour no greater role than providing an occasion for us to discover our own eternal truth¹⁹⁰), which is tantamount to saying that, in returning to ourselves in search of God, we in fact turn away from the neighbour¹⁹¹).

Trinity in love: "... une intuition profonde qui n'a jamais réussi à s'exprimer parfaitement" (p. 417).

¹⁹⁰) *Ibid.*, p. 441: "... la rencontre d'autrui n'est pour l'homme que l'occasion de découvrir sa vérité éternelle ... Lorsqu'il écrit l'histoire de cette (c'est-à-dire, sa propre) conversion, qui est une conversion à l'éternel, il n'accorde guère à la médiation historique d'autrui, dans l'Église, qu'un rôle occasionnel". Cf. p. 434 & 443.

¹⁹¹) Du Roy makes every effort to be fair to Augustine here. See his first reaction to the question, *art. cit.*, p. 429: "Mais faudra-t-il, pour se retourner vers Dieu, se détourner du prochain? Il ne semble pas: c'est en aimant notre frère que nous connaissons l'amour qui est Dieu ...". Shortly afterwards, however, having noted that love of neighbour is described as an exercise purifying the eye for the vision of God, he begins to doubt: "Le prochain ne serait-il alors qu'une occasion de nous exercer à aimer Dieu? Saint Augustin tend parfois à le comprendre ainsi". In *Epistolam Ioannis*, tr. 5,7 (ML 35,2016) and tr. 9,10 (ML 35,2052-2053), on purification through the exercise of love for neighbour, have raised du Roy's suspicions in this regard. However, in the text on the physiognomy of love found in tr. 7,10 (ML 35,2033-2034) he gathers some momentary reassurance that "il n'est plus question ici de se retourner, mais de s'engager. L'expérience de la charité devient une connaissance vécue de Dieu. Il ne faut donc pas détourner son regard de nos frères, de l'Église" (p. 430). What this implies is that, in tracts 5,7 and 9, 10, it is not a question of committing oneself but of returning to oneself, and that these two movements are mutually exclusive. Even though, in the concluding summary remarks on this section of his article, i.e. "La conversion à l'amour même", du Roy can write that "nous trouvons Dieu dans l'amour même dont nous aimons nos frères" (p. 441), his suspicion that contemplation (as distinguished from experience) of the interior God hinders commitment to the neighbour has not been resolved: "Mais peut-on se retourner pour l'y contempler alors que l'amour est toujours en acte? L'amour nous fait seulement 'éprouver' Dieu, en nous donnant de vivre l'amour que Dieu est" (p. 441).

Indeed, the concluding sentences of the section on the conversion to love itself reveal that du Roy has already described an oscillation between a subjective pole, i.e. love-God (= the Holy Spirit within), and an objective pole, also called God, which he describes as "une connaissance objectivée de l'amour qui, coupée du dialogue ecclésial, n'apparaîtra plus comme une communion de personnes" (p. 430). [A terminological clarification, p. 437, n. 94, implies, as I understand it, that these two poles are basically the same in that they share the same ill of impersonality: "Les impressions que j'emploie peuvent paraître contradictoires. Mais je crois qu'*objectiver* l'amour ou le réduire à un *sentiment subjectif* revient au même, car l'introspection objective l'expérience intérieure." Le sujet ne peut sans doute se connaître, comme tel que dans une rencontre personnelle; par le 'retour sur soi', il isole l'amour de la rencontre qui le fait vivre: il en fait un sentiment"]. This oscillation, which

"Therefore, the encounter with the personal God will be for him (i.e. Augustine) the recognition of an interior presence, at the root of our subjectivity"¹⁹²). If Augustine had presented the Trinitarian dogma less immanently and more in terms of the Christian history of salvation, the expression of his "mystical" experience in terms of the characteristic "interior God" would have been attenuated and he would have been able to articulate his faith with a more explicitly ecclesial dimension¹⁹³). In du Roy's view, the concepts of unity and of love tug Augustine in opposite directions. The concept of unity is both Scriptural and rich in meaning for the Bishop as a result of his ecclesial experience and pastoral responsibilities. But, while unity implies a certain reciprocity, the concept "of love offers no resistance to his penchant for introspection: it is subjectivised, and we are back to the interior God"¹⁹⁴).

Let us now look at some of the details of du Roy's interpretation which are of importance for our theme. Firstly, apropos of Augustine's statement in *De Trinitate* 8,8,12, "you see the Trinity if you see love"¹⁹⁵, he remarks: "Bypassing the intersubjectivity of love in order to envisage it only in the subject, he (i.e. Augustine) calls his interlocutor to enter into himself"¹⁹⁶). Thus, du Roy appears to understand Augustine's position to be: the Trinity will be seen not in our experience of the

appears to have us swinging back and forth between a faceless illumination and an objectified impersonal God — thereby hindering us from real relationships with one another — is said to be accentuated in *De Trinitate*, Book 8, which du Roy is about to examine (p. 431-440). Before undertaking the analysis of that text, however, he points out what will be his prime condition for a Trinitarian theology in the light of Christian charity, and, by maintaining that Augustine fails to fulfil it, in fact discredits the Doctor of the Trinity with recommending a return to the self that is at the same time a turning away from our neighbour: "Ne faudrait-il pas pour nous en assurer et pour empêcher notre conversion de se perdre dans une fusion sans rencontre, qu'intervienne le Christ, manifestation du Père, dont la rencontre seule peut nous convertir au Père sans nous replier sur nous-mêmes et sans nous détourner de nos frères" (p. 431).

¹⁹²) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 441: "La rencontre du Dieu personnel sera donc pour lui la reconnaissance d'une présence intérieure, à la racine de notre subjectivité".

¹⁹³) *Ibid.*, "On peut penser qu'une présentation plus 'économique' du dogme trinitaire eût donné à l'expérience 'mystique' d'Augustin un accent plus expressément ecclésial".

¹⁹⁴) *Ibid.*, p. 442: "... celui de charité n'offre aucune résistance (à) son penchant pour l'introspection: il se subjectivise et nous revenons au Dieu intérieur".

¹⁹⁵) Du Roy may well be right in his astonishment at this assertion in the light of *De Trinitate*, Book 9. "Voilà de quoi nous étonner! Il ne s'agit pas du tout d'une simple image lorsque saint Augustin nous disait au livre VIII: 'Tu vois la Trinité, si tu vois la charité'. Mais il ne s'agit plus maintenant que d'une image trinitaire en l'homme" (*Ibid.*, p. 438).

¹⁹⁶) *Ibid.*, p. 435: "Dépassant l'intersubjectivité de l'amour pour ne l'envisager plus que dans le sujet, il appellera son interlocuteur à rentrer en lui-même".

intersubjectivity of love (“*amans, et quod amatur, et amor*”), but in the vision of *caritas* within and at the root of the individual subject. That such is indeed du Roy’s interpretation — and this is our second point of detail — is confirmed by his explanation of *cum ergo de dilectione diligimus fratrem*¹⁹⁷). Augustine, in search of the Trinitarian God, fails to fulfil our expectation that he will discern an analogy of the Trinity in the three terms of fraternal love: “(nos) *de dilectione diligimus fratrem*”¹⁹⁸). Rather, he follows up the middle term, “*dilectione*”, which will lead him not to the three-personed God, but only to the one God. Thus, with all concentrated on the middle term, “it is from now on a matter of subjective sentiment (*dilectio fratris* or *erga fratrem*), and it is love alone, its object excluded, which is God”¹⁹⁹). We are given the impression of the one love-God enthroned in splendid indifference at the heart of human interiority and functioning merely as an object of contemplation. Augustine, who in the previous sentence of *De Trinitate* 8,8,12 had boldly proclaimed that brotherly love itself, love for one another, is God²⁰⁰), makes an abrupt aboutturn in what follows. Thinking better of the matter and succumbing to his putative penchant for introspection, he seeks safe ground by retreating to the “interior God” within the inwardness of individual human subjects. Thus, every man is an island, joined to others not by dialogue but only by the parallel possibility, common to all, of experiencing a mystical return to oneself and a mystical vision of an objectless, motionless love-God within one’s own depths²⁰¹). We are said to be obliged to love our brother *in order to be able* to love this love²⁰²).

¹⁹⁷) *De Trinitate* 8,8,12,41-42 (CC 50,288. ML 42,958).

¹⁹⁸) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 437. The author comments on this sentence we have quoted: “Au lieu de ‘nous nous aimons’, nous lisons maintenant ‘j’aime mon frère par l’amour’”. This is unwarrantedly to prejudice the issue in favour of understanding love here as the subjective sentiment of an individual. What we in fact read is: “we love our brother from love”, which leaves open the possibility that Augustine is still speaking of love for one another as such.

¹⁹⁹) *Ibid.*, p. 437: “Il s’agit désormais d’un sentiment subjectif (*dilectio fratris* ou *erga fratrem*) et c’est la *dilectio* seulement, à l’exclusion de son objet, qui est Dieu”. If only the middle term is followed up, one could almost equally well say that the subject (i.e. “nos”) is excluded as well as the object, which would leave the one love-God hovering in mid-air.

²⁰⁰) *De Trinitate* 8,8,12,38-41 (CC 50,288. ML 42,958).

²⁰¹) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 435: “Il n’y a pas de dialogue, mais une maïeutique qui fait appel à une expérience parallèle”.

²⁰²) *Ibid.*, p. 436: “...il faut aimer son frère pour pouvoir aimer la charité même ...”. The sentence continues immediately: “... et cette charité nous renvoie au frère, car elle n’est charité qu’en aimant quelque chose”. Surprisingly, du Roy leaves the insight of this latter

A third and final point of detail concerns du Roy's use of the terms "interior" and "exterior". Earlier in his article, the return to oneself is described as becoming like God through the disinterestedness displayed in one's love of enemies²⁰³). But these are not the terms in which du Roy customarily portrays Augustinian interiority. Interiority is mentioned twice specifically in *De Trinitate* 8,8,12:

Let a person love his brother and let him love the same love. For he knows the love with which he loves more than the brother whom he loves. And so, God can now become better known to him than the brother; clearly better known because more present, better known because more inward (*interior*), better known because more certain (*certior*). Embrace love-God and embrace God with love ... A person sees his brother with human sight with which God cannot be seen. But if he loved with spiritual love this brother whom he sees with human sight, he would see God who is love itself with the inner sight (*visu interiore*) by which he can be seen²⁰⁴).

How does du Roy understand this inwardness? He takes a lead from the fact that *interior* is linked in this text to *certior*. Now, God's being *certior* means for him that God appears as "the Truth", the primary interior certitude which is and assures the truth of all knowledge. The Truth, which is attained by a return to one's own interiority, transcends and founds all certitude: "I would more easily doubt of my life than of the existence of the truth"²⁰⁵). "But who is our teacher except unchangeable Truth? And when we are put in mind of truth by a changeable creature, we are led to the Truth which does not change, and there we really learn ..." ²⁰⁶). By way of the creature, therefore, one

phrase entirely to one side when he proceeds to analyse "(nos) de dilectione diligimus fratrem" (p. 437).

²⁰³) *Ibid.*, p. 426-427. See *En. in ps.* 99,5 (CC 39,1396. ML 37,1274-1275). On p. 427, n. 53, of du Roy's article the reference is misprinted "*En. in ps.* 49,5".

²⁰⁴) *De Trinitate* 8,8,12 (CC 50,286 & 288. ML 42, 957-959): "Diligat fratrem et diligat eandem dilectionem; magis enim novit dilectionem qua diligit quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notioem deum habere quam fratrem, plane notioem quia praesentioem, notioem quia interioem, notioem quia certioem. Amplectere dilectionem-deum et dilectione amplectere deum ... Fratrem autem videt humano visu quo videri deus non potest. Sed si eum quem videt humano visu spiritali caritate diligeret, videret deum qui est ipsa caritas visu interiore quo videri potest". We retain for the moment du Roy's translation of "certior" as "plus certain".

²⁰⁵) *Confessiones* 7,10,16 (Skutella 141. CSEL 33/1,158. ML 32,742): "... faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem ...". See J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 434.

²⁰⁶) *Confessiones* 11,8,10 (Skutella 271. CSEL 33/1,287. ML 32,813): "Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus ...".

comes to the Truth through whom all things were created: '*per creaturam ad Veritatem*'. Du Roy suggests that this conversion *ad interiora* in the order of knowledge is exactly paralleled in the order of love. In both cases we are led back "to our own inner selves in order to discover there God-Truth or God-Love"²⁰⁷). Thus, what the other we love principally means to us is an opportunity to discover our own eternal truth²⁰⁸). Just as the other can teach us only by leading us to bear witness to interior truth, so, when we love the other, he can be no more than a pointer for us back to the interior love with which we love²⁰⁹), to the love which grounds and transcends all loving. If in the *voie régressive*, however, God is contemplated in human interiority, what becomes of the face of Christ and of the "exterior" historical events of Christian revelation²¹⁰)? Isn't the real authority of Christ bypassed as well as human inter-subjectivity²¹¹)?

2. The case for Augustinian interiority with a human Christian face

I would like to propose and to show grounds for an alternative interpretation of the meaning of 'love of love-God' in Augustinian interiority. With special attention to the context of *De Trinitate* 8,8,12, the points of detail of du Roy's position that have been presented will be responded to in such a way that love may be seen more personally than as a faceless illumination and more ecclesially than as a subjective sentiment which, by concentrating upon itself, finds God in its own depths.

a. When Augustine states: "you see the Trinity if you see love", is he referring to the love in the individual's heart, as du Roy maintains, or to inter-subjective love? As the text proceeds, we have reason to answer: he

²⁰⁷) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 443: "Elle (c'est-à-dire, l'économie rédemptrice selon Augustin) nous ramène à l'intérieur de nous-mêmes pour y découvrir le Dieu-Vérité ou le Dieu-Amour". To illustrate the point, du Roy refers in n. 112 to *De Trinitate* 8,7,11.

²⁰⁸) *Ibid.*, p. 441.

²⁰⁹) *Ibid.*, p. 434: "... autrui ne peut que nous renvoyer à l'amour dont nous l'aimons, de même qu'il ne nous enseigne qu'en nous ramenant à l'attestation de la vérité intérieure".

²¹⁰) *Ibid.*, p. 434-435: "A fortiori faut-il se demander s'il peut faire entrevoir la Trinité dans l'intériorité du sujet sans la médiation extérieure du Christ et de l'histoire du salut".

²¹¹) *Ibid.*, p. 442. Submission of one's own spiritual experience to Christ is "toujours de l'extérieur, comme une *auctoritas*" for Augustine; in other words, Christ would not have been bone and marrow of his theology. If we compare this quotation with that under the previous note, a certain inconsistency in the evaluation of the term "exteriority" will be evident.

means both, for fraternal love is not only "from God" but also "God"²¹²), and these need not — indeed may not — be seen as separated from one another as subjective sentiment and an objective knowledge of love that is no longer a communion of persons. The fact that Augustine moves from fraternal love as "God" to fraternal love as being "from God" does not necessarily entail that he thereby repudiates the former. And why should it be supposed that, when he speaks of fraternal love being "from God", he is no longer really speaking of interpersonal fraternal love at all but rather of a faceless presence which illuminates the eyes of our soul that are turned within? If we attend carefully to what precedes the statement, "you see the Trinity if you see love", it becomes increasingly difficult to cling fast to the conviction that only the inner love of the subject is envisaged. Certainly, the passage begins with God's being better known than our brother because he is more inward (*interior*). It continues, however: "Embrace love-God and embrace God with love. It is love itself which unites all the good angels and all the servants of God in the bond of holiness and which joins us and them to one another and makes us subject to itself"²¹³). Possible sudden changes of mind put to one side, what Augustine evidently intends here by the love that is God, and the love with which God is embraced, is the communion of saints subject to God. Nothing has to be forced in order to see the harmony between this statement and *De Praesentia Dei*'s interpretation of 1 Jn. 4.8: "... *God is love*. When indeed you think of his dwelling, think of the unity and communion of the saints"²¹⁴). The love, then, with which God is embraced and in which the Trinity is seen, may well be understood as the highest and broadest form of inter-subjectivity open to human beings, the communion of men and angels in the bond of holiness and in obedience to love-God.

b. Does Augustine find that he has been too bold in calling fraternal love "God", even if he does have St. John's authority for it? Does he turn back in mid-stream to the stiller waters of love in the subject? Is this love, which is identified with God, really without an object? A comparison with *In Epistolam Ioannis*, tr. 7,6 proves enlightening here:

²¹²) *De Trinitate* 8,8,12,38-41 (CC 50,288. ML 42,958).

²¹³) *Ibid.*, 8,8,12,6-9 (CC 50,286-287. ML 42,957): "Amplectere dilectionem-deum et dilectione amplectere deum. Ipsa est dilectio quae omnes bonos angelos et omnes dei servos consociat vinculo sanctitatis, nosque et illos coniungit invicem nobis et subiungit sibi".

²¹⁴) *Epistola* 187,13,41 (= *De Praesentia Dei*) (CSEL 57,118. ML 33,848): "... *Deus caritas est*. Cum vero habitationem eius cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum ...".

... if it is precisely the person in whom the Holy Spirit dwells who loves, then love must be God. And love is God because it is from God. For this reason we find both these assertions juxtaposed in this letter: "love is from God" and "love is God" ... From the words of the Apostle Paul, "love for God is poured out in our hearts through the Holy Spirit who is given to us" (Rom. 5.5), we may understand that the Holy Spirit is present in love²¹⁵).

Augustine in this text is not conscious of any opposition between love's being "God" and its being "from God". It is the former because its living and sustaining source is God, the Holy Spirit. But this same Holy Spirit, through whom love comes to us, is the sweetness of the Father and the Son actively pouring out upon all creatures his immense generosity and abundance²¹⁶). He is not a subjective sentiment, love-God alone, without object. He is rather the gift of God which makes us one amongst ourselves and one spirit with himself²¹⁷). When we read, therefore, that the Holy Spirit of Rom. 5.5 is present in love, this should be understood of the love that is actually loving the neighbour and God²¹⁸), that actually unites us to one another and to God. The love that is "from God" is therefore not found exclusively in human "interiority", in du Roy's sense of the word. Even apart from these compelling parallels, however, one is not justified in concluding from *De Trinitate* 8,8,12 that the encounter with the personal God is for Augustine "the recognition of an interior presence at the root of our subjectivity"²¹⁹). The import of the text is that God is at the source not of our subjectivity but of our fraternal love (*de deo diligimus fratrem*), and it is as such that we direct our attention to him and love him especially (*nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus qua fratrem diligimus*). Moreover, the sweetness and the unifying power of love-God, i.e. the Holy Spirit, so abundantly pervades fraternal love that this love is itself called God.

²¹⁵) *In Epistolam Ioannis*, tr. 7,6 (ML 35,2031-2032): "... et ille diligit in quo habitat Spiritus Sanctus: ergo dilectio Deus est; sed Deus quia ex Deo. Utrumque enim habes in Epistola; et *Dilectio ex Deo est*, et *Dilectio Deus est* ... Quia vero dicit Apostolus: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*; intelligamus in dilectione Spiritum Sanctum esse".

²¹⁶) *De Trinitate* 6,10,11 (CC 50,242. ML 42,932).

²¹⁷) *De Trinitate* 6,5,7 (CC 50,235. ML 42,928): "Nos autem ex ipso, et per ipsum, et in ipso (Rom. 11.36) beati quia ipsius munere inter nos unum; cum illo autem unus spiritus (1 Cor. 6.17), quia agglutinator anima nostra post eum".

²¹⁸) *Ibid.*, 15,17,31 (CC 50A,506. ML 42,1082): "... Deus dilectio est. Deus igitur spiritus sanctus qui procedit ex deo, cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem dei et proximi, et ipse dilectio est".

²¹⁹) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 441.

To imply that there is a substantial distinction between fraternal love and love "from God", such that the latter, locked within the individual, is isolated from the encounter which enlivens it, is to do violence to the text²²⁰). There is a very strong argument against it in *De Trinitate* 8,8,12 itself. Following his assertion that "you see the Trinity if you see love", and prior to the so-called daring statement that fraternal love is God and to the alleged immediate turn-about, Augustine discourses for ten lines on the nature of love. He concludes: "love indeed loves itself, but, unless it loves itself loving something, it does not love itself with love. What therefore does love love, except what we love with love?"²²¹). In the face of this it will be difficult to maintain that the inner love which is God has no object. Love-God must be loved in the act of loving something or someone if it is to be said to be loved with love. Love that loves nothing is not love at all. Love loves what is actually loved with love. The latter is obviously the brother²²²). Therefore, on the basis of this passage we have grounds for supposing that the love that is the "interior" God — which is loved "in a particular and distinctive way" and from which the brother is loved — is properly loved in its act of love for the brother. Du Roy does deal with this passage, and he is, inescapably, aware that "this love sends us back to the brother"²²³), but he curiously fails to see its applicability to the "interior" love-God. When we love this love-God, he too sends us back to the brother, for it is necessary that he be loving something or someone if he is to be loved with love.

c. Is Augustinian interiority such that the neighbour, being a changeable uncertain creature, has ultimately to be turned away from when we direct ourselves to the stable and unchangeable God at our inner centre? Is

²²⁰) Nor does *Tractatus in Evangelium Ioannis* 17,8 (CC 36,175. ML 35,1532) give any warranty for what in fact amounts to radical separation. The God who can be seen by attending to the source of love for neighbour within oneself comes to light not when we turn our attention at a certain moment from the neighbour to God within, but in concrete love for neighbour itself.

²²¹) *De Trinitate* 8,8,12,24-26 (CC 50,287. ML 42,958): "... et caritas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligit non caritate se diligit. Quid ergo diligit caritas nisi quod caritate diligimus?"

²²²) *De Trinitate* 8,8,12,42-43&56 (CC 50,288. ML 42,958): "... eandem dilectionem ... qua fratrem diligimus"; "Sed si eum quem videt humano visu spiritali caritate diligeret ...".

²²³) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 436: "... il faut aimer son frère pour pouvoir aimer la charité même et cette charité nous renvoie au frère ...".

there a 'by means of the *exterior* neighbour to the *interior* God' scheme at work here? When speaking earlier of the comparison between love of love and love of form or truth, we were able to show that *De Trinitate* 8,6,9 cannot be satisfactorily inserted into a '*per creaturam mutabilem* (in this case, the human neighbour) *ad veritatem stabilem*' framework, if this is taken to mean that once the truth is attained there is no point to further interest in the neighbour. The contrary is in fact the case: "But, cleaving to that form, they will themselves live righteously and conduct themselves righteously by assigning to everyone what is his due 'so that they may owe nothing to anyone except to love one another' (Rom. 13.8)"²²⁴). Attention to the truth which is interiorly present²²⁵) is not without its salutary effect for the neighbour. Equally, as far as *De Trinitate* 8,8,12 is concerned, love of love, or vision of the interior God, is not a private viewing of God so deep in one's own inwardness as to exclude the neighbour. We have already shown why this cannot be: firstly, the love loved is described as the communion of saints and the God seen is said to be discerned also in fraternal love; and, secondly, the love loved is that with which we actually love our brother, and the love-God seen cannot be genuinely loved unless he is loving something or someone (*aliquid diligentem*) and thereby sending us back to the neighbour.

From another point of view, however, it is questionable how much weight ought to be attached to the parallelism between interior Truth and interior Love as du Roy draws it. The '*per ... ad ...*' scheme associated with the former breaks down even when confronted with love for interior truth in *De Trinitate* 8,6,9. Furthermore, does the translation "more certain" go far enough in rendering the *certior* of *De Trinitate* 8,8,12,6? Du Roy draws a comparison with *Confessiones* 7,10,16: "I would more easily doubt of my life than of the existence of the truth"²²⁶). To paraphrase: I am more certain of the Truth through which all things are made than I am of my own life. For *De Trinitate* 8,8,12,6, however, I do not know God more than the brother because, in

²²⁴) *De Trinitate* 8,6,9 (CC 50,283. ML 42,955): "... inhaerendo eidem ipsi formae ... ut ipsi iuste vivant iusteque morati sint, sua cuique distribuendo, ut nemini quidquam debeant, nisi ut invicem diligant?"

²²⁵) These terms, reminiscent of *De Trinitate* 8,8,12,3-6, do appear in 8,6,9 (CC 50,283. ML 42,955): "An illud quod videt, veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri?"

²²⁶) *Confessiones* 7,10,16 (Skutella 141. CSEL 33/1,158. ML 32,742): "... faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem ...".

the first instance, I am "more certain" of him, but because God himself is *certiorem*. 'Certus' used of persons can have the meaning 'sure, to be depended upon, true, faithful'²²⁷). This may well be its significance here: I know God more than my brother because he is more dependable, more true, more faithful²²⁸). Because God is 'certior' in this sense — because in him is the *unchangeable* form of goodness which benefits all mankind — we can also be certain of him, of his unchanging fidelity. And the more we love him in response to this absolute fidelity, the more surely (*certius*) and serenely we see him²²⁹). Note again, however, that our text does not say that, because God is more faithful, I love him "more" than my brother. The God whom I *know* more than my brother is more present, more inward, *certiorem*. If we are right in seeing the final term as an acknowledgement that God's fidelity is greater than that of human beings, and that therefore we can be more sure of him and serenely trusting in his regard, then the God who appears at the core of human interiority so long as the neighbour is loved, has a distinctly more personal mien than a faceless illumination giving us our absolute certitude.

Be this as it may, in order to interpret the "interiority" of *De Trinitate* 8,8,12 correctly, we need to look carefully at the passage immediately preceding it, which deserves to be quoted in full.

Consequently, those who seek God through the intermediary of those powers which rule over the world, or parts of the world, are removed and cast far away from him. They find themselves far away from him not in spatial terms but because of affections that are
 5 contradictory to him. For they presume to go by outward paths, and thereby forsake their own inwardness in the intimacy of which God dwells (*interiora sua deserunt, quibus interior est Deus*). Therefore, even when they hear of some holy heavenly power or

²²⁷) C.T. Lewis and C. Short, *A Latin Dictionary*, p. 320-321. Cf. P.G.W. Glare et alii (editors), *Oxford Latin Dictionary*, Fascicle II, Oxford, 1969, p. 305. "Certus" can be used of persons in various capacities with the meaning "absolutely dependable, certain, true". For example, see Cicero's *Pro Tullio* 5: "me ... M. Tullio fidelem certumque amicum esse".

²²⁸) In other words, God's love can be depended on completely. The love of another human being cannot be, not even that of a friend. See *De Trinitate* 9,4,6 (CC 50,298. ML 42,964): "... verumtamen fieri potest ut amicus etiam odisse incipiat, et eo ipso amicus esse desinat, nesciente illo, et adhuc amante".

²²⁹) *De Trinitate* 8,9,13 (CC 50,290. ML 42,960): "... ut quanto flagrantius diligimus deum tanto certius sereniusque videamus, quia in deo conspicimus incommutabilem formam iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus".

10 imagine how it might be, they prefer to seize upon its powerful
deeds, at which human weakness marvels, rather than to imitate its
obedient love by which one enters into God's rest. For, in their
pride, they choose to be able to do what an angel does rather than to
be faithfully what an angel is. No holy person rejoices in his own
power, but in the power of Him from whom he has the capacity to
15 do whatever can fittingly be done. And he knows that there is more
power in being united to the Omnipotent by a conscientiously good
will than in being able by his own power and will to accomplish such
marvellous deeds as to make those who are incapable of them
tremble. The Lord Jesus Christ himself performed such deeds so
20 that he might teach those who marvelled at them still greater things.
He wanted to turn those who were attentive to and uncertain about
these unusual temporal wonders to eternal and inward realities (*ad
aeterna atque interiora converteret*). Therefore he said: "Come to
me all you who suffer and are burdened, and I will refresh you; take
25 my yoke upon you". And he does not say 'learn from me because I
raise those who have been dead for four days'; he says rather:
"Learn from me for I am meek and humble of heart". For humility,
which is most solid, is more powerful and safer than highly inflated
haughtiness. And he goes on to say: "And you will find rest for your
30 souls" (Matt. 11.28-29). For "love is not puffed up" (1 Cor. 13.4);
and "God is love" (1 Jn. 4.8); and "those who are faithful in love",
called back from the din which is without to silent joys, "will rest in
him" (Wis. 3.9). See, "God is love". Why then do we move with all
haste towards the heights of the heavens and the depths of the earth
35 in search of Him who is with us (*apud nos*), if we wish to be with
Him?²³⁰).

²³⁰ *De Trinitate* 8,7,11 (CC 50,285-286. ML 42,957): "Quapropter qui quaerunt deum per istas potestates quae mundo praesunt vel partibus mundi auferuntur ab eo longeque iactantur non intervallis locorum sed diversitate affectuum; exterius enim conantur ire et interiora sua deserunt quibus interior est deus. Itaque etiamsi aliquam sanctam caelitem potestatem vel audierint vel utcumque cogitaverint, facta magis eius appetunt quae humana miratur infirmitas; non imitantur pietatem qua divina requies comparatur. Malunt enim superbe hoc posse quod angelus quam devote hoc esse quod angelus. Non enim sanctus quisquam potestate sua gaudet sed eius a quo habet posse quidquid congruenter potest, et novit potentius esse coniungi omnipotenti pia voluntate quam propria voluntate posse quod contremescant qui talia non possunt. Itaque ipse dominus Iesus Christus talia faciens ut mirantes doceret ampliora et temporalibus insolitis intentos atque suspensos ad aeterna atque interiora converteret: *Venite, inquit, ad me qui laboratis et onerati estis, et ego vos reficiam; tollite iugum meum super vos*. Et non dixit: 'Discite a me quia triduanos mortuos suscito', sed ait: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde*. Potentior est enim et tutior solidissima humilitas quam ventosissima celsitudo. Et ideo sequitur dicens: *Et invenietis requiem animabus vestris*. *Dilectio enim non inflatur, et deus dilectio est, et fideles in dilectione adquiescunt illi revocati ab strepitu qui foris est ad gaudia silentia*. Ecce, *deus dilectio est*. Ut quid imus et currimus in sublimia caelorum et ima terrarum quaerentes eum qui est apud nos si nos esse velimus apud eum?"

The opposition between interiority and exteriority in this text is that between humility and pride, between *solidissima humilitas* and *ventosissima celsitudo* (lines 27-29). For this reason exteriority is rejected and interiority highly prized. The meaning of the latter becomes clear if it is set over against the attributes of pride. Following the path of pride, by which inwardness (*interiora*) is forsaken, casts us far from God because pride's affections are so opposed to Him (lines 1-7). Pride's object is to be able to achieve the stunning deeds of power it imagines angels to perform, and in this way it designs to have ordinary mortals marvel at it (lines 8-10). It rejoices in its own power (lines 13-14) and in the strength of its own will to carry out deeds that will cause others to tremble (lines 17-19). This pride, says Augustine rather charmingly, is a high-flown windbag (*ventosissima celsitudo*)!

There we have Augustine's understanding of exteriority. It is pride, characterised by the traits we have outlined, which is opposed to Augustinian interiority. The principal feature of Augustine's inward path is not therefore a *retour sur soi* as such, but humility. Humility prefers to go the inward way of *pietas*, of obedient love for God; it desires to imitate the angels' fidelity to God rather than to acquire their wonderful powers (lines 11-13). To be humble, to live inwardly, is to come to Christ and to follow him. Christ did not rejoice in the power which enabled him to perform unusual and baffling wonders. As the holiest of persons he knew his power to stem from his "being united to the Omnipotent by a conscientiously good will" (lines 15-17). This power he used not to dazzle onlookers but in order to do whatever can fittingly be done (lines 13-15). For Christ, the humble one, this meant pointing people beyond his astounding temporal works of power, to which they may have been inclined to remain attached, *ad aeterna atque interiora* (lines 21-23). It meant encouraging people to wish to be really with him (lines 35-36) by faithful obedient love for the Omnipotent God, and it also meant making people followers of his humble inward way in accordance with which the power the faithful have from God is used not only for temporal things which can fittingly be done, but also in order to direct others to the eternal wonder of human being and to the enjoyment of "silent joys" in God's rest.

Since interiority has principally to do with humility, Augustine's statement at the beginning of *De Trinitate* 8,8,12 that God is better known than the brother because "more inward" (*interiorem*) is surely open to the interpretation that God is better known to those who follow

the inward path of Christian humility. Note, however, that the text does not state that the brother is not *interior* at all; it says only that God is “more inward”²³¹). Immediately following that statement the text calls us to embrace the love-God, and this love, as we know, is presented as that which, while making us subject to itself, creates a bond of holiness between angels and men. The inward love-God that is embraced is the same love that unites us to the good angels, to one another, and, in obedient submission, to God himself. “Therefore”, Augustine continues, “the more we are healed of the swelling of pride, the more we are full of love. And of what but God is he full who is full of love?”²³²). Thus, the more we find our power in humble attachment to God and the more we use it, not to make others marvel at us and tremble, but in order to do what can be done for them in time and to teach them still greater things, the more are we full of that interior love which is God. True interiority is not set over against our neighbour, but against the way of pride²³³). It may well be that the *praecipue* in *De Trinitate* 8,7,10 and 8,8,12²³⁴) — passages antiphonating our interiority-humility text — can indeed be translated “above all else”. But then we have to be very careful to

²³¹) In *Confessiones* 3,6,11 (Skutella 45. CSEL 33/1,53. ML 32,688) the same point is made of God in relation to the self: “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”. To say that God is more inward than my most intimate self is to imply no offence to the self. Similarly, to say that God is more inward than the intimate self of others, or more inward than the intimate love which joins us even to our closest friends, is not to downgrade the inwardness of others or to bypass the intimacy between us, but to acknowledge that human inwardness and intimacy are grounded in a being that is ‘interior intimo nostro et superior summo nostro’.

²³²) *De Trinitate* 8,8,12,9-11 (CC 50,287. ML 42, 957-958): “Quanto igitur saniores sumus a tumore superbiae tanto sumus dilectione pleniores. Et quo nisi deo plenus est qui plenus est dilectione?”.

²³³) In this scheme of things, the neighbour can only improperly be said to belong to the order of exteriority, and that only insofar as we might look to him proudly for vain praise. Then, of course, it is a question of our exteriority rather than of his. A comparison between *De Trinitate* 8,7,10 and 8,7,11 is instructive in this regard. The latter contrasts the ways of interiority and exteriority, which is surely an elaboration of the former’s contrast between “dilectio” and “cupiditas”. Note the neighbour-centeredness of the description of true love, the way of interiority: “Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus (Tit. 2.12); et ideo contemnamus omnia mortalia prae amore hominum, quo eos volumus iuste vivere. Ita enim et mori pro fratribus utiliter parati esse poterimus, quod nos exemplo suo dominus Iesus Christus docuit”: *De Trinitate* 8,7,10 (CC 50,284. ML 42,956).

²³⁴) *De Trinitate* 8,7,10,31-34 (CC 50,285. ML 42,957): “... et qui proximum diligit consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione in deo manet. Consequens ergo est ut praecipue deum diligit”. *Ibid.*, 8,8,12,42-43 (CC 50,288. ML 42,958): “... nec fieri potest ut eandem dilectionem non praecipue diligamus qua fratrem diligimus”.

emphasise that it is the humble love *with which we love our brother and which unites us to one another* that is to be loved “above all else”, and not any prideful “exterior” love goading us to grasp and to enjoy our own power. Such haughty exteriority confuses and frightens the neighbour. However, when, above all this, love-God is loved in the intimacy of humble human interiority, the neighbour may expect to benefit from others’ power to do whatever can fittingly be done for him and to be taught and turned to the still greater reality of the human vocation to the eternal.

A final point on interiority: in lines 10-11 of the passage quoted above from *De Trinitate* 8,7,11 we read that, through living interiorly by imitating the obedient love of the angels, one enters into God’s rest (*divina requies comparatur*); then again in lines 31-33: “‘those who are faithful in love’, called back from the din which is without to silent joys, ‘will rest in Him’”. Does this rest in God, this finding rest for our souls in coming to and following the humble Christ (cf. Matt. 11.28-29), imply that human inter-subjectivity is really ultimately bypassed in Augustinian interiority? Such an inference is not justified, for why should it not be possible that those who are faithful in loving the love *with which the brother is loved and which unites us to one another* experience the highest form of communication with their sisters and brothers when they are “called back from the din which is without to silent joys”? Might quite a new level of inter-subjectivity not be opened up when prideful ways buckle before humble love? In *Epistola* 73 to Jerome — written in 404 A.D., just before the first redaction of *De Trinitate*, Book 8 — Augustine speaks of himself as resting in God when he experiences the faithful love of those with whom he is most intimate and friendly: “I rest in their love without any preoccupation. For I feel that God is there, and in safety I give myself up to him, and safely *I rest in him*”²³⁵). In fraternal love itself one may rest in God: not in the “interior God” at the root of our individual subjectivity, but in the interior God who is present in the best of human love as its source, sustainer, and pledge of its fidelity.

To conclude this response to du Roy’s reading of Augustine, two further comments are in order. The first concerns du Roy’s contention

²³⁵) *Epistola* 73,3,10 (CC 34/2,276. ML 33,250): “... in ea (caritate) sine ulla sollicitudine requiesco: deum quippe illic esse sentio, in quem me securus proicio, et in quo securus requiesco”.

that the concepts of unity and love pull Augustine in opposite directions, the former to his brothers in the church, the latter to isolating introspection. In *De Trinitate* 8,8,12 the latter is considered to predominate, while, with the *unus Christus amans seipsum* of *In Epistolam Ioannis*, tr. 10,3, Augustine is said to have most perfectly gone beyond his subjectivism²³⁶). Now, more than sufficient has been said to show that love of love in *De Trinitate* 8,8,12 is neither isolatingly introspective nor subjectivistic. Furthermore, one important strand of the text even quite explicitly combines the concepts of unity and love. Indeed the theme of the passage can be regarded as having already been announced towards the end of *De Trinitate* 8,6,9 and most explicitly in 8,7,10 where Augustine's compelling presentation of the unity of love uncompromisingly turns enrichingly to the neighbour.

True love, however, is this: being constantly intent upon truth "we live righteously" (Titus 2.12), and consequently we consider all that is mortal of no value in comparison to love for people by which we desire that they live righteously. For thus we will be able to prepare ourselves even to die for the good of the brethren, following the example which the Lord Jesus Christ himself taught us²³⁷).

Such is the love Augustine himself states that he is concerned with in his quest for the Trinity and knowledge of God²³⁸). Even if one judges that his search for the Trinity (*amans, et quod amatur, et amor*) in such love is a failure, one cannot deny, without imputing to Augustine blatant contradiction, that it is love of this kind he means: intent upon the truth, we ourselves live righteously and, above all mortal things, we love other people by desiring that they too live righteously and by being prepared to follow Christ even to death for the good of the brethren. Love prepared to die for the sake of another's right relationship to God is that "which unites all the good angels and all the servants of God in the bond of holiness and which joins us and them to one another and makes us subject to itself". Because this true love has such unifying power and is so

²³⁶) J. B. du Roy, *art. cit.*, p. 437, n. 94: "Saint Augustin a le plus parfaitement dépassé son subjectivisme lorsqu'il parle du Corps mystique: 'unus Christus amans seipsum. Cum enim se invicem amant membra, corpus se amat' (In Ep. Io. Tr. X,3, P.L., XXXV, 2047)". In fact, Augustine does not speak of "the one Christ loving himself" as "the mystical Body" but as "the total Christ".

²³⁷) *De Trinitate* 8,7,10 (CC 50,284. ML 42,956). See text under n. 223 above.

²³⁸) *Ibid.*: "Quapropter non est praecipue videndum in hac quaestione quae de trinitate nobis est et de cognoscendo deo nisi quid sit vera dilectio, immo vero quid sit dilectio".

much of one piece, Scripture not inappropriately often has just one commandment of love stand for both²³⁹). Indeed, God and the neighbour are loved with one and the same love:²⁴⁰) the more we love God, the more we love ourselves, and consequently the more we are able to "consider all that is mortal of no value in comparison to love for people by which we desire that they live righteously".

Our reading of *De Trinitate* 8,8,12 which stresses the dimension of unity of love for God and the neighbour is clearly germane to the strong ecclesial character of *unus Christus amans seipsum*, even though the *totus Christus* does not appear there. Furthermore, in parallel texts, the Holy Spirit we have encountered in and at the source of love for God and the neighbour is well worthy of the description: a "presence at the same time totally interiorised and totally ecclesial"²⁴¹). If the way of interiority is understood as Christian humility orientating others to the fulness of their lives in God, then it coincides with the mission of the church in the power of the Spirit that is Love. According to du Roy, "Christian love, from which we live through the Spirit, makes us recognise Christ in our brothers. Therefore, this Love, poured out in our hearts, not only precedes us from within, but it comes before us still in Christ, in the Church"²⁴²). Augustine's *voie régressive*, du Roy claims, moves dangerously counter to this and, as such, it breaks with and betrays his own very profound experience of love²⁴³). Whatever evidence in favour of his view

²³⁹) *Ibid.*: "... non immerito plerumque scriptura pro utroque unum ponit".

²⁴⁰) *De Trinitate* 8,8,12-8,9,12 (CC 50,289. ML 42,959): "Fatri enim quantum nobis ipsis; nos autem ipsos tanto magis diligimus quanto magis diligimus deum. Ex una igitur eademque caritate deum proximumque diligimus, sed deum propter deum, nos autem et proximum propter deum". J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 437, n. 96, asserts that "on pourrait citer d'innombrables parallèles aux deux dernières phrases du *De Trin.*, VIII, 8,12 ...". A review of the references he gives, however, reveals clear parallels to the expressions, "deum propter deum" and "proximum propter deum", but not to "ex una igitur eademque caritate". The latter, I would like to maintain, is not just a commonplace way — and here, as it were, a convenient afterthought — of rounding off a failed quest to discern the Trinity in inter-subjective love, but a theme very close to the essence of Augustine's enterprise from *De Trinitate* 8,6,9 on.

²⁴¹) J.B. du Roy, *art. cit.*, p. 444: "Il fallait que le Christ se dérobe à leur amour encore charnel, pour n'être plus présent qu'en Esprit, présence à la fois totalement intériorisée et toute ecclésiale". This occurs in du Roy's own sketch for a Trinitarian theology in the light of Christian love.

²⁴²) *Ibid.*, p. 444: "La charité chrétienne, dont nous vivons par l'Esprit, nous fait reconnaître le Christ en nos frères. Cet Amour répandu en nos cœurs ne nous précède donc pas seulement de l'intérieur, mais il vient encore au-devant de nous dans le Christ, en Église".

²⁴³) *Ibid.*, p. 444-445, n. 116.

may be gleaned from *De Trinitate* 8,8,12 — and we hope to have demonstrated sufficiently that, in this inexhaustibly intricate matter, the evidence for a thorough-going *voie régressive* is at least open to respectful questioning — there is a whole spectrum of Augustinian texts which present Christ coming before us still in our neighbour. “Each of you expects to receive Christ seated in heaven. Turn your attention to him lying in the street; direct your attention to Christ who is hungry and suffering from the cold, Christ in need and a stranger”²⁴⁴). *De Trinitate* 8,8,12 and parallels have led some critics to suspect that Augustine is too little aware of Christ who comes to meet us in the neighbour and that, for him, commitment to the neighbour and turning to God in interiority are at least seriously at odds with each other. Along with our own strong reservations about this reading of *De Trinitate* 8,8,12, however, the frequency and force with which Augustine returns to his favourite Scriptural text, Matt. 25.40, shatters the one-sidedness of this impression and requires us to reflect more deeply still on the significance of the neighbour for his theology as a whole.

R. CANNING

²⁴⁴) *Sermo* 25,8,8 (CC 41,339. ML 38,170-171): “Expectat unusquisque vestrum suscipere Christum sedentem in caelo. Attendite illum iacentem sub porticu, attendite esurientem, attendite frigus patientem, attendite egenum, attendite peregrinum”.

The use of some verses in 1 Cor. 15 in Augustine's Theology of Resurrection

INTRODUCTION

The reference of Augustine to 1 Cor. 15 serves to provide an argument from faith for the resurrection. In this article we shall attempt to show this. It is to be noted, however, that not all verses are used by Augustine for the theme of resurrection. This explains why in this article several verses or parts of different verses do not appear. This article is limited to verses 12 to 34. Verses 5-8, where Paul speaks of the order of appearances, will not be treated here, but has been treated rather in a previous article, which deals in part with Augustine's explanation of appearance narratives. It is likewise to be noted that Augustine never, at least as far as we have investigated, refers to verses 1 and 2. He starts with verse 3. A detailed treatment of verse 28: "God will be all in all", which is partly considered here, will follow.

I. THE DENIERS OF RESURRECTION IN 1 COR. 15.

This section will be dedicated to discovering the identity of the deniers of resurrection and to investigate whether, according to Augustine, these deniers totally denied life after death or only the bodily resurrection¹⁾.

¹⁾ J. Lambrecht divides the deniers into four possible groups:

1) The materialists, e.g. the Sadducees and the Epicurians. They reject every form of life after death. For them existence after death is meaningless. 2) There are some authors, who, by referring to 1 Thes. 4, see that the deniers were those men who suspect that salvation will come only to those who are found living at the time of the Parousia. These deniers fear, therefore, the unknown lot of those who have already died. They accept only a change, a transformation, of the living; they reject the resurrection of the dead. 3) The deniers who were only at Corinth. They rejected the resurrection of the bodies, but not the immortality of the soul (or in a more gnostic term: of the pneuma); they were not materialists but spiritualists. 4) Followers of Hymeneus and Filetus (cf. 2 Tim. 2,18), who, because they have swerved from the truth, have thought that resurrection had taken place already. See *Daar komt toch eens ... opstellen over verrijzenis en eeuwig leven*, Leuven, 1981, p. 24. Augustine gives only two groups: 1) Those who think that there is no other better way of life for them than that which they have in common with the beasts; upon death everything

A. *Their identity: were they from within or from without the community of Corinth? "Some among you"*

Augustine identifies the deniers of resurrection in 1 Cor. 15 as individuals *within* the community of Corinth itself. The proofs he gives for this are the following: (i) the precision of the words of Paul in verse 12: "some among you" (*quidam in vobis*). He argues that Paul avoided vagueness of expressions, like "some on this earth" (*in hac terra*) or "some in this world" (*in hoc mundo*). Paul clearly points to them as existing in the community of Corinth.

There are also among the Corinthians themselves who did not believe in the resurrection, which is the distinguishing faith of the Christians, because the Apostle says to them as follows: "Now if it is preached of Christ that he rose up from the dead, how can some among you say that there is no resurrection of the dead" (1 Cor. 15,12)? He did not say, "on this earth" or "in this world", but "among you"²).

(ii) the precision of the words of Paul in verse 12, "some among you", taken together with the warning given in verses 33 and 34: "Do not be deceived: 'Bad company ruins good morals'. Come to your right mind, and sin no more. For some of you have no knowledge of God. I say this to your shame". Verses 33 and 34, apparently at least, imply, if they do not express or confirm, that the community of Corinth was a mixed one, incorporating those who believed in the resurrection and those who did not. Augustine implies this proof, too, in *Epistula* 93,9.32 and in *Contra Partem Donati post Gesta* 21,33-35. In both these works he shows — probably in *Epistula* 93 he had the Donatists in mind — that in the canonical scriptures there are examples of a kind of rebuke which,

will end for man; there will be no hope of another and better life. Therefore they say "Let us eat and drink for tomorrow we shall die" (1 Cor. 15,32). See *Sermo* 361,1, PL 39,1599. Here he puts forward this denial as the motivation for his discussion of the question of resurrection: "Hinc ergo sumatur nostrae disputationis exordium ...". 2) Hymeneus and Philetus, and their followers at Corinth. Augustine pays more attention to the second group. He identifies them as the source of the denial of the resurrection of body by the Manicheans.

²) "In ipsis etiam Corinthiis ibi erant, qui non credebant resurrectionem mortuorum, quae singularis fides est christianorum, quod eis ita dicit apostolus: *si autem Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo dicunt quidam in vobis quia resurrectio mortuorum non est* (1 Cor. 15,12)? Non dixit 'in hac terra' vel 'in hoc mundo', sed 'in vobis' inquit". *Contra Partem Donati post Gesta* 21,34, CSEL 53,136. For a similar and related thought, see also *De Unico Baptismo* 11,18, CSEL 53,18-19.

although in fact intended only for some, is expressed as if it applied to all. One example cited by Augustine is in 1 Cor. 15,33 and 34. In *Epistula* 93, written in 408, he explains:

Hilary, therefore, either was rebuking not the wheat, but the tares, in those ten provinces of Asia, or was addressing himself to the wheat, because it was endangered through some unfaithfulness, and spoke as one who thought that the rebuke would be useful in proportion to the vehemence with which it was given. For the canonical scriptures have also this way of rebuking, that in order that the word may reach some, it is spoken as if to all. For what the apostle says to the Corinthians, "Why is it that some among you say that there is no resurrection of the dead?", clearly shows that not all were like that. Nevertheless, he testifies that those who were such were also not outside but within their communion. Lest those who were of different belief be led astray by them, he warned them a little further on: "Do not be deceived: 'Bad company ruins good morals'. Be cautious, righteous, and sin no more: for some have no knowledge of God. I say this to your shame"³).

By way of comparison Hilary's statement shows that for Augustine the deniers were within the community of Corinth. And in *Contra Partem Donati post Gesta* 21,25, he says:

The apostle, therefore, does not separate physically those who already believed in the resurrection of the dead from those, in the same community, who did not believe it; however, he does not cease to separate them spiritually saying: "Do not be deceived: 'Bad company ruins good morals'" (verse 34). He fears not their assembly, but their consent, lest they adopt the faith (of the others) through bad company, which ruins good morals; therefore, he

³) "Hilarius ergo decem provinciarum Asianarum aut zizania non triticum arguebat aut ipsum etiam triticum, quod defectu quodam periclitabatur, quanto vehementius tanto utilius arguendum putabat. Habent enim etiam scripturae canonicae hunc arguendi morem, ut tamquam omnibus dicatur et ad quosdam perveniat. Quod enim dicit apostolus ad Corinthios: *Quo modo dicunt quidam in vobis, quia resurrectio mortuorum non est* (1 Cor. 15,12)? manifestat utique non omnes esse tales, verum tamen non extra sed in eis fuisse testatur. A quibus ne illi seducerentur, qui non ita sentiebant, paulo post monuit dicens: *Nolite seduci; corrumpunt mores bonos conloquia mala. Sobrii estote, iusti et nolite peccare; ignorantiam enim dei quidam habent; ad reverentiam vobis loquor* (1 Cor. 15, 33-34)". *Epistula* 93,9.32, CSEL 34 (2), 477-478. Hilary's words are: "Non peregrina loquor, neque ignorata scribo: audiavi ac vidi vitia praesentium; non laicorum, sed episcoporum. Nam absque episcopo Eleusio et paucis cum eo, ex majori partae Asiae decem provinciae, intra quas consisto, vere Deum nesciunt". *De Synodis* 27,63, PL 10,522-523.

admonishes them to separate from their morals, not from the altars⁴).

(iii) The community of Corinth was actually a mixture of good and evil members, and those who believed in the resurrection of the dead. Both formed one community of Corinth. This is proved by the different texts from both the first and the second letters to the Corinthians. In *Contra Partem Donati post Gesta* 6,8, Augustine compares the community of Corinth to a field where both the wheat and the tares grow together, yet do not cross-fertilize each other. The wheat represents the group of the good or the believers; the tares represent the evil or the unbelievers. There is no partnership between the two, although both belong to the same community. According to Augustine, Paul points this out in 2 Cor. 6,14 and 15: "For what partnership have righteousness and iniquity? Or, what fellowship has light with darkness? What accord has Christ with Belial? Or, what has a believer in common with an unbeliever?". And in *Contra Partem Donati post Gesta* 21,34, he specifies the difference in belief between the believers and the nonbelievers regarding the resurrection of the body. He maintains that Paul would not have preached the resurrection of Jesus Christ to the community of Corinth unless he knew that *some* of them were already Christians. Otherwise, Augustine argues, Paul would not have said in 1 Cor. 15,11: "so we preached and so you believed".

For he could not have preached to them about the resurrection of Christ unless they were already truly Christians. He told them about the resurrection itself of Christ: "so we preached and so you believed"⁵).

In fact, in *Epistula* 93,9.32, Augustine warns against generalizing judgments on the moral standing of the Corinthians. They are not all reprobates as one perhaps could infer from 1 Cor 15,34 and 35 and 1 Cor. 3,3. For in 1 Cor. 3,3 it is said: "For while there is jealousy and

⁴) "Eos ergo, qui iam credebant resurrectionem mortuorum, ab his, qui eam in eodem populo non credebant, non corporaliter apostolus separat, sed tamen spiritualiter separare non cessat dicens: *Nolite seduci; corrumpunt mores bonos conloquia mala* (1 Cor. 15,33). Non eorum congressum, sed consensum timet, ne malis conloquiis adcommodent fidem, quae corrumpunt mores bonos; moribus ergo eos, non altaribus admonet separari". *Contra Partem Donati post Gesta* 21,35, CSEL 53,137.

⁵) "Neque enim posset de Christi resurrectione praescribere nisi iam utique christianis, quibus de ipsa resurrectione Christi dicit: *sic praedicamus et sic credidistis* (1 Cor. 15,11)". *Contra Partem Donati post Gesta* 21,35, CSEL 53,136.

strife among you, are you not of the flesh, and walking according to man?"'. Not all Corinthians are like this. The words of 1 Cor. 1,4-7 testify to this:

Therefore, unless we have read in the same epistle: "I give thanks to God always for you because of the grace of God which was given you in Christ Jesus, that in every way you were enriched in him with all speech and knowledge — even as the testimony of Christ was confirmed in you — so that you are not lacking in any spiritual gift" (1 Cor. 1,4-7), we would have thought that all Corinthians were carnal and brutal, not perceiving those things which are of the spirit of God, contentious, envious, walking according to man⁶).

While in *Epistula* 93,9.32 Augustine refers to 1 Cor. 1,4-7, in order to describe the moral goodness of the Corinthians and to counteract the generalizing judgments that they all are evil, as others may be led to think, in *Contra Partem Donati post Gesta* 21,34 he uses the same scriptural text in relation to their belief regarding the resurrection of the dead. In this last mentioned work, therefore, he links 1 Cor. 1,4-7 with 1 Cor. 15,11 and 12. He argues that because of the testimony of Paul in 1 Cor. 1,4-7 there were also those who, because they were enriched in Christ with all speech and with all knowledge, believed in the resurrection of the dead. Moreover, these believers did not allow themselves to be influenced by the nonbelievers. And thus, Augustine opines, they were not led astray.

Let us now listen to those words with which he so praises the church of Corinth in the beginning of the letter that he says: "I give thanks to God always for you because of the grace of God which was given you in Christ Jesus, that in every way you were enriched in him with all speech and knowledge — even as the testimony of Christ was confirmed in you — so that you are not lacking in any spiritual gift" (1 Cor. 1,4-7). See, how they were enriched in Christ with all speech and with all knowledge and how they were not wanting in any grace, and how in spite of that there were among those who so far did not believe in the resurrection of the body. I, however, think that these, who are not wanting in grace, did not

⁶) "Proinde nisi in ipsa epistula legeremus: *Gratias ago deo meo semper pro vobis in gratia dei, quae data est vobis in Christo Iesu, quia in omnibus ditati estis in illo, in omni verbo et in omni scientia, sicut testimonium Christi confirmatum est in vobis, ita ut nihil vobis desit in ulla gratia* (1 Cor. 1,4-7), putarem omnes Corinthios carnales et animales, non percipientes, quae sunt spiritus dei, contentiosos, aemulos, secundum hominem ambulantes". *Epistula* 93,9.32, CSEL 34(2),478.

bear the yoke with those who did not believe that the dead will rise⁷).

The deniers of resurrection, according to Augustine, were within the community of Corinth. But which resurrection did they deny? This leads us to the question, whether they totally denied life after death or only bodily resurrection.

B. *Total denial of life after death or denial only of bodily resurrection?*

In the understanding of Augustine the deniers of resurrection in 1 Cor. 15 denied only bodily resurrection. He shows this by bringing together 1 Cor. 15 and 2 Tim. 2,16-18: "Avoid such godless chatter, for it will lead people into more and more ungodliness, and their talk will eat its way like cancer. Among them are Hymeneus and Philetus, who have swerved from the truth by holding that the resurrection is past already. They are upsetting the faith of some". Augustine is not alone in making this juxtaposition. John Chrysostom (c. 345-407) did the same⁸). Augustine does this by interweaving the different letters of Paul in order to form apart of his whole theology of the resurrection of the dead, and at the same time in order to correct errors. He demonstrates this in a characteristic manner in *Epistula* 55. In this letter he is answering a question raised by a certain Januarius, who asks: "Why does the anniversary on which we celebrate the passion of the Lord not fall on the same day every year, like the day which tradition has handed down as the day of His birth?". Augustine's response is: the observance of Christ's birth is not sacramental but only commemorative, whereas the observance of Christ's passion and resurrection is a sacrament. He explains that "there is a sacrament in a certain celebration when the commemoration of an event is so done that it is understood to signify something, which is to be received in a holy way"⁹). Such is the

⁷) "Nunc adtendamus verba illa, quibus Corinthiorum ecclesiam in epistulae principio sic laudat, ut dicat: *Gratias ago deo meo semper pro vobis in gratia dei quae data est vobis in Christo Iesu, quia in omnibus divites facti estis in illo, in omni verbo et omni scientia, sicut testimonium Christi confirmatum est in vobis, ita ut nihil vobis desit in ulla gratia* (1 Cor. 1,4-7). Ecce sic erant ditati in Christo in omni verbo et in omni scientia, ita eis nihil deerat in ulla gratia, ut in illis essent, qui resurrectionem mortuorum adhuc usque non crederent. Puto autem quod isti, quibus nihil deerat in ulla gratia, non ducebant iugum cum eis, qui resurrekturos mortuos non credebant". *Contra Partem Donati post Gesta* 21,34, CSEL 53,136.

⁸) See *Homilia* 38,1-5, PG 15,321-328. According to John Chrysostom these deniers think that resurrection happens already at the purification of the soul.

⁹) "Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita

celebration of the Passover. It is celebrated not only to recall Christ's death and resurrection but also in order to find a place for all the other things which testify about Him, to the effect that they give evidence of signification of the sacraments. Augustine interprets on the grounds of what Paul meant in Rom. 4,25: "He was delivered for our offences, and was raised for our justification"¹⁰). The passion and resurrection of Christ were meant to effect and, indeed, they did effect, the remission of our sins and our justification. He reasons that *pascha* originally meant transition. It does not come from the Greek word *πάσχειν*, which is commonly understood as "to suffer"; it is a Hebrew word which means *transitus*. It has, therefore, an eschatological meaning. For this reason, our transition from death to life has been consecrated, that is, it has already taken place in the passion and in the resurrection of Jesus Christ. It takes place now in faith, as testified by another text besides those of Paul, namely Jo. 5,24: "He who believes in me passes from death to life"¹¹).

Augustine reformulates Paul's teaching of double resurrection. He develops it in his system of virtues. The theological virtues of faith, hope and love, form a triad¹²). In the believers the transition from death to life

fit, ut aliquid etiam significare intellegatur, quod sancte accipiendum est". *Epistula* 55,1.2 CSEL 34(2),170.

¹⁰) "Eo itaque modo agimus pascha, ut non solum, quod factum est, in memoriam revocemus, id est quod mortuus Christus et resurrexit, sed etiam cetera, quae circa eum adtestantur, ad sacramentorum significationem non omittamus. Quia enim, sicut dicit apostolus, *mortuus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram* (Rom. 4, 25), transitus quidam de morte ad vitam in illa passione domini et resurrectione sacratus est". *Epistula* 55.1.2, CSEL 34(2),170.

¹¹) "Nam etiam vocabulum ipsum, quod pascha dicitur, non Graecum, sicut vulgo videri solet, sed Hebraeum esse dicunt, qui linguam utramque noverunt. Neque enim a passione, quoniam *πάσχειν* Graece dicitur pati, sed ab eo, quod transitur, ut dixi, a morte ad vitam, Hebraeo verbo res appellata est. In quo eloquio pascha transitus dicitur, sicut perhibent, qui haec sciunt, quod voluit et ipse dominus tangere, cum ait: *Qui credit in me, transiit a morte ad vitam* (Jo. 5,24)". *Epistula* 55,1.2, CSEL 34(2),171. See also *En. in Ps.* 68, *Sermo* 1,2, CCL 39,902.

¹²) For references on the uses of Augustine of the theological virtues in a form of a triad, see the following: *In Epistulam Ioannis*, *Tractatus* 92; *Epistula* 210,1; *En. in Ps.* 148,17; *En. in Ps.* 100,3; *Sermo* Mai 98,1; *Sermo* 25,1; *Sermo* 198,3; *De Perfectione Iustitiae Homini* 8,19; *De Catechizandis Rudibus* 4,8; *De Spiritu et Littera* 36,64; *De Beata Vita* 4,35; *De Libero Arbitrio* 2,54; *Epistulae ad Galatas Expositio* 43; *Soliloquia* 1,13 & 14; *De Ordine* 2,25; *In Epistulam Ioannis*, *Tractatus* 6,1; *In Ioannis Evangelium Tractatus* 83,3; *Epistula* 55,14-26, CSEL 34(2),199; *En. in Ps.* 104,3, CCL 40,1537; *En. in Ps.* 31, *En.* 2,5, CCL 38,228-229: "Quod credit fidei est, quod operatur caritatis est. Illo ergo loco a fide coepit apostolus: Fides, spes, caritas (1 Cor. 13,13); alio loco ab ipsa caritate coepit: Caritas de corde, puro et conscientia bona, et fide non ficta (1 Tim. 1,5). Modo nos a medio

takes place now in faith. However, is not an empty assent. It seeks to work through love and effects the remission of sins. The believers who, having been remitted of their sins, love God and their neighbours, are disposed to hope for eternal life.

This transition is made by us now through faith, which we have for the remission of sins and by loving God and neighbour in the hope of eternal life; "for faith works through love" (Gal. 5,6) and "the just lives by faith" (Hab. 2,4); and "hope that is seen is not hope; for what a man sees, why does he yet hope for? But if we hope for what we do not see, then we wait for it with patience (Rom. 8,24-45)¹³).

With the theological virtues the believers are put "under grace" in personal union with Christ. Our union with Christ effects our inclusion in His death, resurrection, and finally our exaltation with Him. In order to prove this through the scriptures, Augustine refers to the following texts: 1 Rom. 6,6: "Our old man is crucified with Him", Eph. 2,6: "He has raised us up together and made us sit with Him in heavenly places". Augustine has always understood that this liberation of man through grace constitutes man's spiritual resurrection only. It is still the resurrection of man's soul and not yet of his body. He proves this by referring to Col. 3,1-2: "If then you are risen with Christ, seek those things which are above, where Christ sits at the right hand of God. Set your affection on things above, not on things on earth", and Rom. 8,23-25¹⁴). The resurrection of the body, for which we now hope, has still to take place. In *Epistula* 55,14.25 Augustine says that our union now with Christ is the beginning of the rest which is not interrupted but glorified by the

coepimus, ab ipsa conscientia et spe. Qui vult, inquam, habere bonam spem, habeat bonam conscientiam, credat, et operetur. A medio imus ad initium et finem; credat et operetur".

¹³) "Hic transitus a nobis modo agitur per fidem, quae nobis est in remissionem peccatorum, in spe vitae aeternae diligentibus deum et proximum, quia *fides per dilectionem operatur et iustus ex fide vivit; spes autem quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid sperat? Si autem, quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus* (Rom. 8,24-25)". *Epistula* 55,2.3, CSEL 34(2),171-172.

¹⁴) "Idem apostolus eos arguens detestatur, qui tamen dicit nos resurrexisse cum Christo. Unde, nisi quia hoc per fidem et spem et dilectionem factum esse dicit in nobis secundum *primitias spiritus*? Sed quia *spes, quae videtur, non est spes* et ideo, *si, quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus*, restat utique redemptio corporis nostri, quam expectantes in nobismet ipsis ingemescimus. Unde est illud: *Spe gaudentes, in tribulatione patientes* (Rom. 8,23-25)". *Epistula* 55,2.3, CSEL 34(2), 174.

resurrection; we enjoy this rest now in faith (cf. Hab. 2,4)¹⁵). And earlier in the same letter he had said:

But because it follows and he says: "For you are dead and your life is hidden with Christ in God; when Christ your life will appear you shall also appear with Him in glory" (Col. 3,3-4), he sufficiently indicates what he may wish to be understood: our transition from death to life now, which takes place through faith, is accomplished in the hope of the future resurrection and glory at the end, "when this perishable", that is, this flesh, in which we groan now, "puts on imperishability and this mortal (sc. flesh) puts on immortality" (1 Cor. 15,53)¹⁶).

Augustine has always held that while we are still in this state of mortality we continue to groan for the redemption of our bodies, even when in faith we already have risen with Christ with our souls. We have sufficiently demonstrated this in our first article. He repeats this same thought in *Epistula* 55 in connection with Col. 1,18:

The whole church, therefore, which is found in the pilgrimage of mortality, hopes for this at the end of the world, which has been shown first in the body of Christ, who is "the firstbegotten from the dead" (Col. 1,18), considering that His body, of which He Himself is the Head, is nothing else but the church¹⁷).

It would not be impossible or groundless to opine that at the same time Augustine was writing his *Epistula* 55, in the year 400, he easily identified the belief of the deniers of resurrection in 1 Cor. 15 with that of Hymenaeus and Philetus in 2 Tim. 2,16-18. At that time he was strongly engaged in battling against the Manicheans. The text in 2 Tim. 2,16-18 furnished him a means of pinning down the Manicheans for their error in denying bodily resurrection. Besides, even before 400, he had already pointed out to them the source of their error, which lay in their belief that

¹⁵) *Epistula* 55,14.25, CSEL 34(2), 197-198.

¹⁶) "Sed quia sequitur et dicit: *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* (Col. 3,3-4), satis indicat, quid velit intellegi, quia nunc transitus noster de morte ad vitam, qui fit per fidem, spe peragitur futurae in fine resurrectionis et gloriae, cum *corruptibile hoc*, id est caro ista, in qua geminus modo, induet *incorruptionem et mortale hoc* induerit *immortalitatem* (1 Cor. 15,53)". *Epistula* 55,2.3, CSEL 34(2),172.

¹⁷) "Hoc igitur universa ecclesia, quae in peregrinatione mortalitatis inventa est, expectat in fine saeculi, quod in domini nostri Jesu Christi corpore praemonstratum est, qui est *primogenitus a mortuis* (Col. 1,18), quia et corpus eius, cui caput est ipse, non nisi ecclesia est". *Epistula* 55,2.3, CSEL 34(2), 173.

there is only one resurrection, namely, that of the souls alone through preaching the truth. He points this out to them in *Contra Faustum Manicheum* 4.2, written in 397 or 398/399. And, according to Augustine, the source is the belief of Hymenaeus and Philetus. J.J. O'Meara, in *The Young Augustine*, is in agreement with W.H.C. Frend¹⁸), in "The Gnostic-Manichean Tradition in Roman North Africa", when he says that the African-Manichees held St. Paul in high esteem. Thus he is inclined to believe that Augustine, while still a Manichean had "fairly thoroughly" read St. Paul "with Manichean eyes, of course". And when he was converted to Christianity he was curious to read Paul with Christian eyes¹⁹). Presuming that this is true and that it applies to the question of the belief of the deniers, we could assert all the more that Augustine understood the deniers of the resurrection in 1 Cor. 15 to have denied only the bodily resurrection. The Manicheans considered the body evil, and, because they denied the humanity of Christ, they could not accept His bodily resurrection and our own in the future. Augustine, however, in agreement with the Christian tradition, considers faith in bodily resurrection as the characteristic faith of the Christians. Thus in *Epistula* 55,3.4 he writes:

For some in studying the words, which Paul frequently says, "Because we also have died with Christ" (Rom. 6,8; Col. 2,20; 2 Tim. 2,11), we also rose with Him, did not understand the sense in which they are said, and thought that the resurrection is already past and no other one is to be hoped for in the end of time. "Among whom", he said, "are Hymenaeus and Philetus who swerved from the truth, saying that the resurrection is past already. They are upsetting the faith of some" (2 Tim. 2,17-18)²⁰).

¹⁸) W.H.C. FREND, "The Gnostic-Manichean Tradition in Roman North Africa", in *Journal of Ecclesiastical History* (April 1953) 13-26, p. 21.

¹⁹) "Another point which must be strongly emphasized here is the reverence in which St. Paul was held by the African Manichees. Frend goes so far as to say that African Manicheism was a Paulinist heresy and rightly wonders how far Augustine had studied St. Paul's Epistles during his ten years as a Manichee. It is quite impossible to believe that Augustine had not read St. Paul fairly thoroughly — with Manichean eyes, of course. Hence, when his conversion to Christianity does take place, he is naturally very curious to read St. Paul with Christian eyes — which partly accounts for the great prominence of St. Paul in Augustine's conversion": J.J. O'MEARA, *The Young Augustine*, London and New York, 1980, p. 63.

²⁰) "Nonnulli enim adtendentes verba, quae assidue dicit apostolus, quia et mortui sumus cum Christo (Rom. 6,8; Col. 2,20; 2 Tim. 2,11) et resurreximus cum eo, nec intellegentes, quatenus dicantur, arbitrati sunt iam factam esse resurrectionem nec ullam ulterius in fine temporum esse sperandam, ex quibus est, inquit, Hymenaeus et Philetus, qui circa veritatem aberraverunt dicentes resurrectionem iam factam esse et fidem quorundam subvertunt (2 Tim. 2,17-18)". *Epistula* 55,3.4, CSEL 34(2), 173-174.

Another reason that we may give our position, to wit, that the deniers of resurrection in 1 Cor. 15 denied only the bodily resurrection, could also be that Augustine knew that Paul, in his preaching of the Christian belief on the resurrection of the body, was only addressing those who were already *within* the church. This being the case, Augustine could have always understood that they only denied bodily resurrection but accepted the resurrection of the mind. We see this as a possible solution in his work, *De Baptismo Contra Donatistas*, written either in the year 400 or 401. Here his reference for comparison is 2 Tim 2,17-20. In agreement with St. Cyprian, he maintains that Paul spoke of Hymeneaus and Philetus as members of the church although they maintained a different belief. The case of the Donatists was similar. They were members of the church although they had broken away from the other members. Therefore, if Hymeneaus and Philetus believed that the resurrection is already past, and if according to Augustine the deniers of the resurrection in 1 Cor. 15 were like Hymeneaus and Philetus, then the deniers of resurrection in 1 Cor. 15 denied only bodily resurrection.

Cyprian, therefore, arguing in such a manner against those, who, under the pretext of avoiding the society of the wicked, have broken away from the united community, shows that he understood by the great house, about which the apostle spoke, in which there were only vessels of gold and silver, but also of wood and of earth, nothing else but the church, in which there should be good and evil, till at the last day when it should be purged by the winnowing-fan. And if this is so, in the church herself, that is, in the great house itself, there were vessels of dishonor whose preaching spread like a cancer. Because when the apostle spoke about them, he taught this: "And their word", he said, "spreads as a cancer does; among these are Hymeneaus and Philetus, who have swerved from the truth, saying that the resurrection is past already; they are upsetting the faith of some" (2 Tim. 2,17-18)²¹).

²¹) "Sic igitur arguens Cyprianus eos qui tamquam malorum consortium devitantes, se ab unitate dirupant, ostendit magnam domum quam dixit Apostolus, ubi essent non solum vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, non se intellexisse nisi Ecclesiam, ubi essent boni et mali, donec in fine sicut area ventilata purgetur. Quod si ita est, in ipsa Ecclesia, id est, in ipsa domo magna erant vasa in contumeliam, quorum sermo ut cancer serpebat. Nam cum de illis Apostolus loqueretur, hoc docuit: *Et sermo, inquit, eorum sicut cancer serpit; ex quibus est Hymeneus et Philetus, qui circa veritatem aberraverunt, dicentes resurrectionem jam factam esse, et fidem quorundam subvertunt. Firmum autem fundamentum Dei stat habens signaculum hoc: Novit Dominus qui sunt ejus; et recedat ab iniquitate omnis qui nominat nomen Domini. In magna autem domo, non solum vasa aurea sunt et argentea, sed et lignea et fictilia* (2 Tim. 2,17-20)". *De Baptismo Contra Donatistas* 4,12,18, PL 43,166. The statement of Cyprian that Augustine is referring to runs as follows: "Tunc deinde

Earlier in the same chapter 12,19 of the fourth book of the same work, Augustine more clearly brings together 2 Tim. 2,17 and 1 Cor. 15, 32-33 and 12. But here, more than proving that the deniers denied only bodily resurrection, he proves that they are within the church of Corinth.

However, for (Cyprian says) "we find that the apostles in all their epistles execrate and abhor the sacrilegious wickedness of the heretics, such that they say 'their word spreads like a cancer'" (2 Tim. 2,17). How then? Does the apostle not show that they who said, "Let us eat and drink, for tomorrow we shall die" (1 Cor. 15,32), were also corrupters of good morals through their evil company, adding immediately, "Bad company ruins good morals" (1 Cor. 15,33); and nevertheless he intimated that they were within (the church), when he says, "How is it that some among you say that there is no resurrection of the dead?" (1 Cor. 15,12)²².

The last reason we could put forward is this: Augustine does not make a distinction between these three expressions, namely, "resurrection of the dead", "resurrection of the body" and "resurrection of the flesh". These three are used virtually in the same way. This implies that Augustine thinks most of the time, if he does not presume, that Paul's

quantus adrogantiae tumor est, quanta humilitatis et lenitatis oblivio, adrogantiae suae quanta iactatio, ut quis aut audeat aut facere posse se credat quod nec apostolis concessit Dominus, ut zizania a frumento putet se posse discernere aut quasi ipsi palam ferre et aream purgare concessum sit, paleas conetur a tritico separare, cumque apostolus dicat: *in domo autem magna non solum vasa aurea sunt et argentea, sed et lignea et fictilia* (2 Tim. 2,20), aurea et argentea vasa videatur eligere, lignea vero et fictilia contemnere abicere damnare, quando non nisi die Domini vasa lignea divini ardoris incendio concrementur et fictilia ab eo cui data est ferrea virga frangantur". *Epistula* 55,25, CSEL 3, pars 2, 643-644. This text is quoted by Augustine in *De Baptismo Contra Donatistas* 4,12.18, PL 43,165-166. W.H.C. Frend suggests that Augustine was influenced by Cyprian. Cf. *The Donatist Church*, Oxford, 1952, p. 236-237.

²²) "At enim invenimus Apostolos in omnibus Epistolis suis exsecrari et detestari haereticorum sacrilegam pravitatem, ita ut dicant sermonem eorum sicut cancer serpere. Quid enim? et illos qui dicebant, *Manducemus et bibamus, cras enim moriemur*, nonne corruptores morum bonorum per mala colloquia Paulus esse manifestat, continuo subjungens, *Corrumpunt mores bonos colloquia mala*; et tamen eos intus fuisse significavit, cum ait, *Quomodo dicunt quidam in vobis quia resurrectio mortuorum non est?* (1 Cor. 15,32-33,12)". *De Baptismo Contra Donatistas* 4, 12.18, PL 43,165. The statement of Cyprian, as it appears in the CSEL edition, runs as follows: "Si autem quid apostoli de haereticis senserint consideremus, invenimus eos in omnibus epistulis suis execrari et detestari haereticorum sacrilegam pravitatem. Nam cum dicant sermonem eorum ut cancer serpere, quomodo potest is sermo dare remissam peccatorum qui ut cancer serpit ad aures audientium". *Epistula* 73,15, CSEL 3, pars 2,789. This is quoted by Augustine in *De Baptismo Contra Donatistas* 4,12.18, PL 43,165. The PL edition renders it with a negligible difference: "invenimus" (PL) — "inveniemus" (CSEL), "ita ut dicant" (PL) — "nam cum dicant" (CSEL).

opponents denied only the resurrection of the flesh and not life after death as such. On this particular point, H.I. Marrou says of Augustine:

He does not confine himself to a technical vocabulary, using each term in a rigorously univocal sense. For instance, it has sometimes been attempted to establish, if not a distinction, at least shades of difference between the terms "resurrection of the dead", "of the body", "of the flesh"; but Augustine uses the three formulae within a few pages on a few lines of each other with apparently no other concern than to vary the expressions²³).

C. Augustine examines the words of Paul concerning the belief of Hymenaeus and Philetus

In order to follow closely Augustine's analysis of 2 Tim. 2,18 we shall quote the text in Latin: "*Qui circa veritatem erraverunt, dicentes resurrectionem jam factam esse; et fidem quorundam subverterunt*". In his understanding, Augustine says that Hymenaeus and Philetus denied only bodily resurrection. His main argument is this: Paul said that they erred "*circa veritatem*" and not "*a veritate*". He makes a distinction between the two expressions. However, he does not make any distinction between "*erraverunt circa veritatem*" and "*aberraverunt circa veritatem*", but interchanges them. He opines that Paul had a reason for using "*circa veritatem*" and not "*a veritate*". To say "*erraverunt circa veritatem*" would mean that Hymenaeus and Philetus admitted only a single resurrection; whereas, to say "*aberraverunt a veritate*" would mean that they departed completely from the truth, that is to say, they denied totally life after death. The first statement would signify partial deviation from the truth, whereas the second would signify total deviation or departure from the truth.

For there were also (men) in the time of the apostles, who had said that the resurrection has already been accomplished and they perverted the faith of some. About them the apostle said: "They have erred concerning the truth, saying that the resurrection has already been accomplished; they are upsetting the faith of some" (2 Tim. 2,18). It is significant that he did not say "they have departed from the truth", but, "concerning the truth"; for they did not possess the truth ... How did they, therefore, err concerning the

²³) See *The Resurrection and Saint Augustine's Theology of Human Values*, Villanova, 1966, p. 14-15. Marrou gives examples found in *De Catechizandis Rudibus* 7(11): "*corporis resurrectio*"; 27(54) "*resurrectio mortuorum*"; "*resurrectionem ... caro ...*". See also note 47, p. 40.

truth? Because they claimed the one resurrection, but denied the other²⁴).

D. *Augustine refutes those who subscribe to the belief of Hymenaeus and Philetus*

Earlier we mentioned that in *Contra Faustum Manicheum* 4,2, Augustine traces the source of the error of the Manicheans to the belief of Hymenaeus and Philetus. As an exponent of the belief in a double resurrection²⁵), he refutes their position. Here, however, he presents no more than an *argumentum ad hominem*, which he usually does when he gives free rein to his temper.

And therefore, while you profess to receive only the new promises of God, you have remained in the old flesh and brought in a novel error; of this novel error the apostle says: "Avoid such godless chatter, for it will lead people into more and more ungodliness, and their talk will eat its way like cancer. Among them are Hymenaeus and Philetus, who have swerved from the truth by holding that the resurrection is past already. They are upsetting the faith of some" (2 Tim. 2,16-18). Know which vein of error you drip from, you, who say that the resurrection which is only of the souls takes place now by preaching the truth; however, you deny the future resurrection of the body, which the apostles preached²⁶).

²⁴) "Non enim deerant etiam sub Apostolis, qui dicerent resurrectionem iam factam esse, et fidem quorundam perverterent, de quibus Apostolus, *Qui circa veritatem, inquit, erraverunt, dicentes resurrectionem iam factam esse; et fidem quorundam subverterunt* (2 Tim. 2,18). Non autem vacat quod non ait, a veritate aberraverunt; sed, *circa veritatem, non tamen veritatem tenuerunt ... Quomodo ergo illi circa veritatem aberraverunt? Quia veram dixerunt resurrectionem unam, sed aliam negaverunt*". *Sermo* 262,19,22, PL 39,1626-1627.

²⁵) For a study on the teaching of Augustine on the double resurrection, see P. GOÑI, *La resurrección de la carne, según San Agustín*, ch. II, art. IA, Washington D.C., 1961, p. 45-53. His principal references are the following: *Sermo* 362,20,23, PL 39,1627; *De Civitate Dei* 20, 6,1, PL 41,665; *In Ioannis Evangelium Tractatus* 19,14, PL 35,1551-1552; *Sermo* 362,22,25, PL 39,1628; *De Civitate Dei* 20,6,2, PL 41,666; *Sermo* 362,21,24, PL 39,1627-1628. In all these references Augustine is interpreting Paul and John.

²⁶) "Et ideo dum sola promissa dei nova tenere vos arbitramini, remansistis in vetustate carnis et novitatem induxistis erroris. De qua novitate apostolus dicit: *profanas autem verborum novitates evita; multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum sicut cancer serpit. Ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui circa veritatem aberraverunt dicentes resurrectionem iam factam esse, et fidem quorundam subverterunt* (2 Tim. 2,16f.). Ex qua vena falsitatis vos manare cognoscite, qui dicitis nunc esse resurrectionem tantummodo animarum per praedicationem veritatis, corporum autem, quam praedicaverunt apostoli, futuram negatis". *Contra Faustum Manichaeum* 4,2, CSEL 25(1),270.

Later, in the same work, namely, *Contra Faustum Manichaeum* 11,3, besides using the same sort of argument, he adds specific points which illustrate that Faustus contradicts himself by claiming that he accepts Paul's teachings. We have already mentioned that Paul was held in high esteem among the Manicheans. Augustine attacks Faustus, accusing him of contradicting himself, since he denies the humanity of Christ and consequently His death and resurrection, which doctrines Paul teaches.

Take off, therefore, the cloak of fallacy with which Faustus clothed himself when he put a question to himself as if asking and saying, "Do you accept Paul?". And he answered, "Certainly". Why did he not rather answer "Not at all, because as a liar he was not able to answer anything than falsehoods". For what did he accept of the apostle Paul? Not the first man whom he (Paul) says is earth from earth, about whom he likewise says, "The first man Adam became a living being" (1 Cor. 15,45; Gen. 2,7). He (Faustus), however, professes, I do not know what this first man who is neither earth from earth nor has been made into a living being, but that he is of the substance of God, he existing in himself as God does ... Not the second man, whom Paul says is from heaven, whom he also says to be the last Adam who became a life-giving spirit, whom he says was made from the seed of David with respect to the flesh, made from the woman, made under the law in order that he might redeem those who were under the law; about whom he says to Timothy, "Remember that Jesus Christ, of the seed of David, rose from the dead according to my gospel" (3 Tim. 2,8); with the example of His resurrection he preaches, too, our own resurrection, saying, "For I delivered to you as of first importance what you also received, that Christ died for our sins in accordance with the scriptures, that He was buried, and that He was raised on the third day according to the scriptures" (1 Cor. 15,3-4). And a little later he infers (the reason) why he had said this: "Now, if it is preached of Christ that he rose from the dead, how can some of you say that there is no resurrection of the dead?" (1 Cor. 15,12)²⁷.

²⁷) "Exuimini ergo pallio fallaciae, quo Faustus indutus, cum sibi proposuisset tamquam interrogantem et dicentem: *accipis apostolum Paulum?* respondit: *et maxime*. Cur enim non potius respondit: et minime, nisi quia fallax aliud quam id, quod falsum erat, respondere non potuit? Quid enim accepit apostoli Pauli? Non primum hominem, quem ille dicit de terra terrenum, de quo item dicit: *factus est primus homo in animam viventem* (1 Cor. 15,45; Gen. 2,7), ille autem adnuntiat nescio quem primum hominem nec de terra terrenum nec factum in animam viventem, sed de substantia dei id ipsum existentem quod deus est ... Non secundum hominem, quem Paulus dicit de caelo, quem dicit etiam novissimum Adam in spiritum vivificantem, quem dicit factum ex semine David secundum carnem, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret; de quo ad Timotheum dicit: *memor esto Christum Iesum resurrexisse a mortuis ex semine David secundum evangelium meum*; in cuius exemplo etiam resurrectionem nostram praedicat

In *In Ioannis Evangelium Tractatus* 19,14, Augustine analyzes the belief of those who subscribe to only one resurrection through comparing them with the basis for the belief of Hymenaeus and Philetus. Here, however, he does not specify which ones among those who subscribe. We are aware that Augustine knew more of other heresies which denied the resurrection of the body²⁸). In his work, *De Haeresibus*, he mentions eighty-eight heresies which arose after the ascension of Christ, twelve of which — he expressly mentions — denied the resurrection of the body. P. Goñi, in *La resurrección de la carne según San Agustín*, specifies them²⁹) as follows: *Simoniani*, *Carpocratiani*, *Valentiani*, *Cerdoniani*, *Marcus*, *Caiani*, *Seluciani*, *Hierarchitae*, *Severiani*, *Archontici*, *Manichaei*, and

dicens: tradidi enim vobis in primis, quod et accepistis, quia Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum scripturas; et quia sepultus est et quia resurrexit tertia die secundum scripturas (1 Cor. 15,3f.). Et paulo post infert, quare hoc dixerit: *si autem Christus praedicatur, quia resurrexit a mortuis, quomodo dicunt quidam in vobis, quia resurrectio mortuorum non est* (1 Cor. 15,12)". *Contra Faustum Manichaeum* 11,3, CSEL 25(1), 316-317.

²⁸) There is a parallel between the challenges with regard to the faith of the Christians in the time of Paul and in the time of Augustine. Paul was confronted by the Stoics and by the Epicureans. Augustine was confronted in a similar way by many others. Cf. H.-I. MARROU, *The Resurrection and Saint Augustine's Theology of Human Values*, Villanova, 1966, p. 6. The author refers also to P. COURCELLE, "Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin", in *Recherches Augustiniennes I*, Paris, 1958, p. 149-186. Here P. Courcelle gives a catalogue of objections raised against the resurrection.

²⁹) The *Simoniani* were followers of Simon Magus; their beliefs and practices are described in Acts 8,9-19. Cf. *De Haeresibus*, PL 42,25. The *Carpocratiani* were the followers of Carpocrates, who was born in Alexandria; he was considered a gnostic and he was greatly influenced by Plato. Cf. P. GOÑI, *op. cit.*, p. 30 note 113. See also *De Haeresibus* 7, PL 42,27. The *Valentiniani* were followers of Valentin, who was born in Egypt and was educated in Alexandria. His heresy spread to Cyprus. Cf. P. GOÑI, *op. cit.*, p. 30 note 114; see also *De Haeresibus* 11, PL 42,28. The *Cerdoniani* were followers of Cerdon, who was a Syrian by birth. He was the teacher of Marcion. Cf. P. GOÑI, *op. cit.*, p. 30 note 115, *De Haeresibus* 21, PL 42,29. Marcus was a contemporary of Ireneus. His heresy spread through Asia Minor and probably reached the East as well. Cf. P. GOÑI, *op. cit.*, p. 31 note 116. The *Caiani* honored Cain; they were anti-Semitic. Cf. *De Haeresibus* 18, PL 42, 29. The *Seluciani*, known also as *Hermiani*, believed that there would be no future resurrection. Resurrection takes place now in the generation of children. *Ibid.* 59, PL 42,41. The *Hierarchitae* were followers of Hierarcha. He was a native of Leontopolis in Egypt. His practice of austerity gained him many followers. Cf. P. GOÑI, *op. cit.*, p. 31 note 119; *De Haeresibus* 47,38-39. The *Severiani* were followers of the way of Pythagoras and of the Essenes. They spread through Asia Minor and the Roman province and Antioch in Syria. Cf. P. GOÑI, *op. cit.*, p. 31 note 120; see *De Haeresibus* 24, PL 42,30. The *Archontici* received their names from their belief that the universe is ruled by the princes or *archontes*. Cf. P. GOÑI, *op. cit.*, p. 31 note 121; *De Haeresibus* 20, PL 42,29. For an extensive study on these heretics, see L. MÜLLER, *The De Haeresibus of Saint Augustine, A translation with an Introduction and Commentary*, Washington D.C., 1956.

Origeniani. Augustine gives two opinions regarding the heresy of the *Origeniani*³⁰): (i) Only according to Epiphanius that "there are Origenists followers of the writer Adimantius, who reject the resurrection of the dead"; (ii) There were defenders of Origen who said that he did not reject the resurrection of the body. To these twelve mentioned by P. Goñi, we would like to add another three which we presume Augustine knew denied the bodily resurrection, although in *De Haeresibus* he did not say this expressly. They are the *Gnostici* and the *Priscillianistae* and the *Marcionitae*. Our reason is simple. If these twelve heresies or the adherents were gnostic, and on that account denied bodily resurrection, or, if, at least, they were influenced by Gnosticism, then with even more likelihood, we can say that the Gnostics themselves denied the resurrection of the body. In fact the Gnostics had contempt for the body and matter in general. For them salvation consisted in the possession of knowledge. The Priscillianists thought similarly. As we have pointed out already in a previous article, this group adopted the position of the Manicheans. They were docetistic and taught that matter was evil. Tertullian, in *Adversus Marcionem* 5,10, says that Marcion denies the resurrection of the body. For him resurrection takes place in the soul: "*Marcion enim in totum carnis resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens, non qualitatis, sed substantiae facit quaestionem*"³¹). Augustine certainly knew Marcion's position on this subject³²). In *In Ioannis Evangelium Tractatus* 19,14, Augustine was preoccupied with heresy during his time. He invoked divine assistance: "Behold we see the resurrection of the mind; let us not, therefore, lose faith on the resurrection of the body. And unless you, Lord Jesus, declare this to us, whom shall we put in opposition to those who assert the contrary"³³). We suspect that he was referring particularly to the Manicheans. The Manicheans, who were the representatives of Gnosticism during that time, not only taught the resurrection of the

³⁰) "Origeniani, inquit, alii, qui et Adamantii tractatoris, qui et mortuorum resurrectionem repellunt ... Haec quidem de Origene Epiphanius: sed qui eum defendunt ... dicunt ... neque resurrectionem repulisse mortuorum". *De Haeresibus* 42, PL 42,33.

³¹) TERTULLIAN, *Adversus Marcionem* 5,10.3, CCL pars I, 692.

³²) Cf. L. MÜLLER, *The De Haeresibus of Saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary*, Washington D.C., 1956, p. 146: "There was to be no resurrection of the flesh, for it will be destroyed as the seat of sin".

³³) "Ecce videmus resurrectionem mentis; non ergo amittamus fidem de resurrectione carnis. Et nisi tu, Domine Iesu, dixeris eam, quem opponemus contradictoribus?": *In Ioannis Evangelium Tractatus* 19,14, CCL 36,197.

minds but also found fault in those who believed in the resurrection of the body. Augustine confronted them square by using their own proofs against them. They claimed proofs from the Gospel according to John. It is understandable why they did this. It was because of the apparent traces of Gnosticism in the narration of John. In their understanding, John can be said to claim that the resurrection takes place now, "and now is" (Jo. 5,25), in the act of believing. This means that according to them the eschatological conditions are fully accomplished now in faith. Augustine, however, compares them with Hymenaeus and Philetus.

All, therefore, who have founded a sect of a false religion, while they wished to be believed, could not deny resurrection of the mind which you talk about; They all agree about this point, but many deny the resurrection of the flesh; they say that the resurrection has taken place already in faith. The apostle opposes such people, saying: "Among whom are Hymenaeus and Philetus, who erred concerning the truth, saying that the resurrection has taken place already. They are upsetting the faith of some" (2 Tim. 2,18). They said that the resurrection has taken place already in such a manner that another one is not to be hoped for; they reprimanded men who hoped for the resurrection of the flesh, just as if the resurrection which has been promised has been accomplished in the mind by the act of believing. The apostle reprimands them. Why does he reprimand them? Did they not say what the Lord said now, "The hour is coming, and now is, when the dead will hear the voice of the son of God, and those who hear will live" (Jo. 5,25)³⁴?

Augustine argues that they did not really understand John. Although here he claims that John, truly, speaks of the resurrection, the evangelist, however, does not teach a single resurrection, namely, of the mind alone. Moreover, Augustine points out, it is the Lord Himself who makes the claim that there is a double resurrection, that is, of the soul, which takes place now in faith, and consequently, the resurrection of the body, which will follow in the future.

³⁴) "Volentes ergo sibi credi omnes qui instituerunt alicuius etiam falsae religionis sectam, negare istam mentium resurrectionem non potuerunt; omnes de illa consenserunt, sed multi carnis resurrectionem negaverunt, dixerunt in fide iam factam esse resurrectionem. Talibus resistit apostolus, dicens: *Ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui circa veritatem aberraverunt, dicentes resurrectionem iam factam esse, et fidem quorundam subvertunt* (2 Tim. 2,17-18). Iam factam esse resurrectionem dicebant, sed eo modo ut alia non speraretur; et reprehendebant homines qui sperabant resurrectionem carnis, velut iam resurrectio quae promissa erat, credendo impleretur in mente. Reprehendit eos apostolus. Cur eos reprehendit? Nonne hoc dicebant quod modo Dominus loquebatur: *Venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent* (Jo. 5,25)?" In *Ioannis Evangelium Tractatus* 19,14, CCL 36,197-198.

Did they not say what the Lord now said, "The hour is coming, and now is, when the dead will hear the voice of the Son of God, and they who hear will live" (Jo. 5,25)? But I am still speaking of the life of the mind, Jesus tells you; I do not speak yet about the life of the body; but I am speaking about the life of the life of the body, that is, about (the life) of the soul, in which is the life of the body, since I know that bodies are lying in the tombs and I also know that your bodies will likewise be in the tombs. I don't speak yet of that resurrection. I speak of this. Arise in this, lest you arise in that into punishment³⁵).

II. THE CONSEQUENCES OF THE DENIAL OF THE RESURRECTION OF THE DEAD.

VERSES 12-19

1 Cor. 15,12-19 may be taken as a separate unit. However, of all Augustine's various references to the chapter no single one treats of it as a whole. Augustine refers to it as if it consists of several sets of verses. In *Contra Litteras Petiliani* 3,46.55-56, he juxtaposes verses 13-15; in *De Doctrina Christiana* 2,31,119f., verses 13-14; in *Epistula* 28,3.4, verses 14-15; in *De Mendacio*, he uses only verse 15; in *De Virginitate* 22 and in *En. in Ps.* 127,16, he uses only verse 19; and in *Contra secundam Iuliani responsionem opus Imperfectum* 6,34-35, verses 14-17.

In his explanation of the varied sets of verses Augustine has two kinds of argumentation for the consequences of the denial of the resurrection of the dead, namely, an argument from the logic of the propositions and an argument from his interpretation of the meaning of the various Pauline texts. In this section we shall show Augustine's understanding of the different sets of verses based on these two kinds of argumentation.

A. An argument from the logic of verses 13-15: its form

In *Contra Litteras Petiliani* 3,46.55-56 Augustine condemns as absurd the view which denies the resurrection of the dead. He argues

³⁵) "Nonne hoc dicebant quod modo Dominus loquebatur: *Venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent* (Jo. 5,25)? Sed de vita mentium loquor adhuc, ait tibi Iesus; nondum loquor de vita corporum; sed loquor de vita vitae corporum, id est, de animarum, in quibus est vita corporum; nam scio esse corpora in monumentis iacentia, scio et corpora vestra in monumentis futura; nondum de illa resurrectione loquor; de ista loquor, in ista resurgite, neque ad poenam in illa resurgatis". In *Ioannis Evangelium Tractatus* 19,14, CCL 36,198.

from the testimony of Paul in 1 Cor. 15,13-15: "But if there be no resurrection of the dead, then Christ has not been raised; and if Christ has not been raised, then our preaching is vain, and your faith is also vain. And we are found false witnesses of God because we have testified of God that He raised up Christ, whom He did not raise up, if it is so that the dead do not rise up".

The content of Augustine's argument was not directed against Petilian, who was a Donatist. The Donatists did, in fact, believe in the resurrection of the dead³⁶). Augustine was simply making a comparison between the way Petilian attributed something to him, as though it was his opinion, and the way Paul's opponents had wished to accuse the apostle of having meant to say by "Then Christ has not been raised" that there is no resurrection of the dead.

It is just as if those, whom the apostle confutes because they said that there is no resurrection of the dead, would have wished to accuse the same apostle since he has said: "Then Christ was not raised" (verse 13), and the preaching of the apostles is vain, the faith of the believers is also vain, and they are found to be false witnesses against God, who had said that He had raised up Christ. This is what Petilianus wished to do with me, since he was desperate at not being able to read that I have written, which he could not answer, and he wanted to think that he had answered them well³⁷).

Although, Augustine does not appeal here to verses 13-15 in order to make a counterattack against Petilian on the issue of the resurrection of the body, his reference to the case of Paul and his opponents leads us to his understanding of the verses. This is his analysis. These verses, in the way Augustine used them, were said by Paul in order to point out to his opponents the drastic consequences that result from the denial of the

³⁶) Cf. W.H.C. FREND, "The Gnostic-Manichean Tradition in Roman North Africa", in *Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953) 13-26, p. 14. See also "Manichaeism in the Struggle Between Saint Augustine and Petilian of Constantine" in *Augustinus Magister II*, Paris, 1954, p. 860: "The Donatists buried their dead in great cemeteries where care was taken to preserve the shape of the body in plaster for recognition at the last day; offerings were made to the dead".

³⁷) "Quemadmodum si illi quos apostolus arguit, quia dicebant non esse resurrectionem mortuorum, eundem apostolum accusare vellent, quoniam dixit: *neque Christus resurrexit*, et inanem esse praedicationem apostolorum, inanem etiam fidem credentium falsosque inveniri testes adversus deum, qui dixissent quod suscitaverit Christum, hoc mihi Petilianus facere voluit desperans legi posse quae scripsi, quibus respondere non potuit, et putari se respondisse magnopere concupivit". *Contra Litteras Petiliani* 3,46.55, CSEL 52,207.

resurrection of the body. These can be deduced even from the logical sequences of the propositions alone. Thus, for example, if one removes the proposition: "If there is no resurrection of the dead" (verse 13a), the rest of the propositions would have been badly expressed; yet the misstatement must be ascribed to Paul himself. It would leave just the statement, "Christ has not been raised" (verse 13b). Or, if one removes the condition "if" and restate the main clause in this manner, "There is no resurrection of the dead", then the consequences would be the following: (i) Christ was not raised, (ii) Paul's preaching and that of the evangelists were vain, (iii) the faith of the Corinthians and all that it involves is vain.

However, Augustine contends that verses 13-15 have been well worded and exactly stated, so much so that if mistaken inferences are ever made from them, they must have derived from the errors of the deniers themselves.

If, therefore, you remove what has been placed at the head of this argument: "If there is no resurrection of the dead" (verse 13a), the rest must have been wrongly said, and yet must be ascribed to the apostle. But if you restore (the proposition) on which they depend and put this at the beginning: "There is no resurrection of the dead", then these will rightly follow: "And Christ was not raised", and "our preaching is vain" and "your faith" and all that it involves "is also vain". And all of these have been well and carefully said by the apostle, and whatever mistakes they may contain are to be attributed to those who denied the resurrection of the dead³⁸).

In *De Mendacio* 21 and in *Epistula* 28,3.4, the other consequence is mentioned by Augustine, that is, the evangelists were found to be false witnesses.

B. *An argument from the logic of verses 13-14: its validity*

While in *Contra Litteras Petiliani* 3,46.56 and in *De Doctrina Christiana* 2,31.49,119-120 Augustine is concerned simply with the form

³⁸) "Si ergo tollas quod in capite ratiocinationis huius (est) positum: *si resurrectio mortuorum non est*, male cetera dicta sunt et apostolo tribuenda sunt; si autem reddas unde pendent et in exordio constituas: (si) *resurrectio mortuorum non est*, recte consequentur: *neque Christus resurrexit et: inanis est praedicatio nostra, inanis est fides vestra et cetera quae conexa sunt, et haec omnia ab apostolo bene ac prudenter dicta sunt, quoniam quidquid mali habent illis imputandum est, qui negabant resurrectionem mortuorum*". *Contra Litteras Petiliani* 3,46.56, CSEL 52,208. See also *Contra Litteras Petiliani* 3,47.57, CSEL 52,209; *De Doctrina Christiana* 2,31.49,119-120, CSEL 80,67-68.

of the logic of verses 13-15, by his analysis of which he was able to deduce the veracity of the resurrection of the dead from the logical sequences of the propositions, in *De Doctrina Christiana* 2,32.50,121-123 he deduces his conclusion from the validity of the proposition.

The validity of propositions depends on the degree of objectivity they express. For Augustine objectivity, in this particular case, is that which "exists in the reasons of things, and has its origin with God"³⁹). The propositions made by men of this order are a result of their observations of things, of which they can learn and teach. Men do not create this order; they simply describe it.

Nevertheless, the truth itself of the logical sequences has not to be instituted, but observed and noted by men, in order that they may either learn or teach it; since it exists perpetually and have been divinely instituted in the reason of things. For someone who narrates the order of history does not himself create that order; and as he who describes the position of places, or the natures of animals, or of plants, or of stones, does not describe that these things have been instituted by men, and he who points at the stars and describes their movements does not describe that the thing has been instituted by him or by any other man⁴⁰).

The order of propositions is a reflection of the order of things of nature. What, as a rule, applies to the description of the order of things of nature, that is to say, that the arrangement of things does not depend on man's making, also applies to the logical sequences of propositions. Thus when someone says, "When the consequent proposition is false, it is necessary that the antecedent be also false", he simply shows how this holds true; he does not create its order. It is the same with the propositions on the resurrection of the dead, which, in this particular case, are expressed by Paul in verses 13-14. They are a reflection of the truth of the resurrection of the dead. They are not mere projections of the mind, much less the products of wishful thinking. Augustine de-

³⁹) "Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere. Nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta". *De Doctrina Christiana* 2,31.121, CSEL 80,68.

⁴⁰) "Ipsa tamen veritas connexionum non instituta, sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere. Nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta. Sicut enim qui narrat ordinem temporum, non eum ipse componit, et locorum situs aut naturas animalium vel stirpium vel lapidum qui ostendit non res ostendit ab hominibus institutas, et ille qui demonstrat sidera eorumque motus, non a se vel ab homine aliquo rem institutam demonstrat". *De Doctrina Christiana* 2,31.121, CSEL 80,68.

monstrates this as follows: If, as the deniers would formulate it, this proposition occurs first, namely, "there is no resurrection of the dead", it would necessarily follow that Christ did not rise from the dead either. However, since the consequent proposition, "Christ did not rise" is false, then it is necessary that the precedent, "there is no resurrection of the dead" is also false. Why? Because Christ rose from the dead. The only logical conclusion from verses 13-14, therefore, is that there is a resurrection of the dead.

In *De Doctrina Christiana* 2,32.50,123, Augustine formulates his syllogism as follows⁴¹):

If there is no resurrection of the dead, then Christ did not rise from the dead (verse 13).

Christ, however, rose from the dead.

Therefore, there is a resurrection of the dead.

In this particular case, concerning the resurrection of the dead, both the law of the logical sequences and the sentence itself in the conclusion are true⁴²).

C. *An argument from his interpretation of the meaning of Pauline texts. A discussion with Julian: verse 16*

In *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,34 written in 429/430, both Julian and Augustine consider verse 13 and 16 as parallel texts. Verse 13 reads: "If there is no resurrection of the dead, then Christ has not been raised". Verse 16 reads: "If the dead are not raised, then Christ was not raised". Although both Julian and Augustine agree on the identity of meaning of the two verses, they disagree, however, in their interpretation. Let us show this in a scheme⁴³).

⁴¹) "Quod totum breviter ita dicitur: Si non est resurrectio mortuorum, neque Christus resurrexit; Christus autem resurrexit, est igitur resurrectio mortuorum". *De Doctrina Christiana* 2,32.123, CSEL 80,69. As shown by the minor premise and conclusion, Augustine applies his theology of the Total Christ to his analysis of verse 13.

⁴²) "Sed in hoc loco de resurrectione cum ageretur, et regula connexionis vera est et ipsa in conclusione sententia". *De Doctrina Christiana* 2,33.124, CSEL 80,69.

⁴³) A similar discussion is found in *Contra Julianum* 5,15.52-54, PL 44,813-814.

Julian	Augustine
There is no sin by nature.	There is an original sin.
Nature is not bad (the opposite is Manicheism).	There is something bad in nature.
Christ has our nature and flesh.	Christ has only the similitude of sinful flesh.
An example must be on the same level.	An example does not have to be on the same level.

Julian uses 1 Cor. 15,16 as a proof for his position: if Christ was raised from the dead, then we too shall be raised.

Never he (Paul) would have said: "If the dead are not raised, then Christ was not raised" (verse 16); if it could be referred to this (sentence): "But since Christ was born of a virgin, he has risen in a special way; men, however, since they are born by a diabolical mixture (intercourse), do not rise"⁴⁴).

Again for Julian there is no difference in nature between Jesus as a man and us.

But he (Paul) would immediately declare: what was the idle brag about resurrection, if it was not fitted to our hope nor to our teaching? For what reason would there be to teach; what reason would there be to show an example, if the nature of Jesus and ours is not similar, and if there would be no hope of reigning with Him, and no strength to follow Him⁴⁵)?

Augustine's specific point with regard to 1 Cor. 15,13 is this: some of the Corinthians believed that Christ was risen; but they did *not* believe that there will be a resurrection of the rest of mankind: "*Resurrectionem mortuorum non esse putantibus, et tamen Christum resurrexisse credentibus, propterea dicitur, 'Si resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit'*".

⁴⁴) "Nunquam quippe diceret, *Si mortui non resurgunt, nec Christus resurrexit*: cui poterat referri, Sed Christus, quoniam de virgine natus est, peculiariter resurrexit; homines autem, quia nati sunt de commixtione diabolica, non resurgunt". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,34, PL 45,1587.

⁴⁵) "Verum ille protinus referret, Et quae fuit resurgendi vanitas, si nec spei nostrae nec magisterio parabatur? Quae enim esset ratio docendi, quae gravitas exempli, si natura in nobis dissimilis, et spe conregnandi, et vi careret imitandi?" : *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,34, PL 45,1587.

1. Verses 13 and 12 in connection with verse 20

How does Julian understand verses 13 and 12 in connection with verse 20: "But Christ was raised from the dead"? He claims that verse 20 is a completion of the hypothetical sentences of verses 13 and 12: "If ... if ...". This means that since we have the same human nature as Jesus, we too can claim for ourselves the resurrection of our bodies, because He rose in a body.

Paul says, "If there is no resurrection of the dead, then Christ was not raised. If, however, Christ was raised from the dead, how is it that some of you say that there is no resurrection of the dead" (verses 13 and 12)? That is, if you confess that Christ as man was of the same nature as we are, on what grounds do you think either that the resurrection was accomplished in Him or that it will not be accomplished in the rest in the future? After the conditions have been granted, Paul completed the sentence: "Now, however", he says, "Christ was raised from the dead (verse 20); therefore, there will be a resurrection of the dead⁴⁶).

Augustine, however, maintains that there are differences between Jesus and us. He makes the following points⁴⁷): (i) Jesus was not only a man, but also God. Other men are not God. (ii) Jesus was born of a virgin and of the Holy Spirit. Other men are not. (iii) Jesus has the power "to lay down His life and to take it back again" (Jo. 10,18). Other men do not have such power. Augustine, nevertheless, argues that it is not on the basis of dissimilarity but of similarity with us that Jesus was raised from the dead. His flesh, not conceived in sin, was made like sinful flesh (*similitudo carnis peccati*). Our flesh is sinful. The privilege of origin may not be the same in Him as in us. Yet His flesh and ours are similar concerning their origin from earth; and, therefore, both are mortal substances. Christ Himself willed this similarity. Being similar with us, He died in the same manner as we do. On the basis of this similarity He rose from the dead in order to set the *exemplum* in order to demonstrate that we, too, should rise.

⁴⁶) "Si, inquit, resurrectio non est mortuorum, neque Christus resurrexit, Si autem Christus ex mortuis resurrexit, quomodo dicunt quidam in vobis quia resurrectio mortuorum non est? Id est, si confitemini ejusdem illum secundum hominem, cujus nos, fuisse naturae, qua ratione vel in illo factam resurrectionem, vel in reliquis non futuram putatis? Praemissis conditionibus, implet ex omni parte sententiam: Nunc autem, inquit, Christus resurrexit ex mortuis; erit ergo resurrectio mortuorum". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,34, PL 45,1587-1588.

⁴⁷) *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,34, PL 45,1588.

If therefore they mention these things because they admit that Christ alone rose from the dead, they would not like to believe that others (will rise). Shall we thus have to deny the great differences between Christ and others in order to be able to persuade people to believe in the resurrection of the dead on the basis of the equality of Christ with them? Just, therefore, as we do not deny this difference, because of which we confess that the flesh of Christ alone was not a flesh of sin like that of others but a similitude of the flesh of sin, nevertheless, we allege that not only had his flesh risen but also that the flesh of others will rise; and so we allege and say what the Apostle has said: "If the dead are not raised, then Christ was not raised" (verse 16). Christ, however, was raised; therefore, the dead rise. For the fact that the privileges of origin are not the same in both flesh does not mean that the flesh of Christ is not of the same mortal substance taken from the earth. The likeness of a sinful flesh has certainly a difference, with which it is distinguished from the flesh of sin. But let it not be that Christ had made Himself dissimilar from them by rising, with whom He chose to be equal by dying⁴⁸).

In a related controversy, in connection with the consequence of a denial of the resurrection of the body, Julian claims that there is a similarity in nature between Jesus and us, in order to make it seem that Augustine maintains that He suffered of inborn deformity in the same manner that we do.

Let us elaborate on these forces in the transmission (of sin) and say, "if Christ, who was made man, did not have natural sin, how is it that some of you say that an inborn deformity dominates the image of God?" If, however, there is evil in nature, Christ also, who possesses the same nature, is put under the reign of the devil. If, however, He is believed to be guilty, then our preaching is vain, your faith is also empty; the apostles are false witnesses, since they gave a

⁴⁸) "Si ergo ista dicant, quia Christum solum resurrexisse concedunt, caeteros nolunt; numquid ideo illas Christi tam magnas a caeteris differentias negaturi sumus, ut aliorum quoque mortuorum resurrectionem de Christi cum eis aequalitate persuadere possimus? Sic ergo nec istam differentiam denegantes, qua fatemur solam carnem Christi, non ut aliorum fuisse carnis peccati, sed carnis peccati similitudinem; non ideo tamen solam resurrexisse, sed aliorum quoque resurrectionem esse defendimus, et sic defendimus, ut dicamus quod apostolus dixit, *Si mortui non resurgunt, neque Christus resurrexit*: resurrexit autem Christus; resurgunt igitur mortui. Neque enim quia non eadem sunt in utraque carne originis merita, ideo non est eadem terrena mortalisque substantia. Habet quidem differentiam suam similitudo carnis peccati, qua discernitur a carne peccati: sed absit ut Christus eis se disparem faciat resurgendo, quibus se voluit aequare moriendo". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,34, PL 45, 1588. See also *De Genesi ad Litteram* 10,18, CSEL 28(1),320: Christ has a "*similitudo carnis peccati*".

testimony against God, because He had made His Son without deformity and holy from the seed of David according to the flesh, if the crime of the cursed seed has infected Him. Moreover, if we hope in such a Christ, then we are the most pitiable of all men⁴⁹).

Augustine, however, answers insistently that even when Christ did not have original sin, still His flesh was similar to ours. He, nevertheless, makes this distinction: Christ's flesh being similar to ours does not mean that there was sin in Him⁵⁰). Christ was not guilty of any sin. Because He was not guilty of any sin He was able to blot out our sins. On account of this, the preaching of Paul was not in vain; our faith is not empty; the apostles were not false witnesses; and we are not to be the most pitiable of all men⁵¹).

2. The consequence of hoping in Christ only for this life: verse 19

In *En. in Ps.* 127.16 Augustine related verse 19 to 2 Tim. 3,12. 1 Cor. 15,19 runs as follows: "If for this life only we have hope in Christ, we are the most pitiable of all people". And 2 Tim. 3,12: "All who desire to live with Christ will be persecuted". One can immediately see the outcome of

⁴⁹) "Has vires exseramus in traducem, dicamusque: Si Christus, qui homo factus est, non habuit naturale peccatum; quomodo dicunt quidam in vobis quia imagini Dei pravitas dominetur ingenita? Si autem in natura malum est; et Christus, qui in eadem natura deprehenditur, sub regno diaboli est constitutus. Si autem ille creditur reus, inanis est praedicatio nostra, et vacua est fides vestra: inveniuntur autem falsi testes Apostoli, quia testimonium dixerunt adversus Deum, quo Filium suum, ex semine David secundum carnem, innocuum sanctumque formaverit, si eum malidicti seminis crimen infecit. Prorsus si in tali Christo speramus, miserabiliores sumus omnibus hominibus". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,35, PL 45,1589.

⁵⁰) "Non enim sequitur ut si Christus, qui homo factus est, non habuit naturale, hoc est, originale peccatum, nulla imagini Dei pravitas dominetur ingenita: quoniam non sequitur ut si nihil habuit pravitatis similitudo carnis peccati, nihil habeat pravitatis cui est ista similis, id est, caro ipsa peccati; imo vero id sequitur, ut si est similitudo carnis peccati, sit etiam caro peccati. Quia omne simile, alicui simile sit necesse est: et si solus habuit Christus veram quidem carnem, sicut caeteri homines, sed tamen carnis peccati non proprietatem, sed similitudinem; non solum necesse est ut sit alia cui haec similis sit caro peccati, sed omnium caeterorum hominum non sit nisi caro peccati". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,35, PL 45,1589.

⁵¹) "Quapropter etsi malum est in carne peccati, non est tamen in Christo, qui venit in carne vera, non tamen in carne peccati, sed in similitudine carnis peccati, carnem sanare peccati. Non ergo ille creditur reus, sed ab illo noster solvitur reatus, et originalis, et additus. Unde nec inanis est Apostoli praedicatio, qui non praedicaret in Christo similitudinem carnis peccati, nisi aliorum carnem sciret esse peccati. Nec vacua est fides nostra, qua vacuatur haeresis vestra. Nec falsi testes inveniuntur Apostoli, qui similitudinem carnis peccati discernunt a carne peccati". *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,35, PL 45, 1589-1590.

this juxtaposition. Hoping in Christ only for this life leads to a state where suffering is meaningless. Suffering persecutions inflicted by external forces and/or coming from the proclivity of concupiscence, as described in Wis. 9,15: "For a perishable body weighs down the soul", is of no value. Without the reality of the resurrection we are to be the most pitiable of all men.

For what, therefore, do we suffer such persecutions? "If for this life only we have hoped in Christ", the apostle says, "we are the most pitiable of all men" (1 Cor. 15,19). For what were the martyrs condemned to the beasts? What was the good of that? Can it be described? By what means? Which tongue can tell it? Or which ear can hear it? That, indeed, "neither the ear heard it, nor has it entered into man's heart" (1 Cor. 2,9). Let us love much; let us grow much in love. For you see that battles are not wanting; we fight against our concupiscence. We fight outside with the unbelievers and disobedient men; we fight inside ourselves against suggestions and carnal perturbations. Everywhere we are still fighting, because the body, which corrupts, weighs down the soul (Wis. 9,15). Let us still fight, since even if "the spirit is alive, nevertheless the body is dead because of sin" (Rom. 8,10)⁵².

III. CORPORATE PERSONALITY AND THE RESURRECTION OF THE BODY

Our purpose in this section is to investigate and expose Augustine's interpretation of 1 Cor. 15,20-22. With the use of these verses he expounds on the idea of causality in connection with the theme of resurrection. As we shall see, his theology of corporate personality functions as the guiding idea of his exegesis. The idea of causality is gradually delineated, first in verse 20 and second and more clearly in verses 21 and 22.

⁵²) "Propter quid ergo patimur tantas persecutiones? Si enim in hac vita in Christo sperantes sumus tantum, ait apostolus, miserabiliores sumus omnibus hominibus. Propter quid damnati sunt ad bestias martyres? Quod est illud bonum, dici potest? unde, aut quae lingua dicat? aut quae aures audiant? Et quidem illud nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit. Amemus tantum, proficiamus tantum; videtis enim quia pugnae non desunt, et pugnamus cum concupiscentiis nostris. Pugnamus foris cum infidelibus et inoboedientibus hominibus, pugnamus intus cum suggestionibus, cum perturbationibus carnalibus: ubique pugnamus adhuc, quia corpus quod corrumpitur, aggravat animam; pugnamus adhuc, quoniam si spiritus vita est, tamen corpus mortuum est propter peccatum". En. in Ps. 127,16, CCL 40,1879-1880.

A. Verse 20: "But in fact Christ has been raised from the dead, the firstfruits of those who have fallen asleep"

At the very outset we would like to point out that we have seen Augustine making references to verse 20 only four times, and only in four works, namely, *Confessiones*, *Adnotationes in Job*, *Opus Imperfectum contra Julianum*, and in *De Diversis Quaestionibus* 83,69. In *Confessions* 9,4 he alludes indirectly to the first part of the verse: "He ... rising from the dead". Here he speaks of himself before his conversion as unaffected by the merits of Christ's glorification, since then he still loved vanities and searched for lies (cf. Ps. 4,3). In *Adnotationes in Job* 38, he makes mention of the second part of the verse:

He knew His place, that He was to be the "first-fruits of those who have fallen asleep" (verse 20b), the first-born from the dead, the head of the church, whom the body will also follow in the future resurrection of the saints⁵³).

In *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,36 he brings verse 20 together with verse 21. But here the verses appear to have been said by Julian. Augustine puts them in his mouth.

In both *Adnotationes in Job* 38 and in *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,36, the aspect of "*primitiae*" is Augustine's point of concentration. We have already dealt with this extensively in a previous article. Nevertheless, here we would like to add something more.

Let us turn to *Adnotationes in Job* 38, written in 399. If we follow the sentence closely, which we cited above, the sentence structure makes it appear that Augustine does not distinguish between the two conceptions, namely, "*primitiae dormientium*" and "*primogenitus a mortuis*". He puts the latter in apposition to the former. What does this mean? Does this mean that these conceptions are equivalent in meaning? This could have been the case at the time when he wrote this book in 399. However, it is impossible to substantiate this on the basis of another work written around that time, including a mention of verse 20, since no such work exists. In his later writings, on the other hand, this can be proved without difficulty. In our previous article we have already explained how in *Quaestiones in Heptateuchum* 3, *Quaestiones Numerorum* 32, dating from 419, Augustine makes a distinction between "*primitiae*" and "*primo-*

⁵³) "Ipse agnovit ordinem suum, ut esset *primitiae dormientium*, primogenitus a mortuis, caput ecclesiae, secuturo etiam corpore in futura resurrectione sanctorum". *Adnotationes in Job* 38, CSEL 28(2), 603.

genitus". "*Primogenita*" or προτογενήματα are the first fruits taken from the earth, or a tree or a vine (προτογενήματα vero *primi fructus de terra sumpti vel de arbore vel de vite*). It is the first harvest. "*Primitiae*" or ἀπαρχαί are those taken firstly from the fruits already harvested and put into containers (*primitiae autem de fructibus quidem, sed iam redactis ab agro, sicut de massa, de lacu, de dolio, de cupa, quae primitus sumebantur*). It is what has been taken from what has been selected. This connotes that the "*primitiae*" and the rest of the harvest from which they have been selected stand very close to each other. This further implies that the relation or union between the "*primitiae*" and the rest, which are left behind in the containers, is much closer than the relation or union between the "*primogenita*" and the subsequent fruits. For both the "*primitiae*" and the remainder belong to the same selected group.

Even with this subtle distinction between the "*primitiae*" and the "*primogenita*", we could safely say that Augustine has made the idea of causality already decipherable in *Adnotationes in Job* 38. For even there, although he put "*primogenitus a mortuis*" as an appositive to "*primitiae dormientium*", he added the conception of "*caput ecclesiae*"⁵⁴). This latter expresses clearly the union between the influence upon one another of Christ and the church. For Christ, who is the Head, and the church, which is His body, form one single organism. on the basis of incarnation⁵⁵) and on the basis of theological virtues⁵⁶), the unity of the head

⁵⁴) See also *Sermo* 264,6, PL 38,1218.

⁵⁵) Concerning this point see the following: *Sermo* 92,3,3, PL 38,573; *En. in Ps.* 56,5, CCL 39,697-698; *In Epistulam Ioannis Tractatus* 1,2, PL 35,1979; *En. in Ps.* 90, *Sermo* 2,5, CCL 39,1270-1271; *In Epistulam Ioannis Tractatus* 2,2, PL 35,1000; *Sermo* Mai 86,2, MA 1,325; *En. in Ps.* 101, *Sermo* 1,2, CCL 40,1427; *Sermo* Morin 3,4, MA 1,598-599; *Sermo* 361, 13,14, PL 39,1606; *En. in Ps.* 122,1, CCL 40,1814; *En. in Ps.* 95,2, CCL 40,1343.

⁵⁶) Cf. *En. in Ps.* 100,3, CCL 39,1408. The text runs as follows: "Quia ergo misericordia et iudicium cantatur nobis, et nos facientes misericordiam securi expectemus iudicium; et simus in corpore ipsius, et nos cantemus ea. Cantat enim hoc Christus; si solum caput cantat, a Domino est canticum hoc, ad nos non pertinet; si autem totus Christus, id est caput et corpus eius, esto in membris eius, adhaerere illi per fidem, et per spem, et per caritatem; et illo cantas, in illo exsultas; quia et ipse in te laborat, in te sitit, in te esurit et tribulatur. Ille in te adhuc moritur, et tu in illo iam resurrexisti. Nam si non in te moreretur, nollet in te sibi parci persecutore, cum diceret: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Ergo, fratres mei, Christus cantat; sed quomodo, nostis; Christum assidue commendavimus vobis, et scio quia rudia vobis non sunt. Dominus Christus Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia. Hoc Verbum ut redimeret nos, caro factum est, et habitavit in nobis: factus est homo Deus super omnia, Filius Dei aequalis Patri; ad hoc homo factus est, ut Deus homo mediator esset inter homines et Deum, et reconciliaret longe positos, et coniungeret separatos, et revocaret alienatos, et reduceret peregrinos; ad hoc factus est homo. Factus est ergo caput ecclesiae, habet et corpus et membra".

and the body continuously seeks to keep itself indivisible, in a certain way, and works for its completion. In the context of the Total Christ, it is unthinkable to have a Head without a Body. The union between the Head and Body has not been severed at the ascension of the Head. The union remains, and the Head seeks to have a complete union later with the Body. This will be accomplished at the resurrection of the body. This explains why in *Adnotationes in Job* 38 Augustine says that in the resurrection which is to come the body will also follow the head who has already risen and ascended.

In *Opus Imperfectum contra Julianum* 6,36 Augustine asserts this idea of causality, when he agrees with Julian that the resurrection of Christ causes the resurrection of the just; however, only insofar as this resurrection of the just is taken as a reward, that is, in opposition to death which is a punishment consequent upon sin. This point will not be discussed again here, since we have already treated it sufficiently. The idea of causality becomes clearer in his explanation of verses 21 and 22. In *De diversis Quaestionibus* 83,69⁵⁷) Augustine points out that verse 20 clearly demonstrates that it is by assuming a human body that Christ died and rose from the dead. He discusses this in the context of the distinction between the Father and the Son.

B. *Verses 21 and 22: "For as by a man came death, by a man also has come the resurrection of the dead. For as in Adam all die, so also in Christ shall all be made alive"*

1. *We are descendants of the stock of Adam*

In *Contra Fortunatum Disputatio* 21-22, written in 392, Fortunatus, a Manichean, was contending against Augustine that the soul of man, even in its pristine state, was already compelled by nature to transgress the precepts of God. Apparently the soul sins involuntarily, that is, through the force of nature, which is not subject to the law of God⁵⁸). He

⁵⁷) "Invenimus itaque ita ventum esse ad hunc locum, ut supra diceret, *Nunc autem Christus surrexit a mortuis, primitiae dormientium* (1 Cor. 15,20). Agebat enim de resurrectione mortuorum, quod in Domino secundum susceptionem hominis factum est; quanquam apertissime sequatur et dicat: *Quoniam quidem per hominem mors ... ut sit Deus omnia in omnibus* (1 Cor. 15,21-18). Manifestum est ergo hoc secundum susceptionem hominis dictum". *De Diversis Quaestionibus* 83,69, PL 40,79.

⁵⁸) "Haec nos dicimus, quod a contraria natura anima cogatur delinquere ... Nam dictum est ab apostolo, quod *prudentia carnis inimica sit deo; legi enim dei non est subiecta, nec enim potest* (Rom. 8.7). Paret ergo his rebus, quod anima bona factione illius, quae legi dei non est subiecta, peccare videtur, non sua sponte". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25(1),102 and 103.

gives several reasons for this, namely, (i) covetousness, which is the root of all evil, dwells in us. Faustus ascribes this reason to Augustine⁵⁹). (ii) There are several testimonies in Paul such as Gal. 5,17: "The flesh lusts against the spirit; and the spirit lusts against the soul" and Rom. 7,23: "I see in my members another law at war with the law of my mind and making me captive to the law of sin which dwells in my members". Faustus, however, admits that only the grace of God through Christ will deliver us from the body of death (Rom. 7,25).

Augustine responds that Adam was not compelled by nature. He could exercise his will freely when he was first formed⁶⁰). He was created in such a way that had he willed to obey the precepts of God, absolutely nothing could have resisted his will⁶¹).

However, after this voluntary act of sin, Adam was plunged into the necessity of doing what he did not wish to do. We, too, have been plunged into this necessity. Augustine's proofs for this are the following: (i) The testimony of Paul in 1 Cor. 15,21-22, which has its parallel in Rom. 5,19: "For as by one man's disobedience many were made sinners, so by one man's obedience many will be made righteous". (ii) The testimony of our internal experience. Before we acquire a habit of doing something, we experience that we have the free will of doing or not doing it⁶²).

Concerning the two reasons, Augustine traces them to our descent from Adam. We are descended from his stock (*ab eius stirpe descendimus*). The use of "*stirps*" here as a symbol signifies that there is an ontological union between us and Adam. And because of this union, like Adam who was made subject to the law of sin, we, too, were made subject to the same law. The law of sin is: "Whoever has sinned shall die". And similarly, just as Adam was made subject to the law of death

⁵⁹) "Nam dixit dignatio tua, quod haec sit radix malorum, cupiditas, quae in nostris corporibus versatur, cum quando non est cupiditas mali ex nostris corporibus, ex principali illa contraria natura versatur in mundo". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25(1),102.

⁶⁰) "Liberum voluntatis arbitrium in illo homine dico, qui primus formatus est". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25(1),103.

⁶¹) "Ille sic factus est, ut nihil omnino voluntati eius resisteret, si vellet dei praecepta servare". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25(1),104.

⁶²) "Potest autem unusquisque nostrum mediocri consideratione invenire verum esse, quod dico. Hodie namque in actionibus nostris antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25(1), 104.

because of sin, we, too, were made subject to the law of death. The law of death is expressed in Gen. 3,19: "You are dust, and into dust you shall return"⁶³). Augustine further says that we share the same fate with Adam since we share with him the same origin, that is, from dust. This means that our state of being mortal, because of which, even before the first sin, we were already ontologically destined to die potentially, became a confirmed reality as a consequence of the first sin.

For we were born in such a way that, because we are dust, we shall also return to dust on account of the consequence of the first sin of man⁶⁴).

2. Death in "*Per hominem mors*" refers only to the death of the body

In *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,8,8, written in 411, Augustine claims that the death spoken of in verse 21a, "by a man came death", refers only to the death of the body. The reasons he gives for this are the following: (i) Paul intends to speak of the resurrection of the body only in verse 21. According to Augustine, the rest of the verses after verse 21 and the way they are said, that is, with persuasion, earnestness and sharpness concerning the resurrection of the body, show this.

Moreover, his statement "Through one man came death, through one man also the resurrection of the dead" (verse 21) — in what other sense can it be understood than as concerning the death of the body; since in order to say this, he spoke about the resurrection of the body persuasively in a most earnest and sharp discourse⁶⁵)?

(ii) Together, verses 21 and 22 convey the same message as Rom. 5,12: "By one man sin entered into the world, and death by sin". In Rom. 5,12, Augustine recalls, the deniers of the resurrection of the body

⁶³) "Lex autem peccati est, ut quicumque peccat, moriatur - ab ista lege liberamur, cum iusti esse coeperimus. Lex mortis est, qua dictum est homini: *terra es et in terram ibis* (Gen. 3,19)". *Contra Fortunatum Disputatio* 21, CSEL 25(1),106.

⁶⁴) "Ex ipso enim omnes sic nascimur, quia terra sumus, et in terram ibimus propter meritum peccati primihominis". *Contra Fortunatum Disputatione* 21, CSEL 25(1),106. See also the following: *De Civitate Dei* 14,12, CSEL 40(2),30; *Sermo* 9,2, CCL 41,108. In connection with Ecclesiastes 12,7: "*Tunc convertetur in terram pulvis, sicut fuit, et spiritus revertetur ad dominum, qui dedit illum*", see the following: *Epistula* 166,26, CSEL 44,581; *Epistula* 143,8, CSEL 44,258-259; *Epistula* 190,17, CSEL 57,152.

⁶⁵) "Item quod ait: *Per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum*, quid aliud quam de morte corporis intellegi potest, quando ut hoc diceret de resurrectione corporis loquebatur eamque instantissima et acerrima intentione suadebat?": *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,8,8, CSEL 60,9.

wish to understand this text to refer to the death of the soul. Against them Augustine contends that on the basis of the related and similar meaning of Rom. 5,12 with 1 Cor. 15,21-22, no death other than that of the body is intended by Paul, since here it is the resurrection of the body which is treated, the opposite of the death of the body.

What is, then, his statement here to the Corinthians: "Through man death and through man the resurrection of the dead; for just as in Adam all die, so also in Christ all will be made alive", except what he also says to the Romans: "Through one man sin entered into the world and through sin death"? They want to understand by this not the death of the body, but of the soul; it is as if another thing has been said to the Corinthians by "through man death", where they are not allowed to understand this of the death of the soul, since the context deals with the resurrection of the body, which is the opposite of the death of the body. Therefore, even there only death through man is thought of and not also of sin, since the text does not deal with righteousness, which is contrary to sin; but it treats of the resurrection of the body, which is contrary to the death of the body⁶⁶).

3. The comprehension of "all" in "all die in Adam" and of "all" in "All are brought to life in Christ"

The first "all" differs in comprehension from the second "all". Augustine shows this difference in the various but coherent uses he makes of the verse in several contexts.

In *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,28.55, written in 411 and directed to the Pelagians, Augustine says that no one who has come to Christ by baptism is excepted from the grace of forgiveness of sins, nor is eternal life regarded possible apart from in His kingdom. Eternal life is to be revealed to the righteous at the resurrection of the dead. These righteous who shall partake of the eternal life shall be made alive only in Christ. Augustine deduces the reason for the vivification of the righteous

⁶⁶) "Quid est ergo quod hic ait ad Corinthios: *per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum*; sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur, nisi quod ait etiam ad Romanos: *per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors*? Hanc illi mortem non corporis, sed animae intellegi volunt; quasi aliud dictum sit ad Corinthios 'per hominem mors', ubi omnino animae mortem accipere non sinuntur, quia de resurrectione corporis agebatur, quae morti corporis est contraria. Ideo etiam sola mors ibi per hominem facta commemorata est, non etiam peccatum, quia non agebatur de iustitia, quae contraria est peccato, sed de corporis resurrectione, quae est corporis morti". *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,8.8, CSEL 60,9.

in Christ from the salutary dispensation of Christ in them all, as opposed to the penal consequence of the sin of Adam in all.

Since this is the case, no one of those who have come to Christ through baptism has ever been regarded according to sound faith and sound doctrine to have been excluded from the grace of the remission of sins, nor is eternal life possible to somebody apart from His kingdom. For this (eternal life) is ready to be revealed at the end of time (cf. 1 Pet. 1,5), this is, at the resurrection of the dead who pertain not to eternal death which is called "the second death", but to eternal life, which God, who does not lie, promised to His saints and His faithful people. All those who shall be partakers of this life shall not be made alive except in Christ, even as all die in Adam⁶⁷).

What is the extent of "all" in "all die in Adam" and "all" in "all are made alive in Christ"? In the former "all" encompasses everybody⁶⁸). In the latter "all" encompasses only a group among the former⁶⁹). However, in the former "all" may also apply to a particular group, encompassing only everybody belonging to that group who have willed to die eternal death. Yet this "all" is within the compass of the "all" who die in Adam, since nobody, either good or evil, is exempted from the fate of death brought about by the sin of Adam. The latter "all" is a group encompassing everybody who has been chosen and willed to be in union with Christ. Augustine saw the scriptural explanation of this in Rom. 5,18.

For just as all who belong wholly to the generation according to the will of the flesh do not die except in Adam, in whom all have sinned, so, from these, all who belong wholly to the regeneration

⁶⁷) "Quae cum ita sint, neminem umquam eorum, qui ad Christum accesserunt per baptismum, sana fides et sana doctrina putavit exceptum a gratia remissionis peccatorum nec esse posse alicui praeter regnum eius aeternam salutem. Haec enim parata est revelari in tempore novissimo, hoc est in resurrectione mortuorum pertinentium non ad mortem aeternam, quae secunda mors appellatur, sed ad vitam aeternam, quam promisit non mendax deus sanctis et fidelibus suis, cuius vitae particeps omnes non vivificabuntur nisi in Christo, sicut in Adam omnes moriuntur". *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,28.55, CSEL 60,53-54. See also *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,134, PL 45,1197: "infants are included"; *Opus Imperfectum contra Julianum* 2,68, PL 45,1171.

⁶⁸) "Quemadmodum enim omnes omnino pertinentes ad generationem voluntatis carnis non moriuntur nisi in Adam, in quo omnes peccaverunt ...". *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,28.55, CSEL 60,54. See also *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum* 1,16, PL 40,121.

⁶⁹) "... sic ex his omnes omnino pertinentes ad regenerationem voluntatis spiritus non vivificantur nisi in Christo, in quo omnes iustificantur ...". *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,28.55, CSEL 60,54.

according to the will of the Spirit are not made alive except in Christ, in whom all are made righteous, because just as through one all are led to condemnation, so through one all are led to justification (cf. Rom. 5,18)⁷⁰).

Later Augustine makes a further distinction between both uses of "all" by pointing out the distinction between the sinful flesh (*caro peccati*) and the flesh made after the likeness of the sinful flesh (*caro in similitudine carnis peccati*), and the relation of each with the generations concerning condemnation and justification. From the sinful flesh all are born unto condemnation. Through the One made after the likeness of the sinful flesh all are freed from condemnation. Not all, however, are freed from condemnation. Why not all? For Augustine gives faith as the requirement for justification. His scriptural proof for this is 2 Thes. 3,2: "For not all men have faith". He, therefore, limits the application of "all" in "all are made alive in Christ" only to believers.

Certainly the sinful flesh is one thing, in which all are born to condemnation, and the flesh made after the likeness of the sinful flesh, through which all are freed from condemnation is another. The word "all" has not been said so that all (without any exception) who are born of the sinful flesh are themselves understood to be cleansed by the flesh made after the likeness of the sinful flesh, "for not all have faith" (2 Thes. 3,2); but all who belong to the generation born through carnal union are not born except through the sinful flesh, and all who belong to the generation born through spiritual union are not cleansed except through the flesh made after the likeness of the sinful flesh; this is to say, the former to condemnation through Adam, the latter to justification through Christ⁷¹).

⁷⁰) "Quemadmodum enim omnes omnino pertinentes ad generationem voluntatis carnis non moriuntur nisi in Adam, in quo omnes peccaverunt, sic ex his omnes omnino pertinentes ad regenerationem voluntatis spiritus non vivificantur nisi in Christo, in quo omnes iustificantur, quia sicut per unum omnes ad condemnationem sic per unum omnes ad iustificationem". *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,2,55, CSEL 60,54. See also the following: *Contra Duas Epistulas Pelagianorum* 4,4,8, CSEL 60,529; *De Spiritu et Littera* 1,1, CSEL 60,155; *Epistula* 166,24, CSEL 44,579-580; *Sermo* 165,7, PL 38,906.

⁷¹) "Una est quippe caro peccati, in qua omnes ad damnationem nascuntur, et una est caro in similitudine carnis peccati, per quam omnes a damnatione liberantur. Nec ita dictum est omnes, velut quicumque nascuntur in carne peccati, idem ipsi omnes mundari intellegantur per carnem similem carni peccati — *non enim omnium est fides* — sed omnes pertinentes ad generationem conubii carnalis non nascuntur nisi in carne peccati et omnes pertinentes ad generationem conubii spiritualis non mundantur nisi per carnem similem carni peccati; hoc est: illi per Adam ad condemnationem, isti per Christum ad iustificationem". *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,28,55, CSEL 60,54-55.

In an analogy Augustine compares Adam to the only obstetrician in a certain village who delivers all, and Christ to the only teacher of letters who teaches all in that same village. By "all" in the former is meant all who are born. By "all" in the latter is meant only those who learn.

It is as if we should say, for example: there is one obstetrician in a certain village who delivers all; and in this very same village there is one teacher of letters who teaches all. In the first sentence, the "all" can only mean those who are born; and in the latter, the "all" can only mean those who learn. However, not all who are born learn the letters. But it is clear that in both, in the former, it has been rightly said, "she delivers all, since without her help nobody is born", and in the latter, it has been rightly said, "he teaches all, since outside his teaching, nobody learns"⁷²).

In order to be justified, besides the openness to Christ's aid one needs the disposition and capacity of accepting and assimilating His teaching in faith⁷³). Augustine speaks of this in *Epistula* 187,9.30, written in 417, in connection with birth and rebirth. Here, he compares verses 21-22 with verses 46-49. He contends that both sets of verses express a similar meaning: two events of birth and rebirth which take place in one man pertain to the two men in him. Birth in sin, on account

⁷²) "Tamquam si dicamus verbi gratia: 'una est obstetrix in hac civitate, quae omnes excipit, et unus est hic litterarum magister, qui omnes docet', neque ibi possunt intellegi omnes, nisi qui nascuntur, neque hic omnes, nisi qui discunt; non tamen omnes qui nascuntur litteras discunt, sed cuius claret, quod et illic recte dictum est: 'omnes excipit, praeter cuius manus nemo nascitur, et hic recte dictum est: 'omnes docet, praeter cuius magisterium nemo discit'". *De Peccatorum Meritis et Remissione* 1,28,55, CSEL 60,54-55. The same analogy is used in *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,22.46, CSEL 42,302.

⁷³) In order to demonstrate this, Augustine, in *In Ioannis Evangelium Tractatus* 26,3 & 4, gives two examples: (i) in connection with the story of the woman suffering of hemorrhage in Lk. 8,44-46, he says: "Si trahitur, ait aliquis, invitus venit. Si invitus venit, nec credit; si non credit, nec venit. Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo; nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus. Ideo illa mulier quae fimbriam tetigit, magis tetigit quam turba quae pressit". (ii) In connection with Jo.6,44, he explains: "Inde et hic si advertis: *Nemo venit ad me, nisi quem Pater attraxerit* (Jo. 6,44). Noli te cogitare invitum trahi; trahitur animus et amore. Nec timere debemus ne ab hominibus qui verba perpendunt, et a rebus maxime divinis intellegendis longe remoti sunt, in hoc scripturarum sanctarum evangelico verbo forsitan reprehendamus, et dicatur nobis: Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (Ps. 36,4). Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis. Porro si poetae dicere licuit: Trahit sua quemque voluptas, non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?". *In Ioannis Evangelium Tractatus* 26,3,4, CCL 36,261.

of which we die, pertains to the Adam in us. Rebirth in grace, on account of which we are justified and merit the resurrection of the body, pertains to the Christ in us. Thus, the expression "all" and "all" in verse 22 means that nobody is led to death except through the first man Adam, and nobody is made alive except in Christ. As existing in Adam, man suffers what the will of man has effectively led him to — death. As existing in Christ, man enjoys what the grace of God has brought him to — life. We suffer death since we came from and are members of Adam through propagation by carnal union. But we live, if we are members of Christ through spiritual union. Here, Augustine places emphasis on the wills of Adam and of Christ, which, respectively, led us to our fate, which is death, and our destiny, which is complete union with Christ.

He thus said "all" and "all" because nobody suffers death except through the former (Adam), and nobody (is made alive) except through the latter (Christ). In the former it appeared what the will of man was able with regard to death. In the latter it appeared what the help of God was able to do with regard to life. Briefly, the first man was nothing more than man; the second, however, was God and man. For sin is committed by abandoning God; justification does not happen without God. And therefore we would not die if we had not come from the members of the former through carnal propagation; and we would not be made alive unless we were members of the latter through spiritual union. Therefore, there was a need for us to be born and reborn⁷⁴).

A similar explanation is given by Augustine in *De Civitate Dei* 13,23. Here he juxtaposes verses 21-22 with verses 47-49. He uses the symbolism of "imago". We all have put on the image of Adam through the physical inheritance of sin and death; but, through rebirth we, the believers, have put on the image of the heavenly man by the grace of pardon and eternal life. Seen in this context, the "all" in the first proposition means that no one dies in his physical body except in Adam. In this case, the "all" encompasses everybody without exception. However, of the "all" who

⁷⁴) "'Omnes' et 'omnes' ideo dixit, quia in mortem nemo nisi per illum, in vitam nisi per istum; in primo patuit, quid hominis arbitrium valeret ad mortem, in secundo autem, quid dei adiutorium valeret ad vitam, denique primus homo non nisi homo, secundus vero deus et homo; peccatum enim factum est relicto deo, iustitia non fit sine deo. Ac per hoc nec moreremur, nisi per carnalem propagationem de membris illius veniremus, viveremus, nisi per spiritalem connexionem membra huius essemus. Ideo nobis fuit nasci et renasci". *Epistula* 187,9.30, CSEL 57,108.

die in Adam, only a number will be made alive in Christ. But, "all" in this number will be made alive only in Christ.

The apostle puts this in the same letter more plainly: "Through man death and through man the resurrection of the dead. For just as in Adam all die, so also in Christ all are made alive" (1 Cor. 15,21-22) — undoubtedly (brought to life) in a spiritual body which will exist in relation to the life-giving spirit. This does not mean that because all who die in Adam are members of Christ (for a great number of them will be punished with the second death in eternity). However, "all" and "all" has been said thus, because no one dies in his animal body except in Adam, so no one is made alive in a spiritual body except in Christ⁷⁵).

In *De Gratia Christi et Peccato Originali* 2,26.31, Augustine extends the compass of the "all" in "all will be made alive in Christ" to include the saints before Christ came. He asserts this against the position of the Pelagians who attempted to exclude the righteous of ancient times, as if Jesus Christ was not the Mediator between them and God, since, as they contend, incarnation has still not taken place. Augustine gives a chain of reasons for his contention: (i) the righteous of ancient times were destined to rise and will be made alive in Christ; (ii) they will be made alive in Christ because they are members of His body; (iii) they are members of His body because Christ is also their Head (cf. 1 Cor. 11,3); (iv) He is their Head because there is only one Mediator between God and them, Jesus Christ. Augustine's reasons, however, do not rest on the simple enumeration of scriptural citations. He places emphasis on the necessity of their faith in the resurrection and the second coming of Jesus, and on the necessity of having ordained their lives righteously and in a manner godly (*iuste pieque vixissent*) in accordance with their faith.

If, however, since truth speaks through His apostles, "just as in Adam all die, so also in Christ all shall be made alive, because through that man death and through this man the resurrection of the dead", which Christian may dare to doubt that even those righteous men who pleased God in the earliest times of the human

⁷⁵) "Hoc in eadem epistula evidentius ita ponit: *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur*; iam utique in corpore spiritali quod erit in spiritum vivificantem; non quia omnes, qui in Adam moriuntur, membra erunt Christi (ex illis enim multo plures secunda in aeternum morte plectentur); sed ideo dictum est *omnes* adque *omnes*, quia sicut nemo corpore animali nisi in Adam moritur, ita nemo corpore spiritali nisi in Christo vivificatur". *De Civitate Dei* 13,23 CSEL 40(1),651-652.

race will come to the resurrection of eternal life, and not to eternal death, because in Christ they will be made alive. They are, however, made alive in Christ because they belong to the body of Christ, and they belong to the body of Christ because Christ is their head (1 Cor. 11,3); and Christ is also their Head because there is one Mediator between God and men, the man Jesus Christ (1 Tim. 2,5). But He could not have been (their Mediator) unless they had believed by His grace in His resurrection. But how would they have done this if they had not known that He will come in His flesh and if they had not lived righteously and in a godly manner according to this faith⁷⁶)?

Abraham was an example of the ancient saints who believed in the Incarnation of Jesus. For a scriptural proof for this, Augustine points to Jo. 8,56, where the Lord Jesus Himself says: "Abraham desired to see my day, and he saw it, and was glad". "My day", that is, Jesus' day refers to "His time". It is with respect to His incarnation that the Word, before It was made flesh, had a time (= living in time), for His divinity transcends all time. Those righteous men profited not only by Christ's divinity but also by His humanity.

For it is not to be thought of that those righteous men of ancient times profited only by His everlasting divinity and not also by His humanity, which was not yet revealed. For that statement of the Lord Jesus: "Abraham desired to see my day and he saw it and was glad" (Jo. 8,56) — if He willed His day to be understood by His time — affords, indeed, Abraham a testimony that he was imbued with the faith in His incarnation. For it is with respect to this that He is living in time, since His divinity transcends all time, because through It all periods of time have been made⁷⁷).

⁷⁶) "Si autem, quemadmodum per apostolos suos veritas loquitur, *sicut in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur, quia per illum hominem mors et per istum hominem resurrectio mortuorum*, quis audeat dubitare christianus etiam illos iustos, qui recentioribus generis humani temporibus deo placuerunt, ideo in resurrectionem vitae aeternae, non mortis aeternae esse venturos, quia in Christo vivificabuntur: ideo autem vivificari in Christo, quoniam ad corpus pertinent Christi; et ideo pertinere ad corpus Christi, quia et ipsis *caput est Christus*; ideo et ipsis caput esse Christum, quia *unus mediator est dei et hominum homo Christus Iesus*? quod eis non fuisset, nisi in eius resurrectionem per eius gratiam credidissent. Et hoc quomodo fieret, si eum in carne venturum esse nescissent neque ex hac fide iuste pieque vixissent?". *De Gratia Christi et De Peccato Originali* 2,26.31, CSEL 42,191.

⁷⁷) "Neque enim putandum est, quod antiquis iustis sola quae semper erat divinitas Christi, non etiam quae nondum erat eius humanitas revelata profuerit. Illud enim, quod ait dominus Iesus: *Abraham concupivit diem meum videre et vidit et gavisus est*, si diem suum voluit suum tempus intellegi, testimonium profecto perhibuit Abrahae, quod fide fuerit incarnationis eius inbutus. Secundum hanc enim habet tempus; divinitas vero eius omne

The righteous, therefore, of ancient times are included in the "all" who will be made alive in Christ. The "extension of the origin" and the "extension of the dimensions of the Church" reaches back to them. In this connection, T. van Bavel, in his article, "What kind of Church Do You Want? The Breadth of Augustine's Ecclesiology", has an elaborate discussion of the extent of the church and salvation. He says that, according to Augustine's ecclesiology, the Church goes back even to Abel, that is, by tracing back the foundations of the church to men who with their deeds, lived, suffered, and struggled for God.

With the Maccabean martyrs we have another set of texts, in which the foundations of the church appear more clearly. For what made them Christians? Only their deeds, i.e. their struggle and suffering for God, who has revealed Himself both in the Law of Moses and in Jesus Christ. "Yet, Jews will reproach us: 'how can you consider our martyrs as belonging to you? Is it through stupidity or insolence that you are celebrating their memory? Read their confession of faith. Did they confess Christ?'. But my answer to these Jews would be: Certainly, they did not confess Christ explicitly, for the mystery of Christ was still veiled" (*Sermo* 300,3,3). At the beginning of the same sermon Augustine had already warned against thinking that before the Christians became His people, Christ had no people at all. From this text we can conclude that the idea of a Christ-centered community (*populus*) depends clearly upon concrete faith lived in deeds.

He continues:

Pursuing the same line of thought, Augustine becomes aware of the fact that there is no reason for stopping at Abraham and the Old Testament saints. One cannot maintain that there was no authentic justice or holiness before Abraham. Therefore, Augustine feels himself obliged to extend the idea of the church, asserting now that the church did not only exist from the time of Abraham, but even from Abel⁷⁸).

tempus excedit, quia per illam universa facta sunt tempora". *De Gratia Christi et De Peccato Originali* 2,26.31, CSEL 43,191-192.

⁷⁸) T. VAN BAVEL, "What Kind of Church Do You Want? The Breadth of Augustine's Ecclesiology", in *Louvain Studies* 7,3 (1979) 147-171, p. 151-152. See also *En. in Ps.* 118, sermo 29,9, CCL 40,1767: "Unde hoc ergo iste initio cognovit, nisi quia ecclesia loquitur, quae terris non deficit ab initio generis humani, cuius primitiae Abel sanctus est, immolatus et ipse in testimonium futuri sanguinis Mediatoris ab impio fratre fundendi? Nam et illud ab initio dictum est: *Erunt duo in carne una* (Gen. 2,24). Quod magnum sacramentum apostolus Paulus exponens: *Ego, inquit, dico in Christo et in Ecclesia* (Eph. 5,32)".

4. Adam is an opposite figure of Christ

In the *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,27.46 Augustine links verse 22 with Rom. 5,14: "Death reigned from Adam to Moses, even over those whose sins were not like the transgression of Adam, who was the figure of the one who has to come". Adam was the figure (*forma*) of Christ, who was still to come. However, he was His opposite figure. According to Augustine, verse 22 expresses this opposition: "As in Adam all die, even so in Christ shall all be made alive".

Of which future (was he the figure) except of Christ? And which figure except the contrary? Because elsewhere he also says briefly: "Just as in Adam all die, so also in Christ will all be made alive in Christ" (1 Cor. 15,22). Just as in the former that event (sc. will take place), so in the latter this event (sc. will take place)⁷⁹.

How was Adam an opposite figure of Christ? For two reasons: (i) The grace of God through Christ abounded much more unto the many who were led to death by the sin of Adam. For all who are delivered through Christ suffer only temporal death; they have everlasting life in store for them.

But this figure is not conformable in every respect. Accordingly, the apostle, following the same idea, added, "But the free gift is not like the trespass. For if many died through one man's trespass, much more have the grace of God and the free gift in the grace of that one man Jesus Christ abounded for many" (Rom. 5,15). But what does it mean, "much more it abounded", except that because all, who are freed through Christ, suffer death temporarily on account of Adam; however, on account of Christ himself they will live without end⁸⁰.

(ii) One offence by Adam delivered all to condemnation. However, the free gift of God through Christ delivers from all offences, both original and the personal sins.

⁷⁹ "Cuius futuri nisi Christi? Et qualis forma nisi a contrario? Quod alibi etiam breviter dicit: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*: sicut in illo illud, ita in isto istud". *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,27.46, CSEL 42,300.

⁸⁰ "Ipsa est forma, sed haec forma non omni ex parte conformis est. Unde hic apostolus secutus adiunxit: *sed non sicut delictum ita et donatio*; si enim ob unius delictum multi mortui sunt, multo magis gratia dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in multos abundavit. Quid est 'multo magis abundavit', nisi quia omnes, qui per Christum liberantur, temporaliter propter Adam moriuntur, propter ipsum autem Christum sine fine victuri sunt?". *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,27.46, CSEL 42,300.

Let these (objectors) say how one can come from one offence unto condemnation, except it be that even one original sin, which has passed to all, is sufficient for condemnation. But grace (can bring one) out of many offences into justification, because it dissolves not only that one (original sin), which is contracted from the first sin, but also the others, which are added in each man by the action of his own will⁸¹).

IV. CONCEPTIONS OF SOME WORDS OF PHRASES: VERSES 23-28

In this section we wish to give Augustine's conceptions or explanations of some words or phrases in verses 23-28. It is to be noted that not all phrases or words, as far as we have seen, have been explained. In *De Diversis Quaestionibus* 83,69⁸²) Augustine gives the whole pericope, from verse 20 to verse 28. Let us show here the differences and similarities between the version used by Augustine for verses 23-28 and of the *Vetus Latina*.

Vetus Latina (Sabatier)	Version used by Augustine
v. 23: Unusquisque autem in suo ordine, initium Christus: deinde hi, qui sunt Christi in adventu ejus.	Unusquisque autem in suo ordine: initium Christus; deinde ii qui sunt Christi, in praesentia (παρουσία) ejus.
v. 24: Deinde finis; cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et omnem potestatem, et virtutem.	Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri: cum evacuaverit omnem principatum et omnem potestatem et virtutem.
v. 25: Oportet enim illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus.	Oportet enim illum regnare, donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus suis.
v. 26: Omnia enim subjecit sub pedibus ejus: Novissimus inimicus destruitur mors. Cum autem dicat:	Novissima inimica destruetur mors. Omnia enim subjecit sub pedibus ejus.
v. 27: Omnia subjecta sunt: praeter eum, qui subjecit ei omnia.	Cum autem dixerit quod omnia subjecta sunt, manifestum est quia praeter eum qui subjecit illi omnia.
v. 28: Nam cum subjecta illi fuerint omnia: tunc ipse Filius subditus erit ei, qui sibi omnia, ut Deus sit omnia in omnibus.	Cum autem ei omnia subjecta fuerint, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui illi subjecit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.

⁸¹) "Dicant isti, quomodo ex uno delicto in condemnationem, nisi quia sufficit ad condemnationem etiam unum originale peccatum, quod in omnes homines pertransiit. Gratia vero ideo ex multis delictis in iustificationem, quia non solum illud unum solvit, quod originaliter trahitur, sed etiam cetera, quae in unoquoque homine motu propriae voluntatis adduntur". *De Nuptiis et Concupiscentia* 2,27.46, CSEL 42,300-301.

⁸²) *De Diversis Quaestionibus* 83,69, PL 40,75.

A. Verse 23: "Christ the beginning, then they who belong to Christ"

Augustine gives three coherent interpretations of verse 23. First, in *En. in Ps.* 67,24, in connection with Ps. 67,18⁸³): "The chariot of God is of ten thousands manifold", or "of ten of thousands manifold", or "ten times thousand times manifold", (μυριοπλάσιον). Augustine interprets verse 23 as meaning that Christ is our leader who brings us, who belong to Him, to the reality of what we have been hoping for in patience. He compares Christ to a charioteer who drives a chariot to a certain destination. The chariot signifies the multitude of saints. Christ as the charioteer abides in and guides (*immanendo et regendo*) them.

The following sentence is also composed thus: "The chariot of God is of ten thousands manifold", or "of ten of thousands manifold", or "ten times thousand times manifold" (Ps. 67,18). For every Latin interpreter has translated as best as he could that one Greek word that has been said there μυριοπλάσιον. In Latin, however, this could not be adequately expressed, since the Greek call a thousand χίλια; μυριάδες, however, is a digit of tens of thousands, one μυριάς is ten thousand. Therefore, by this word the psalmist signified a vast multitude of saints and believers, who by carrying God become in a certain manner the chariot of God. By abiding in and by guiding this (multitude) He brings it to its end as if He leads His chariot to a certain destined place⁸⁴).

With this interpretation Augustine compares Christ, the *initium*, to a charioteer and us, who belong to Christ, to the chariot. He also brings out the idea of *union* between us and Christ, and the idea of Christ as our principle; thus the idea of order, Christ as the beginning (*initium*), then we, who follow and belong to Him, is made clear. This union and direction to our end happens now, as is also expressed in the text (*immanendo et regendo*). In the following sentence, in connection with the words *Milia laetantium*, Augustine says that this multitude of saints

⁸³) The *Vetus Latina* version is: *Currus Dei decem milium multiplex, milia laetantium. Dominus in eis in Sina in sancto.*

⁸⁴) "Ita fit etiam quod sequitur: *Currus Dei decem milium multiplex, vel denum milium multiplex, vel decies milies multiplex.* Unum verbum enim graecum sicut quisque potuit latinorum interpretum transtulit, quod ibi dictum est, μυριοπλάσιον. Latine autem satis non exprimi non potuit, quoniam mille apud Graecos χίλια dicuntur, μυριάδες autem plura dena milia; μυριάς quippe una, decem milia sunt. Ingentem itaque multitudinem sanctorum atque fidelium, qui portando Deum fiunt quodammodo currus Dei, significavit hoc nomine. Hanc immanendo et regendo perducit in finem tamquam currum suum velut in locum aliquem destinatum". *En. in Ps.* 67,24, CCL 39,887.

or faithful is the church, which now rejoices in hope (Rom. 12,12) and will continue to rejoice, even more fully, through the attainment of its end: "*Haec est sancta ecclesia, quae sunt quod sequitur: Milia laetantium. 'Spe enim sunt gaudentes'* (Rom. 12,12), *donec perducantur in finem quem nunc exspectant per patientiam*". Second, in *In Ioannis Evangelium Tractatus* 68,2, he speaks of John 14,2: "In the house of my Father there are many mansions", Augustine interprets verse 23 to signify the union, in terms of presence, between Christ and us. This presence of Christ in us is symbolized by our being the temple of God (1 Cor. 3,17), and by our being His kingdom; Christ is present in the temple and in the kingdom of God which He will hand over to His Father at the end of time. Christ himself prepares us to dwell now in these mansions, and to dwell to a fuller extent later in them while contemplating His father (*contemplando etiam Patri suo*).

However. He prepares mansions by preparing lodgers for the mansions. Now, when He said: "In the house of my Father there are many mansions" (Jo. 14,2), what do we think the house of God is but the temple of God? Ask the apostle what it could be and let him answer: "For the temple of God is holy, which you are" (1 Cor. 3,17). This is also the kingdom of God, which the Son will hand over to the Father. In connection with the Apostle himself says: "First Christ, then those who belong to Christ in His presence; then the end, when He will hand over the kingdom to God and Father" (verse 23)⁸⁵.

Third, in *De Trinitate* 4,3.6 Augustine explains Paul's reason for saying the sentence in verse 23. In the context of resurrection verse 23 is said to point out the chronological order in resurrection. Christ was first. Then we shall follow Him. Augustine says this in accordance with his conception of Christ's resurrection as *the exemplum*.

It is on account of this *exemplum* of our future resurrection in body, which went before in the Lord, that the Apostle says: "First Christ, then they who belong to Christ" (verse 23)⁸⁶.

⁸⁵) "Parat autem quodammodo mansiones, mansionibus parando mansores. Quippe cum dixerit: *In domo Patris mei mansiones multae sunt*, quid putamus esse domum Dei, nisi templum Dei? Quod autem sit, interrogetur apostolus, et respondeat: *Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos*. Hoc est etiam regnum Dei, quod Filius traditurus est Patri; unde dicit idem apostolus: *Initium Christus, deinde qui sunt Christi in praesentia eius; deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri*". *In Ioannis Evangelium Tractatus* 68,2, CCL 36,498.

⁸⁶) "Propter hoc exemplum futurae nostrae resurrectionis in corpore quod praecessit

We are not going to repeat here our explanation of *exemplum resurrectionis*. However, we would like to show that beside an explanation from his *exemplum* theory, in the statement itself there are words that indicate that Augustine meant to show this order. The first word is *praecessit* (went before). Christ's resurrection in body has come first. The word *praecedere* denotes that others follow. Accordingly it is on the basis of this precedence that our own bodies will be raised. They will follow *the* example which has been demonstrated to be a precedence. The second word is *initium*. It is clear that in Augustine's reference to this verse, in the version with the word *initium* and not *primitiae*, he means the order in time of resurrection: *Initium Christus, deinde ii qui sunt Christi*⁸⁷).

B. Verse 24: "Then comes the end, when He delivers the Kingdom ..."

1. *Finis*

The word *finis* refers to the time at the completion of history when all the good actions, which now on account of human weakness have to be demanded of everybody in their relationship with one another, will cease.

Our Lord Jesus Christ will, therefore, hand over the kingdom to God and Father (verse 24), without excluding Himself nor the Holy Spirit from it, since He will lead the believers to the contemplation of God, where there is the end of all good actions and where there is eternal rest and "joy" which "will not be taken away" (Jo. 16,22) from us⁸⁸).

Specifically these good actions are the works of mercy; for after the transformation of our bodies no work of mercy will still be needed. There will no longer be anyone needy among us.

But perhaps you work hard when you sow, and you feel pain in your compassion because you see people in misery. One day it will be better when we do not have those to whom we give alms. When all have been transformed into incorruption (1 Cor. 15,54), there

in domino dicit apostolus: *Initium Christus, deinde qui sunt Christi*". *De Trinitate* 4,3,6, CCL 50,169.

⁸⁷) We have not come across any reference to the verse with *primitiae* instead of *initium*.

⁸⁸) "Tradet itaque regnum deo et patri dominus noster Iesus Christus, non se inde separato nec spiritu sancto, quoniam perducet credentes ad contemplationem dei ubi est *finis* omnium bonarum actionum et requies sempiterna et gaudium quod non auferetur a nobis". *De Trinitate* 1,10.20, CCL 50,56.

will be no hungry person for you to give bread to, no thirsty one for you to give drink to, no naked one for you to clothe, no stranger for you to receive ...⁸⁹⁾.

Finis also refers to Christ Himself. He is our end. In *De Diversis Quaestionibus* 83,69.7 Augustine makes a distinction between *finis qui pertinet ad consummationem* and *finis qui pertinet ad consumptionem*. The former refers to the end that perfects; the latter refers to the end that corrupts. Christ is the end that perfects. He perfects our union with God through Him: *Ipse scilicet finis est, ut sit Deus omnia in omnibus* (verse 28). This conception of Christ as *finis* seems to show that Augustine makes Christ both the principle⁹⁰⁾ and the end of human beings, for, in Augustine's interpretation of Paul, Christ is both the *initium* and the *finis* of humanity's union with God now, and later to perfection. This is apparently in accordance with the whole of verse 23, where the version with *in praesentia* (παρουσία) *eius* is used instead of *in adventu eius*. With this version, i.e. with *in praesentia eius*, the idea of God's presence in us through and with Christ is presented as continuing towards a more evident and fuller presence. This presentation becomes clearer in Augustine's explanation of the following verses.

2. *Cum (Christus) tradiderit regnum Deo et Patri*

This phrase does not mean that now the Father does not possess the kingdom: "*Sed alia in hoc capitulo, cujus totum textum commemoravi, solent habere questionem: primo quod dictum est, 'Cum tradiderit regnum Deo et Patri'; quasi nunc non teneat regnum Pater*"⁹¹⁾. Augustine understands the phrase as referring to the event when Christ will bring the believers to the contemplation of God. In *De Trinitate* 1,8.16 he identifies this contemplation of God with what Paul in 1 Cor. 13,12 calls the "face to face" vision of God. At the same time it is clear that Augustine identifies "the kingdom" with the "righteous believers".

What is meant, therefore, by "When He will hand over the kingdom to God and Father"? Is it as though now God and Father

⁸⁹⁾ "Sed laboras forte cum seminas, et doles cum misereris, quia miseros vides. Melius enim aliquando non habebimus quibus ista demus. Cum omnes in incorruptionem commutabuntur, nullus esuriet cui porrigas panem, nullus sitiet cui des potum, nullus nudus erit quem vestias, nullus peregrinus quem suscipias". *En. in Ps. 36*, sermo 3,7, CC 38,373. See also *In Ioannis Epistolam Tractatus* 8,5, PL 35,2038.

⁹⁰⁾ See *De Diversis Quaestionibus* 83,69.6, PL 40,77: in connection with 1 Cor. 15,27-28.

⁹¹⁾ *De Diversis Quaestionibus* 83,69.3, PL 40,75.

does not possess the kingdom? But because "the Mediator between God and men, the man Jesus Christ" (1 Tim. 2,5) will lead all the righteous — those who live now according to their faith, over whom He reigns — to the sight which the same Apostle calls the "face to face" (1 Cor. 13,12) vision; so it is said "when He has handed over the kingdom to God and Father", as if it were to mean "When He shall have led the believers to the contemplation of God and Father"⁹²).

Later in *De Trinitate* 1,10.20 he describes this contemplation as the state where we shall have no need of anything apart from God. Here he adds an interpretation of verse 28: "God will be all in all".

Therefore, in that contemplation "God" will be "all in all", since apart from Him nothing else will be needed; but it will be sufficient to be illumined by and to enjoy Himself alone⁹³).

In that contemplation Christ Himself will reign in and will manifest Himself together with the Father to the righteous believers. This means that Christ's reign will continue and will become more full through eternity. Thus the phrase *cum (Christus) tradiderit regnum Deo et Patri* does not mean the transfer of the kingdom from Christ's reign to the Father's reign. Rather, it is the bringing of the righteous believers to the full understanding and vision of Christ's reign together with the Father's reign in them.

However, through His nature, which is equal to that of the Father, Christ reigns with the Father in those contemplating the truth. Christ, who leads those who believe in Him now from a faith in His incarnation to the nature of the divinity, will not isolate Himself when He hands over the kingdom to God and Father; but He will show Himself one (with the Father) to be enjoyed by those who contemplate⁹⁴).

⁹²) "Quid ergo est: *Cum tradiderit regnum deo et patri*, quasi modo non habeat regnum deus et pater? Sed quia omnes iustos quibus nunc regnat *ex fide* viventibus mediator dei et hominum homo Christus Iesus perducturus est ad *speciem* quam visionem dicit idem apostolus *facie ad faciem*, ita dictum est: *Cum tradiderit regnum deo et patri*, ac si diceretur: 'Cum perduxerit credentes ad contemplationem dei et patris'". *De Trinitate* 1,8.16, CCL 50,49.

⁹³) "In illa igitur contemplatione *deus* erit *omnia in omnibus* quia nihil ab illo aliud requiretur, sed solo ipso inlustrari perfruique sufficiet". *De Trinitate* 1,10.20, CCL 50,57.

⁹⁴) "Per *speciem* autem, quae aequalis est Patri, cum Patre regnat in contemplantibus veritatem. Quod autem tradet regnum Deo et Patri, a fide incarnationis suae ad *speciem* deitatis perducens eos qui sibi nunc credunt, non ipse amittit, sed uterque se unum ad fruendum contemplantibus praebebat". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.9, PL 40,79.

C. *Verses 24 and 25: The reign and the kingdom*

Regnare (verse 25) refers to the reigning over the kingdom (*regnum*) that is spoken of in verse 24: "when He delivers *the kingdom* to God and Father. This kingdom comprises both all creation and the church"⁹⁵).

In *De Diversis Quaestionibus* 83,69.8 Augustine thinks it possible that some will consider *regnare* in verse 25 to have no connection with *regnum* in verse 24. They may think that *regnum* (verse 24) refers to the universal creation over which God reigns, while *regnare* (verse 25) refers to overcoming the evil forces because of the following phrase: *donec ponat omnes inimicos sub pedibus suis*.

Similarly there are those who may understand this verse: "It is necessary that he reigns until He subjugates all his enemies" (verse 25) in a manner that "to reign" has been placed without connection with that "kingdom" about which the Apostle says "When He will hand over the kingdom to God and Father" (verse 24), such that there, in verse 24, he called the kingdom the whole creation over which God reigns, here, however, in verse 25, he used the word "*regnare*" with the meaning to lead an army or to defend a city as though against the enemy, such that he said as follows: "It is necessary that He reigns until He subjugates all His enemies" (verse 25), since there will be no reason to have such a kingdom with armed leaders, if the enemy has been so dominated that it cannot rebel. For indeed it has been said in the Gospel "And His Kingdom will have no end" (Lk. 1,33); and according to this He will reign through eternity. However, in accordance with the battle waged under him against the devil there will always be this guard until He subjugates all His enemies. But later there will be no guard since we shall enjoy everlasting peace⁹⁶).

⁹⁵) "Tradet ergo regnum Deo et Patri, cum per illum per speciem cognoscetur Pater. Regnum enim ejus sunt in quibus nunc regnat per fidem. Aliter enim dicitur regnum Christi secundum potestatem divinitatis, secundum quod ei cuncta creatura subjecta est; et aliter regnum ejus dicitur Ecclesia, secundum proprietatem fidei quae in illo est, secundum quod orat qui dicit, *Posside nos* (Is. 26,13,LXX). Neque enim non ipse possidet omnia". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.4, PL 40,76.

⁹⁶) "Sunt item qui sic intelligant hunc locum, *Oportet eum regnare, donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus suis*, ut sub alia significatione positum hic dicant *regnare*; non sub ea qua positum est, *regnum* de quo ait, *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*: ut illud sic appellaverit, *regnum*, quo universam creaturam Deus regit; hoc autem sic appellaverit, *regnare*, ut intelligatur tanquam adversum hostem exercitum ducere, vel defendere civitatem: ut ideo dixerit, *Oportet eum regnare, donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus suis*; quia talis regni, quale habent principes armatorum, nulla erit causa, hoste ita subjecto ut rebellare non possit. Nam utique dictum est in Evangelio, *Et regni ejus non erit finis*, secundum quod regnat in aeternum: secundum autem id quod adversus diabolum sub eo militatur; tandiu erit utique ista militia, donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus

D. Verse 25: "For it is necessary that He reigns until He subjugates all his enemies". The duration of Christ's reign

This phrase seems to suggest that Christ will no longer reign later. Will this really be the case? No. Why? First, because the preceding phrase *deinde finis* does not mean the termination of Christ's reign. Second, because Christ's kingdom will have no end (Lk. 1,33)⁹⁷. The phrase indicates that Christ's reign has to be made more evident until all His enemies acknowledge Him to be the ruler. After He has subjugated His enemies, He will be acknowledged all the more as ruler. This shows the continuity of Christ's reign.

"For it is necessary that He reigns until He subjugates His enemies" (verse 25). This means that it is necessary for His reign to become evident to such a degree until all His enemies confess that He reigns. For the words are understood to mean that His enemies will be subjugated in the future. But if we had taken it to refer to the just, then these are subjected by believing in Him. Therefore they can be called "enemies" because they became just from having been unjust, and are subjected to Him by believing. However, it has to be taken for the unjust who do not belong to the future happiness of the just, for even the unjust themselves, being made ashamed by the manifestation of Christ's reign, will confess that He reigns. Therefore, "It is necessary that He reigns until He subjugates all His enemies" (verse 25). This has not been said as if after He has subjugated all His enemies He will not reign. Rather, "It is necessary that He reigns until He subjugates His enemies". He is saying that it is necessary for Him to bring His kingdom to a degree of recognition until all His enemies in no way dare to deny that He reigns⁹⁸).

suus; postea vero non erit, cum pace perpetua prefruemur". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.8, PL 40, 77-78.

⁹⁷) "Deinde quod dictum est, *Oportet enim illum regnare, donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus suis*; quasi postea non sit regnaturus, et ad hoc valeat quod supra dictum est, *Deinde finis*. Quod sacrilega opinione sic accipiunt, quasi finem dixerit consummationem regni ejus; cum scriptum sit in Evangelio, *Et regni ejus non erit finis* (Lk. 1,33)". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.3, PL 40,75.

⁹⁸) "*Oportet enim eum regnare, donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus suis*: id est, oportet regnum ejus in tantum manifestari, donec omnes inimici ejus ipsum regnare fateantur. Hoc enim intelligitur, sub pedibus ejus futuros inimicos. Quod si de justis acceperimus, ideo dictum est, *inimicos*, quia ex injustis justificantur, et ei credendo subduntur. De injustis autem qui ad justorum beatitudinem futuram non pertinent, sic accipiendum est, quoniam et ipsi eum regnare ipsa regni ejus manifestatione confusi fatebuntur. Ergo, *Oportet eum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus suis*, non ita dictum est, quasi cum posuerit inimicos sub pedibus suis, non sit postea regnaturus: sed, *Oportet eum regnare, donec omnes inimicos suos sub pedibus suis*, oportet eum, inquit, ad tantam evidentiam regnum suum perducere, donec inimici ejus nullo modo audeant negare quod regnet". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.5, PL 40,76.

Christ as the Word of God reigns from and through eternity: *Nam secundum id quod Verbum Dei est, tam sine fine quam sine initio et sine intermissione est regnum ejus*⁹⁹). In this respect Augustine refers to Christ as the second Person of the Trinitarian unity. As the incarnate Word, Christ *began* to reign in the faithful at the beginning of faith in His incarnation, and He continues to reign through His life, sufferings and death: *Secundum autem quod Verbum caro factum est* (Jo. 1,14), *coepit regnare in credentibus per fidem incarnationis suae. Unde est etiam illud: "Dominus regnavit a ligno" (Ps. 95,10). Hinc autem evacuavit omnem principatum et omnem potestatem et virtutem, dum non per claritatem ejus, sed per humilitatem salvi fiunt credentes in eum*¹⁰⁰). In this respect Augustine refers to Christ as both God and man, i.e. as the Mediator. What remains to be seen is whether Christ reigns as the Head, in the Total or Universal Christ respect. We have not seen any clear reference to this idea. It seems implied, however, in Augustine's explanation of 1 Cor. 15,28: *"tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui illi subjecit omnia"* in *De Diversis Quaestionibus* 83,69.10¹⁰¹). We shall show this later.

Christ's reign through sufferings continues until and beyond the point when "He will deliver it at the end to God and Father" (verse 24). Why? Because by His humility in becoming man He did not separate from the Father. He remained one with Him.

He who was laughed at, crucified, and abandoned, acquires this kingdom and "will deliver it at the end to God and Father" (verse 24), not in order that He may lose it, but in order that what He has sown in faith, when He came less than the Father, He may bring to that essence, through which He, being equal with the Father, did not separate from Him¹⁰²).

The handing over of the kingdom by Christ to the Father will reveal Christ's reign together with the other Persons of the Trinity.

Let us not think that Christ will so give the *kingdom to God and Father* (verse 24) that He may take it away from Him. For some vain talkers have believed even this. For when it is said "He will deliver

⁹⁹) *De Diversis Quaestionibus* 83,69.8, PL 40,78.

¹⁰⁰) *De Diversis Quaestionibus* 83,69.8, PL 40,78.

¹⁰¹) *De Diversis Quaestionibus* 83,69.8, PL 40,79.

¹⁰²) "Ille inrisus, ille crucifixus, ille derelictus hoc regnum acquirit et tradet in fine deo et patri, non ut ipse amittat, sed, quod in fide seminavit, cum venit minor patre, hoc perducit ad speciem, in qua aequalis non recessit a patre". *Epistula* 140,27.66, CSEL 44,212.

the kingdom to God and Father", He Himself is not separated, because He is one God together with the Father¹⁰³).

During Augustine's time, some considered the word "until" (*donec*) in verse 25, "It is necessary that he reigns until he subjugates all his enemies", to mean that Christ's reign will end when he subjugates all his enemies". Augustine opines that they have been deceived by the word, and more precisely because they are careless readers and are looking for controversies. For Augustine the word "until" is used in order to signify continuity and not a break or the end of Christ's reign. He cites Psalm 111,8 as another sample text in which "until" is used with the same function.

But the word "until" which has been used deceives those who are careless readers of the sacred scriptures and are eager for controversies. The text continues as follows: "It is necessary that he reigns until he subjugates all his enemies" (verse 25), as though, when he had subjugated them, he would not reign. Nor do they understand that this has been said as in the other text: "His heart is steadfast, He will not be shaken until He triumphs over His enemies" (Ps. 111,8). For He will not then be shaken when He has triumphed¹⁰⁴).

In *De Sermone Domini in Monte* 1,11.30 Augustine explains even more clearly that the word "until" signifies the continuous reign of Christ through eternity. Here he sees the similarity in meaning and function of "until" in 1 Cor. 15,25 with that in Psalm 109,1 and in Mt. 5,26.

For perhaps "until you pay" has been so expressed here in the way that it has been expressed there where it is said. "Sit at my right hand, until I subjugate all your enemies" (Ps. 109,1); for it does not mean that when the enemies are subjugated, he ceases to sit at the right hand; or (take) that statement of the apostle: "for it is

¹⁰³) "Nec sic arbitremur Christum traditurum *regnum deo et patri* ut adimat sibi. Nam et hoc quidam vaniloqui crediderunt. Cum enim dicitur: *Tradiderit regnum deo et patri*, non separatur ipse quia simul cum patre *unus deus est*". *De Trinitate* 1,8.16, CCL 50,49.

¹⁰⁴) "Sed divinarum scripturarum incuriosos et contentionum studiosos fallit verbum quod positum est, *donec*. Ita namque sequitur: *Oportet enim illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus suis*, tamquam cum posuerit non sit regnaturus. Nec intellegunt ita dictum sicut est illud: *Confirmatum est cor eius; non commovebitur donec videat super inimicos suos*. Non enim cum viderit, iam commovebitur". *De Trinitate* 1,8.16, CCL 50,49.

necessary that he reigns until he subjugates all his enemies" (1 Cor. 15,25); for it is not that he ceases to reign after they have been subjugated. Therefore, just as there it is understood, concerning whom it has been said: "It is necessary that he reigns, until he subjugates his enemies", that he will always reign, because they will always be subjugated, so here, it can also be accepted concerning whom it has been said: "You will never get out until you have paid the last penny" (Mt. 5,26), that he will never depart¹⁰⁵).

In *De Diversis Quaestionibus* 83,69.5, in comparison with Ps. 122,2: "Our eyes look to the Lord our God till He shows mercy to us", Augustine interprets the word "*donec*" of 1 Cor. 15,25 to mean the limit of the degree of evidence of His reign, so that His enemies will not be able to deny it. By no means does it signify the end of Christ's reign.

For it has been written "So our eyes look to the Lord our God till He shows mercy to us" (Ps. 122,2). This does not mean that we should look away from Him after He has showed mercy to us. Our happiness is commensurate with our delight in contemplating Him. This is the meaning (of the words). The purpose of our gaze is not to strive for the Lord — unless it is to strive to obtain His mercy — so that we should later look away from Him, but so that we should not have any farther desire than Him. *Donec* therefore has been said in this sense; you must understand by it "no more". For how could the reign of Christ be more evident or be made more manifest than when all enemies confess that He reigns? It is one thing, therefore, not to be further manifested; it is another not to stay further. Not to be manifested further is not to become more evident; not to stay further is not to become more persevering. When, however, will the reign of Christ be more evident than when He is glorified in the sight of all His enemies¹⁰⁶)?

¹⁰⁵) "Ita enim fortasse hic positum est donec solvas, quomodo in illo ubi dictum est: *Sede ad dexteram meam, donec ponam omnes inimicos tuos sub pedibus tuis*; non enim, cum fuerint inimici sub pedibus positi, desinet ille sedere ad dexteram; aut illud apostoli: *Oportet enim illum regnare, donec ponat omnes inimicos suos sub pedibus suis*; non enim, cum positi fuerint, desinet regnare. Quemadmodum ergo ibi intellegitur, de quo dictum est: *Oportet eum regnare, donec ponat inimicos sub pedibus*, semper regnaturum, quoniam semper illi erunt sub pedibus, ita hic accipi potest, de quo dictum est: *Non exies inde, donec solvas novissimum quadrantem*, semper non esse exiturum". *De Sermone Domini in Monte* 1,11.30, CCL 35,31-32.

¹⁰⁶) "Nam scriptum est, *Ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri* (Ps. 122,2): nec ideo tamen, cum misertus nostri fuerit, oculos ab eo debemus avertere. In tantum enim est beatitudo nostra, in quantum ejus contemplatione perfruimur. Sic ergo et hoc dictum est. Oculorum nostrorum intentio ad Dominum non porrigitur, nisi usque ad impetrationem misericordiae ipsius, non ut postea inde avertatur, sed ut nihil inde amplius requirat. *Donec* ergo pro eo positum est, ut *non amplius* intelligas. Quo enim amplius, id est, usque ad quam majorem manifestationem manifestabitur regnum Christi,

The manifestation of Christ's reign together with the Father connotes the "subjugation of all principality and all power and authority" (verse 24). Augustine interprets this phrase as the termination of Christ's use of symbols in the economy of salvation.

For just as he says: "For everything has been delivered to me by my Father, and no one knows the Son except the Father, and no one knows the Father except the Son and anyone to whom the Son chooses to reveal Him; then the Father will be revealed by the Son "after He has put down all the principality and all power and authority" (verse 24), i.e. in such a manner that there is no need of the distribution of symbols through angelic principality and powers and authority¹⁰⁷).

In *De Diversis Quaestionibus* 83,69.9 this phrase means the destruction of all earthly principality, power and authority. Augustine contrasts this with how Christ reigns in His incarnate flesh. While He ruled in a hidden way (Mt. 18,25) by emptying Himself and taking a form of a servant (Phil. 2,7), He will rule manifestly after destroying all principality, power and authority.

For He will hand over the kingdom to the Father, when He reigns through that by which He is equal also to the Father in those contemplating the truth, and when He makes the Father visible through Himself only begotten through His essence. For now He reigns in the believers through a power with which He emptied Himself, accepting the form of a servant (Phil. 2,7). Then, however, He will hand over the kingdom to God and Father after He has destroyed every principality, power and authority. How did He destroy them except by humility, patience, and weakness? For what principality will not be destroyed, when the Son of God reigns consequently in the believers, the earthly rulers submitted Him to judgment? What power will not be destroyed when He Himself through whom everything was created reigns in the believers, for the

nisi quousque omnes inimici eum regnare fateantur? Aliud est ergo non amplius manifestari, aliud non amplius permanere. Non amplius manifestari, est non fieri manifestius: non amplius permanere, non fieri perseverantius. Quando autem manifestus erit regnum Christi, quam cum omnibus claruerit inimicis?". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.5, PL 40,76-77.

¹⁰⁷) "Sicut enim dicit: *Omnia mihi tradita sunt a patre meo; et nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius et cui voluerit filius revelare; tunc revelabitur a filio pater cum evacuaverit omnem principatum et omnem potestatem et virtutem*, id est ut necessaria non sit dispensatio similitudinum per angelicos principatus et potestates et virtutes". *De Trinitate* 1,8.16, CCL 50,49.

very reason that He was subjected to powers such that He said to a man (Pilate), "You would not have power over me unless it has been given to you from above" (Jo. 19,11)? What force will not be destroyed, when He Himself, through whom the heavens have been strengthened, thus reigns in the believers, because he became weak till the cross and death? Properly speaking it is the Son who reigns in this manner in the faith of the believers. For the Father cannot be said or believed either to be incarnated, or judged, or crucified. By His essence, however, which is equal to the Father, He reigns with the Father, in those contemplating the truth¹⁰⁸).

Earlier, in *De Diversis Quaestionibus* 83,69.4 he says that when Christ's reign with the Father has been made manifest, no hope in earthly powers will remain: *In illa enim manifestatione nulli spes aliqua remanebit in quoquam principe, aut in quoquam homine. Quod etiam nunc propheticè canitur: "Bonum est sperare in Domino, quam sperare in homine; bonum est sperare in Domino quam sperare in principibus"* (Ps. 117,8-9)¹⁰⁹).

E. Verse 26: "When death, the last enemy, will be destroyed"

The destruction of death, the last enemy, brings about the realization of the object of our hope: eternal life. Augustine shows this by bringing together 1 Cor. 15,26 with Gal. 6,8: "For he who has sown in his own flesh will from the flesh reap corruption; but he who sows in the spirit will from the spirit reap eternal life". The sowers in the flesh are those who love fleshly desires more than God. The sowers in the spirit are those, who, in accordance with their faith together with love, work for justice. Given this distinction between the two kinds of sowers, one can easily see the implications. Whereas the dynamics of the actions of those

¹⁰⁸) "Regnum enim tradet Patri, cum per id regnabit in contemplantibus veritatem, quo aequalis et Patri, et per se unigenitum per speciem faciet videri Patrem. Nunc enim per hoc regnat in credentibus, quo se ipsum exinanivit, formam servi accipiens (Phil. 2,7). Tunc autem tradet regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem. Unde evacuabit (evacuavit), nisi humilitate, et patientia, et infirmitate? Quis enim principatus non evacuetur, cum Filius Dei propterea regnat in credentibus, quia eum principes saeculi judicaverunt? Quae potestas non evacuetur, cum ipse per quem facta sunt omnia, propterea regnat in credentibus, quia ita subjectus est potestatibus, ut diceret homini, *Non haberes in me potestatem nisi data tibi esset desuper* (Jo. 19,11)? Quae virtus non evacuetur, cum ipse per quem coeli solidati sunt, ideo regnat in credentibus, quia usque ad crucem mortemque infirmatus est? Hoc autem modo Filius proprie regnat in fide credentium. Non enim Pater dici aut credi potest vel incarnatus, vel iudicatus, vel crucifixus. Per speciem autem, quae aequalis est Patri, cum Patre regnat in contemplantibus veritatem". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.9, PL 40,78-79.

¹⁰⁹) *De Diversis Quaestionibus* 83,69.4, PL 40,76.

who sow in the flesh are vicious and fatal because from the corruptible flesh they reap corruption, the dynamics of those who sow in the spirit are eschatological. In other words, although the activities of those who sow in the spirit derive from their desires, which in turn arise from their mortal existence, and occur only with struggling and suffering, and despite their enemies, those who sow in the spirit will nevertheless reap eternal life.

He says: "For he who has sown in his own flesh will from the flesh reap corruption". He says this of those who love desires more than God. He sows in his own flesh, who does everything in order that it will be of benefit to him in the flesh, even if it appears to be good. "However, he, who sows in the spirit, will from the spirit reap eternal life" (Gal. 6,8). The sowing in the spirit consists in serving justice arising from faith and love, and in not obeying the desires of sin although they come from the mortal flesh. However, the reaping of eternal life will come when the last enemy, death, is destroyed (1 Cor. 15,26), when this mortal (sc. flesh) is absorbed by life, and the corruptible (sc. flesh) puts on incorruption¹¹⁰).

Death is the last manifestation of mortality¹¹¹). When seen in the context of the church, Augustine refers to it as the final removal of all the changeableness incidental to her mortal condition. On account of her liability to change, the church is comparable to the moon that wanes and waxes. Before the Parousia, the church in her pilgrimage wanes amidst many iniquities. But even amidst and despite of them the church waxes by bringing forth many faithful witnesses to the side of truth. It is not idle speculation to say that Augustine was thinking of the condition of the church during his time, when several heresies and violent schisms, especially Donatism, arose. Indeed, bearing witness to the truth in such circumstances, while it often, if not always, involves a painful struggle for survival, still inevitably leads to the gradual establishment of righteous-

¹¹⁰) "*Quia qui seminaverit, inquit, in carne sua ex carne metet corruptionem. Hoc dicit de amatoribus voluptatum magis quam dei. In carne enim sua seminat, qui omnia, quae facit, etiamsi bona videantur, propterea tamen facit, ut carnaliter ei bene sit. Qui autem seminaverit in spiritu, de spiritu metet vitam aeternam. Seminatio in spiritu est ex fide cum caritate servire iustitiae et non obaudire desideriis peccati, quamvis de mortali carne existentibus. Messis autem vitae aeternae, cum inimica novissima destruetur mors et absorbebitur mortale a vita et corruptibile hoc induet incorruptionem*". *Epistolae ad Galatas expositio* 61,4-7, CSEL 84,136.

¹¹¹) See *Contra Secundinum Manichaeum* 10, CSEL 25(2),922; *De Diversis Quaestionibus* 83,69,6, PL 40,77: death will be destroyed at the transformation of the body (1 Cor. 15,53). Death is included in the phrase: "*Omnia enim subiecit sub pedibus ejus*".

ness and the enjoyment of peace. One can only hope for the definitive attainment of these when death, the last enemy, has been destroyed. This will take place when all the manifestations of mortality incidental to the changeable condition of the church are removed.

The church, truly, while it remains under the conditions of this mortality of the flesh, on account of this mutability, is called moon. Hence in the scriptures is said: "They have made ready their arrows in the quiver, that they may, while the moon is obscured, wound those who are upright in heart" (Ps. 10,3). For before what the apostle says happens: "When Christ, who is your life, shall appear, then shall you also appear with Him in glory" (Col. 3,4), the church appears to be obscure in the time of her pilgrimage, groaning amidst many iniquities; and at such a time the snares of the seducers to falsehood are to be feared. These he intended to designate by the word "arrows". Hence in another passage concerning the faithful witnesses to the truth which the church brings forth everywhere, it is said: "The moon, a faithful witness in heaven" (Ps. 88,38). And when the psalmist sang of the kingdom of the Lord, he said: "In His days shall rise righteousness and abundance of peace, until the moon be destroyed" (Ps. 71,7), that is, the abundance of peace shall grow so greatly, until He finally takes away all the changeability of this mortal condition. Then "death, the last enemy, is destroyed" (1 Cor. 15,26) ...¹¹²).

Augustine uses the phrase, "when death, the last enemy, is destroyed" for awakening hope in some existential situations. For example, in *Epistula* 55,14.26, addressed to Januarius, he appeals to this phrase together with verse 54: "When death is swallowed up in victory", in order to exhort believers in time of seemingly unbearable burdens not to lose sight of the reality on which their hope is anchored. In such conditions some can easily lapse into murmuring against God and even into despair of the possibility of attaining freedom from suffering, thus considering suffering meaningless or futile. There were several believers

¹¹²) "Ecclesia vero adhuc in ista mortalitate carnis constituta propter ipsam mutabilitatem lunae nomine in scripturis significatur. Unde est illud: *Paraverunt sagittas suas in pharetra, ut sagittent in obscura luna rectos corde*. Prius enim fiat illud, quod dicit apostolus: *Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos cum illo apparebitis in gloria*, obscura videtur ecclesia in tempore peregrinationis suae inter multas iniquitates gemens et tunc sunt timendae insidiae fallacium seductorum, quas nomine sagittarum intellegi voluit. Unde alio loco propter nuntios fidelissimos veritatis, quos ubique parit ecclesia, dicitur: *Luna testis in caelo fidelis*, et cum de regno domini psalmus caneret: *Orietur, inquit, in diebus eius iustitia et abundantia pacis, quoad usque interficiatur luna*, id est abundantia pacis in tantum crescet, donec omnem mutabilitatem mortalitatis absumat, *tunc novissima inimica destruetur mors ...*". *Epistula* 55,6.10, CSEL 34(2), 198.

of this kind especially among the poor, during Augustine's time¹¹³). He therefore urges them to continue to hope and struggle, till death the last enemy has been destroyed. For only then will the new life which now begins in faith and is maintained in hope be made perfect.

Remember how often I repeated this. Let us not think that we ought to be made happy and freed from all difficulties already now in this life, and, that therefore, we may murmur sacrilegiously against God when we are in trouble in temporal things, as if He were not giving us what He has promised. He has indeed promised those things necessary for this life. But the consolations of those in misery and the joys of the happy are different. He says: "Lord, according to the many troubles in my heart, your exhortations have rejoiced my soul" (Ps. 93,19). Let us therefore not murmur in our difficulties, lest we lose the breadth of our cheerfulness, of which it is written, "Rejoicing in hope", because there follows, "patient in tribulation" (Rom. 12,12). The new life, therefore, is meanwhile begun in faith and maintained in hope; for then it will be (perfect) "when death is swallowed up in victory" (1 Cor. 15,54) and when that "last enemy, death, is destroyed" (1 Cor. 15,56)¹¹⁴).

F. Verse 27: "*But when he said all things are made subject to Him it is clear that He who made all things subject to him is excepted*"

Who puts all things under whom? For Augustine, both the Father and the Son together bring everything into subjection to themselves. Augustine was aware of the possibility that others, on reading verse 27b, could think that it is the Father alone, without the Son, who brings everything into subjection to Himself. He warns against this misconception. For him, the operation of the Father and the Son are indivisible, so much so that while the Father subjects everything to Himself and to the Son, simultaneously and together the Son brings this same operation into subjection to the Father and to Himself. Augustine's scriptural proofs

¹¹³) See *En. in Ps.* 93,1, CCL 39,1300-1301.

¹¹⁴) "Quod memento quam saepe commemorem. Neque iam nunc in ista vita nos beatos fieri debere arbitremur et ab omnibus difficultatibus liberos ac sic in angustiis rerum temporalium adversus deum ore sacrilego murmuremus, quasi non exhibeat, quod promisit. Promisit quidem etiam huic vitae necessaria; sed alia sunt solatia miserorum, alia gaudia beatorum: Domine, inquit, secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo exhortationes tuae iucundaverunt animam meam. Non ergo murmuremus in difficultatibus, ne perdamus latitudinem hilaritatis, de qua dicitur: *Spe gaudentes*, quia sequitur: *In tribulatione patientes*. Nova ergo vita in fide nunc inchoatur in spe geritur; nam tunc erit, cum absorbebitur mors in victoriam, cum illa novissima inimica destruetur mors ...". *Epistula* 55,14.26, CSEL 34(2), 198-199.

for the operation of the Son are Phil. 3.20,21, for the Son's subjecting everything to Himself; and 1 Cor. 15,24, for the Son's subjecting everything to the Father. However, let us not lose sight of the fact that Augustine explains this within his theology of the Trinity, and, therefore, both the Father and the Son include each other in their operations.

Let not anyone, when he has heard what the apostle says: "But when he has said all things are made subject to him, it is clear that He who made all things subject to Him is excepted" (verse 27), think the words, that He has made subject all things under the Son, to be so understood of the Father that he may not think that the Son Himself subjects everything to Himself. What the apostle was saying to the Philippians shows this: "Our commonwealth is in heaven; from it we wait for a Savior, the Lord Jesus Christ, who has charged our lowly body to be like His glorious body, by the power which enables Him to subject all things to Himself" (Phil. 3.20,21). For the operation of the Father and the Son is indivisible. Otherwise, the Father Himself has not subjected everything under Himself, but the Son has made subject all things to Him, who delivers the kingdom and destroys "all principality and all the power and all the authority" (verse 24). These words of Paul are indeed spoken of the Son: "when He has delivered up the kingdom to God and Father; when He has destroyed all the principality and all the authority and all the power" (verse 24). For He who destroys is the one who subjects¹¹⁵).

Therefore, in this particular eschatological operation, while the Father subject everything to Himself and to the Son, in the same manner and at the same time the Son subjects everything to the Father and to Himself (*Nec quisquam ... existimet de patre intellegendum quod subiecerit omnia filio ut ipsum filium sibi omnia subiecisse non putet*). For a clear understanding of the text it is important to take note that in describing the operation of the Father in relation to the Son, Augustine does not use the reflexive pronoun, "*ipsum ... sibi*"; whereas in describing

¹¹⁵) "*Nec quisquam cum audierit quod ait apostolus: Cum autem dixerit quia omnia subiecta sunt, manifestum quia praeter eum qui subiecit illi omnia, ita existimet de patre intellegendum quod subiecerit omnia filio ut ipsum filium sibi omnia subiecisse non putet. Quod apostolus ad philippenses ostendit dicens: Nostra autem conversatio in caelis est; unde et salvatorem exspectamus dominum Iesum Christum, qui transfiguravit corpus humilitatis nostrae conforme ut fiat corpori gloriae suae, secundum operationem suam qua possit etiam sibi subiecere omnia. Inseparabilis enim est operatio patris et filii. Alioquin nec ipse pater sibi subiecit omnia, sed filius ei subiecit qui ei regnum tradidit et evacuat omnem principatum et omnem potestatem et virtutem. De filio quippe ista dicta sunt: Cum tradiderit, inquit, regnum deo et patri, cum evacuaverit omnem principatum et omnem potestatem et virtutem. Ipse enim subiecit qui evacuat*". *De Trinitate* 1,8,15, CC 50,48-49.

the operation of the Son, he does: "*ipsum filium sibi omnia subiecisse*". Later, however, in the same text referring again to the operation of the Father, he uses the reflexive pronoun: "the Father Himself subjects everything to Himself" (*ipse pater sibi subiecit omnia*).

In *De Diversis Quaestionibus* 83,69.6¹¹⁶) Augustine points out that it is Paul's intention in this verse to show that the Father had subjected everything to the Son both in the form of a servant and as the principle, because of which He is equal with the Father.

G. Verse 28: "Then the Son will be also subjected to Him ... God will be all in all"

1. *Tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui illi subiecit omnia*

In *De Diversis Quaestionibus* 83,69.10 Augustine considers the question whether the word *Filius* refers to Christ alone as the Head of the church (Ephes. 5,23) or to the Total Christ (*universum Christum*), that is, Christ in union with His Body and members. Although he says that, properly speaking, this verse, within the context of verses 20-28, refers to the resurrection of Christ by reason of His having a human body he nevertheless considers it valid to ask whether this same verse also refers to the Total Christ.

What has been said is right: "Then the Son Himself will also be subjected to Him who put all things under Him" (verse 28). Although this is said on account of His assuming humanity, since it is from here that the question dealing with the resurrection of the body has arisen, nevertheless it is rightly asked whether this was said concerning Himself alone as the Head of the church (Eph. 5,23) or concerning the Total Christ, including His Body and members¹¹⁷).

Augustine is inclined to interpret the verse according to the conception of Christ as the Total Christ. His reasons are the following: (i) the testimonies of many scriptural texts which speak of Jesus Christ not only as an individual but as a corporate person; (ii) in the life after resurrection and transformation Christ and His Body will remain in union such that "God will be all in all".

¹¹⁶) *De Diversis Quaestionibus* 83,69.6, PL 40,77.

¹¹⁷) "Sane quod dictum est, *Tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui illi subiecit omnia*; quamvis secundum susceptionem hominis dicatur, quia inde est quaestio nata, cum ageret de resurrectione mortuorum: tamen recte quaeritur utrum secundum ipsum tantum dictum sit, quod est caput Ecclesiae (Eph. 5,23); an secundum universum Christum, annumerato corpore et membris ejus". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.10, PL 43,79.

For when He says to the Galatians, "Holy Scripture does not say, 'And to offspring', as to many, but as to one, 'And to your offspring', that is Christ"; lest we understand in this sentence Christ Himself alone, who was born of the virgin Mary, he later said, "For you are all one in Christ Jesus. If however you are of Christ, therefore you are an offspring of Abraham" (Gal. 3,16,28,29). And when he spoke to the Corinthians about charity, drawing a parallel from the members of a body he said: "For just as a body is one and has many members, however all the members of a body, although they are many, are one body, so also is Christ". He did not say, "so also (the body) of Christ"; but "so also is Christ", showing that Christ is rightly called also the Universal Christ, that is, the Head with His Body, that is the Church. We find in many scriptural texts that Christ is spoken of also in this way, such that He is thought of in union with all His members; with respect to them it has been said, "You are the body of Christ and His members" (1 Cor. 12,12,27). Thus it is not absurd for us to understand it as follows: "Then the Son Himself will also be subjected to Him who subjects all the things to Him" (verse 28), so that we understand that the Son not as the Head of the Church alone but all the saints in union with Him, who are one in Christ, are one offspring of Abraham. They are, however, subjected with respect to the contemplation of the eternal truth, in order to obtain happiness, where no motion of the soul and no part of the body create an obstacle, "such that" in that life, since no one loves his individual power, "God will be all in all"¹¹⁸).

With this conception of Christ as the Total Christ Augustine perhaps has also in mind the reign of Christ as the Total Christ from His incarnation until and through eternity. This completes the theme of the reign of Christ which we partly showed earlier according to three ways of

¹¹⁸) "Cum enim ait ad Galatas, *Non dicit: Et seminibus, tanquam in multis; sed tanquam in uno, Et semini tuo, quod est Christus*; ne ipsum hoc loco solum intelligeremus Christum, qui de Maria virgine est natus, postea dicit, *Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu. Si autem vos Christi, ergo Abrahae semen estis* (Gal. 3,16,28,29). Et ad Corinthios cum de charitate diceret, de membris corporis similitudinem ducens: *Sicut enim corpus unum est, inquit, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum est corpus; ita et Christus*. Non dixit, ita et Christi; sed, ita et *Christus*, ostendens Christum recte appellari etiam universum, hoc est, caput cum corpore suo, quod est Ecclesia. Et multis Scripturarum locis invenimus Christum etiam hoc modo appellari, ut cum omnibus suis membris intelligatur, quibus dictum est, *Vos estis corpus Christi et membra* (1 Cor. 12,12,27). Non ergo absurde sic intelligimus. *Tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui illi subiecit omnia*; ut Filium non solum caput Ecclesiae, sed et omnes cum eo sanctos intelligamus, qui sunt unum in Christo, unum semen Abrahae: subjectum autem secundum contemplationem sempiternae veritatis, ad obtinendam beatitudinem, nullo motu animi, nulla parte corporis resistente; *ut in illa vita nemine amante propriam potestatem, sit Deus omnia in omnibus*". *De Diversis Quaestionibus* 83,69.10, PL 40,79.

naming Him, which Augustine gives in *Sermo* 341,1.1¹¹⁹): (i) "God" and according to the divinity, that is, coequal and coeternal with the Father before the incarnation of the body; (ii) "Christ", after the incarnation of a body, when the same person who is man is God, and the same person who is God is at the same time man, the Mediator and the Head of the Church; and (iii) "the Total Christ", i.e. Head and Body, according to the fullness of a perfect man (Eph. 4,13) in whom each of us is a member.

2. *Deus omnia in omnibus*

Augustine gives several coherent meanings to the phrase "God will be all in all", as follows: the righteous will be made whole; God will be the only source of all their satisfaction and the only object of their desire; and they will attain perfect peace; and they will reach unity with one another not only in nature but also in will, judgment, thoughts and ways. We shall elaborate this theme in the last article of this series.

In *Sermo* 255,8 where Augustine refers to verse 28c and juxtaposes it with verse 53, he speaks of salvation in terms of being healthy (*sanitas*). Healthiness also means immortality. One is not healthy when one still has many desires, for many desires cause disorder; or else, he who has many desires is sick¹²⁰). At the donning on of immortality (cf. verse 53), these many desires will be removed away and replaced by only one desire, the desire for God alone.

What is this healthiness by which we say we are healthy? Take the following illustration. Because since the sick have many desires, which healthiness takes away, in whatever way this healthiness takes them away, so, in the same way does immortality take them all away, because our healthiness is our immortality¹²¹).

¹¹⁹) *Sermo* 341,1.1, PL 39,1493. For references on the theme of the Total Christ, see the following: E. FRANZ, *Totus Christus, Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*, Bonn, 1956; T. VAN BAVEL, *Christians in the World*, New York, 1980, p. 80-95; R. BERNARD, "La prédestination du Christ total selon saint Augustin", in *Recherches Augustiniennes III*, Paris, 1965, p. 1-58.

¹²⁰) "Sunt quaedam aegrotantium desideria: ardent desiderio aut alicujus fontis, aut alicujus pomi; et sic ardent, ut existiment quia si sani fuerint, frui debeant ipsis desideriis suis. Venit sanitas, et perit cupiditas. Quod desiderabat, fastidit: quia hoc in illo febris quaerebat. Et qualis est ista sanitas, in qua convalescit aegrotus?". *Sermo* 255,7, PL 38,1189-1190.

¹²¹) "Sanitas ista qua dicimur sani, quid est? Sed tamen hinc capite exemplum. Quia cum multa sint aegrotantium desideria, quae ista sanitas tollit; quomodo illa tollit ista sanitas, sic omnia tollit immortalitas: quia sanitas nostra immortalitas est". *Sermo* 255,7, PL 38,1190.

The substitution of the many desires now for many things by only one desire later occurs when we possess God, who is Himself the creator of everything, in the next life, when God will be all in all.

Here you seek for riches. How will you lack anything when you have Him who made everything? In order that I may assure you also with the words of the apostle, he says this about that life: "that God may be all in all"¹²²).

What Augustine is saying here is that at that time when God is all in all, our desires here and now which seek to be satisfied with created things will be transformed into only one desire, which will be satisfied by the Creator.

That God will be the only object of man's desire is even more clearly expressed by Augustine in *De Civitate Dei* 22,30:

The reward of virtue will be God Himself, who gave the virtue, together with the promise of Himself, the best and the greatest of all possible promises. For what did He mean when he said, in the words of the prophet, "I shall be their God and they will be my people" (Lev. 26,12)? Did He not mean I shall be the source of their satisfaction; I shall be everything that men can honorably desire: life, health, food, riches, glory, honor, peace, and every blessing? For that is also the correct interpretation of the apostle's words, "so that God may be all in all" (verse 28). He will be the goal of all our longings; and we shall see Him forever; we shall love Him without satiety; we shall praise Him without wearying. This will be the duty, the delight, the activity of all, shared by all who share the life of eternity¹²³).

Concomitant with the attainment of a single desire is the attainment of perfect peace. What kind of peace is this? How does it differ from the peace we attain now? It is the peace purged of all forces of mortality,

¹²²) "Divitias hic quaeris: quomodo tibi deerunt omnia, quando illum habebis qui fecit omnia? Et ut verbis Apostoli te faciam securum, de illa vita hoc dixit: *Ut sit Deus omnia in omnibus* (1 Cor. 15,28)". *Sermo* 255,7, PL 38,1190.

¹²³) "Praemium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit eique se ipsum, quo melius et maius nihil possit esse, promisit. Quid est enim aliud quod per prophetam dixit: *Ero illorum Deus, et ipsi erunt mihi plebs*, nisi: 'Ego ero unde satientur, ego ero quaecumque ab hominibus honeste desiderantur, et vita et salus et victus et copia et gloria et honor et pax et omnia bona? Sic enim et illud recte intellegitur, quod ait apostolus: *Ut sit Deus omnia in omnibus*. Ipse finis erit desiderium nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic adfectus, hic actus profecto erit omnibus, sicut ipsa vita aeterna, communis". *De Civitate Dei* 22,30, CSEL, 40(2),665-666. See also *Sermo* 148,9, PL 38,867.

namely, troubles, covetousness, needs and weariness. These characterize the present peace that we can attain here and now. The peace that we may now enjoy, according to Augustine, is neither true nor perfect.

Therefore, what kind of peace is this which men now have with the resisting presence of all troubles, covetousness, needs and weariness? This is not a true, not a perfect peace ... For wherever there is still mortality, how can peace be full¹²⁴)?

In order to speak of where and when perfect peace can be attained, Augustine introduces the idea of two cities, namely, the present city and the city hereafter. As we shall show later, these two cities are not numerically distinct; the present city will be transformed into the city of the hereafter. In that city, the peace we now enjoy will be purified. God alone will be our common peace. And He alone will be our common sight and possession. When will this take place? This will happen after the transformation of the bodies, when God's reign in that other city will be unchallenged.

We shall be in a certain city ... Peace, therefore, will be purged in all the sons of God, all loving one another seeing themselves filled with God, since God will be all in all (verse 28). We shall have God as our common sight; we shall have God as our common possession; we shall have God as our common peace. For whatever that which He gives now to us, He Himself will be ours for everything that He gives; He himself will be our perfect and full peace¹²⁵).

While still in the city of the present time peace can never be fully attained. In *Epistula* 238,2.13, in connection with verse 28, Augustine speaks of the impossibility of attaining unity among men in any society, even when they belong to the same nature and share the properties of that nature. This cannot be had either in a religious community¹²⁶) nor in any sort of society. People cannot be fully united because of their diversity in will, judgment, opinion and customs. Diversity is a threat to peace, or a sign that true peace does not exist.

¹²⁴) "Qualis ergo est ista pax, quam hic habent homines tantis resistantibus molestiis, cupiditatibus, indigentibus, lassitudinibus? Non est ista vera, non est perfecta pax ... Ubi enim adhuc mortalitas, quomodo est plena pax?" *En. in Ps.* 84,10, CCL 39,1170.

¹²⁵) "Erimus in quadam civitate ... Erit ergo pax purgata in filiis Dei, omnibus amantibus se, videntibus se plenos Deo, cum erit Deus in omnibus. Commune spectaculum habebimus Deum; communem possessionem habebimus Deum; communem pacem habebimus Deum. Quidquid enim est quod nobis modo dat, ipse nobis erit pro omnibus quae dat; ipse erit perfecta et plena pax". *En. in Ps.* 84,10, CCL 39,1170.

¹²⁶) See *Epistula* 210,1, CSEL 57,354. Addressed to Felicitas.

For those men through fellowship in a society and by sharing one and the same nature, by which they were men, were one, although sometimes because of diversity in will, and judgment and opinions, and dissimilarity in customs they were not one; however, they will be fully and perfectly one, when they have arrived at that end, "that God may be all in all" (verse 28)¹²⁷).

Let us take note of the contrast between "they were one" (*unum erant*) and "they will be fully and perfectly one" (*erunt autem plene perfecteque unum*). This shows how unity cannot be fully achieved on earth in any society.

M. ALFECHE O.S.A.

¹²⁷) "Illi enim homines per consortium et communionem unius eiusdemque naturae, qua omnes homines erant, unum erant, etsi aliquando secundum diversitates voluntatum et sententiarum et opinionum morumque dissimilitudines non erant unum; erunt autem plene perfecteque unum, cum perventurum fuerit ad eum finem, ut sit deus omnia in omnibus". *Epistula* 238,2,13, CSEL 57,542-543.

Die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief-Vorlesung Wendelin Steinbachs

ZUR REZEPTION PAULINISCHER UND AUGUSTINISCHER THEOLOGIE IM SPÄTMITTELALTER

Wendelin Steinbach (1454-1519), der Schüler und Freund Gabriel Biels und Herausgeber aller seiner Werke¹⁾, hielt im letzten Abschnitt seiner Tätigkeit als Theologieprofessor an der Universität Tübingen, von etwa 1510/11 bis 1517, Vorlesungen über das gesamte Corpus Paulinum, die er auch zur Veröffentlichung bestimmt hatte. Erhalten sind lediglich die eigenhändigen Manuskripte des Galater- (1513) und des Hebräerbrief-Kommentars (1516/17)²⁾. Die theologiegeschichtliche Bedeutung dieser Kommentare ergibt sich allein schon aus der Tatsache, daß wir in ihnen bis vor kurzem kaum bekannte und ausgewertete Dokumente für die spätmittelalterliche Bibel- und Augustinus-Auslegung am Vorabend der Reformation vor uns haben.

In der zweiten Hälfte seiner Hebräerbrief-Vorlesung ist Steinbach zunehmend auf systematische Fragen eingegangen³⁾. Diese Erörterungen finden ihren krönenden Abschluß in der *Dubitatio generalis* am Ende der Vorlesung, die, als eine Art theologischer Epilog zu dem Kommentarwerk über das Corpus Paulinum gedacht, die Position des

¹⁾ S. die ausführliche Lebensbeschreibung Steinbachs bei H. FELD, Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief. Eine Studie zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese und Theologie (Veröff. des Inst. für Europ. Geschichte Mainz, Bd. 62). Wiesbaden 1971, 4-18, und ergänzend dazu: Wendelini Steinbach Opera Exegetica quae supersunt omnia ed. H. FELD. Vol. I: Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas (Veröff. d. Inst. f. Eur. Gesch. Mainz, Bd. 81). Wiesbaden 1976, Einleitung, S. XI-XIV.

²⁾ Wendelini Steinbach Opera Exegetica quae supersunt omnia ed. H. FELD. Vol. II: Commentarii in Epistolam ad Hebraeos pars prima (Veröff. d. Inst. f. Eur. Gesch. Mainz, Bd. 110). Wiesbaden 1984. Der zweite Teil des Hebräerbrief-Kommentars erscheint demnächst in der gleichen Reihe als Bd. 124.

³⁾ Rein äußerlich ist dies schon erkennbar an der großen Zahl zusätzlicher Werke, sowohl aus der Zeit des Mittelalters wie der Alten Kirche, die Steinbach gegenüber dem ersten Teil der Vorlesung jetzt benutzt. S. das Quellenverzeichnis des III. Bandes unserer Edition.

Autors zu dem zentralen Komplex der paulinischen und augustinischen Gnadenlehre darlegen sollte⁴⁾, mit anderen Worten: in welcher Weise im sittlichen und religiösen Handeln das Zusammenwirken von menschlichem Willen und göttlichem Einfluß zu denken sei. Damit war zugleich die Frage nach der zutreffenden und korrekten Interpretation der diesbezüglichen Aussagen des Paulus und Augustinus gestellt.

Nach Abschluß der kritischen Editionen der beiden erhaltenen biblischen Kommentare Steinbachs ist eine am Gesamtzusammenhang des Textes selbst verifizierbare Darstellung der Positionen möglich, die der Autor zu zentralen theologischen Fragen spätmittelalterlicher (und reformatorischer) Theologie eingenommen hat. Es ergibt sich daraus auch die kritische Auseinandersetzung mit einigen Schlüssen, die in der neueren Forschung aus Textausschnitten der Hb-Vorlesung Steinbachs gezogen wurden.

Wir geben im folgenden eine kurze Darstellung derjenigen theologischen Fragen, denen nach Umfang und Inhalt eine größere Bedeutung innerhalb des Kommentars zukommt. Wir halten uns dabei im wesentlichen an die Reihenfolge Steinbachs, die ihrerseits nicht von systematischen Gesichtspunkten bestimmt ist, sondern sich aus dem Text des Hebräerbriefts und den in ihm gegebenen Anknüpfungspunkten ergibt.

I. DAS ERLÖSUNGSWERK CHRISTI

Den christologischen und soteriologischen Fragenkomplex behandelt Steinbach vor allem im Zusammenhang seiner Auslegung der entsprechenden Stellen im zweiten und neunten Kapitel des Hebräerbriefts. Während er sich in c. 9 ziemlich eng an den Text hält, versucht er, die sich aus c. 2 ergebenden Fragen der Soteriologie auch systematisch anzugehen oder in sein dogmatisches System einzuordnen. Näherhin handelt es sich dabei um das spätnominalistische System, wie es uns in dem Sentenzen-Kommentar (Collectorium) Gabriel Biels begegnet, den ja Steinbach im Jahre 1501 zum ersten Mal im Druck herausgegeben⁵⁾ und den er wohl auch bei der Ausarbeitung seiner Vorlesungen ständig vor Augen hatte.

⁴⁾ Vgl. unsere Ausg. Bd. III, 231, 18.

⁵⁾ S. Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, Prologus et Liber primus, ed. W. WERBECK et U. HOFMANN, Tübingen 1973, XIV ff., und unsere Ausg. Bd. I, XLIV f.

Christi Erniedrigung unter die Engel

Nach einer eingehenden Auseinandersetzung mit Übersetzung und Deutung von Hb 2,7 (Ps 8,6), die der französische Humanist Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis) in seinem Kommentar zu den Paulusbriefen und seinem "Quincuplex Psalterium" gegeben hatte⁶), faßt Steinbach die Interpretation und den dogmatischen Gehalt von Hb 2,7.9 («minuisti eum paulominus ab angelis»; «qui modico quam angeli minoratus est») in zwei Thesen zusammen:

1. «Es gefiel Gott dem Vater aufgrund seines gnädigen Willens, seinen Sohn zur ungeschuldeten Erlösung des Menschengeschlechts in die Welt zu senden und in das rauhe Gewand unserer Sterblichkeit zu kleiden, das in der Passion zerstört werden sollte, und ihn so ein wenig unter die Engel zu erniedrigen, obwohl er doch der Schöpfer und Herr der Engel ist, um als Mittler zwischen Gott und Menschen und Haupt der Kirche, indem er den einfachen leiblichen Tod schmeckte, durch seinen gnädigen Willen unseren doppelten Tod, den des Leibes und den der Seele, zu verschlingen und den gegen uns lautenden Schuldschein des Gesetzes zu vernichten, Kol 2.»⁷).

2. «Christus Jesus, der ein wenig unter die Engel erniedrigt wurde durch Annahme einer leidensfähigen Natur, um aufgrund seines gnädigen Willens, nicht weil es uns geschuldet oder von uns verdient worden wäre, für alle den leiblichen Tod zu kosten und auf sich zu nehmen, sitzt bereits, erhöht wegen seines Todesleidens und mit Ruhm und Ehre gekrönt, zur Rechten des Vaters im Himmel»⁸).

Als Beleg für beide Thesen wird neben dem soeben ausgelegten Hb-Text auch auf Phil 2,6-8 und 2,9-11 verwiesen. Steinbach erinnert außerdem daran, daß er die erste der beiden Thesen bereits ausführlicher in seinem Kommentaren zu Eph 2, Röm 5, Phil 2 und Kol 2 erläutert hat⁹).

⁶) Unsere Ausg. Bd. II, 98-106; s. hierzu: H. FELD, Der Humanisten-Streit um Hebräer 2,7 (Psalm 8,6). ARG 61 (1970), 5-35.

⁷) II, 107f.; die Augustinus-Stelle, auf die Steinbach hier anspielt: «Huic ergo duplae mortis nostrae salvator impendit simplam suam» (De trin. 4,3,6; CC 50,166f.), begegnet auch sonst häufig in seinem Werk; vgl. etwa I, 148,8; II, 114,19; 117,3; 425,20; 477,5; 487,25; III, 58,21,98,15; 103,9.

⁸) II, 108,6.

⁹) II, 107,20. Die genannten Kommentare Steinbachs sind leider alle verschollen; zur Datierung der Vorlesungen s. unsere Ausg. Bd. II, S. XVII.

Vernünftigkeit und Notwendigkeit der Erlösung durch Christus?

Im Anschluß an die Erklärung von Hb 2 bringt Steinbach ein Dubium über den Sinn der von Jesus vollbrachten Erlösung, mit anderen Worten: War der Weg, den Gott zur Erlösung der Menschen gewählt hat (modus redemptionis), nämlich durch Leiden und Tod seines Sohnes, vernünftig? Die Frage war schon von Gabriel Biel in der 20. Distinktion des dritten Buches seines Sentenzen-Kommentars relativ kurz behandelt worden¹⁰). Den näheren Anlaß zu Steinbachs Erörterung bietet das *decebat* in Hb 10,2: «Denn es war dem (Gott) angemessen, um dessen willen alles ist, ... den Urheber ihrer Rettung durch Leiden zu vollenden»¹¹).

Der Einwand, der dagegen vorgebracht werden kann, lautet: Unangemessen, ungeziemend ist das, woraus folgen würde, daß Gott entweder ohne Weisheit oder ohne Macht ist. Nun ist aber die Art und Weise, wie der Text des Hb die Erlösung darstellt (modus liberationis), derartig. Damit wäre dann aber die Absicht des Autors (für Steinbach ist es Paulus), den Juden Christus nahezubringen, von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Die Gründe, die Steinbach für die Objection anführt, sind eigentlich vom Standpunkt der Vernunft her schlagend: Entweder konnte Gott auf eine andere, leichtere und erträglichere Art den Menschen erlösen, oder er konnte es nicht. Konnte er es nicht, dann ist er nicht allmächtig. Wenn er aber allmächtig ist, dann konnte er doch durch sein Wort, seine faktische Willensäußerung (voluntate practica) die Erlösung bewerkstelligen. Wenn er das so einfach tun konnte, aber nicht wollte, dann zeigt eben das, daß er nicht weise war. «Denn es ist fehlerhaft und dumm, wenn durch mehreres geschieht, was ebenso gut auch durch weniger geschehen kann»¹²).

Im Zitat dieses Grundsatzes, aber auch im rein rationalistischen Charakter der Argumentation zeigt sich Steinbachs Verpflichtung seiner ockhamistischen Schule gegenüber. Ganz in deren Tendenz liegt es, wenn er das Widernünftige der Inkarnation scharf betont: «Wie kann die menschliche Vernunft die äußerste Entleerung und höchste Demütigung

¹⁰) G. Biel, *Collectorium*, In III. Sent., dist. 20, q. un.: («Utrum reparatio generis humani necessario facta fuit per passionem hominis Christi» (ed. WERBECK-HOFMANN III,330-336).

¹¹) II,123f.

¹²) II,124,12: «quia peccatum et stultum est fieri per plura, quod eque potest fieri paucioribus».

des Wortes Gottes begreifen? Diese war nämlich den Juden ein Ärgernis, den Heiden ein Zeichen von Dummheit»¹³). Die von Augustinus im Anschluß an Röm 5,8 gegebene Begründung, Gott habe die Erlösung auf diese Weise bewerkstelligt, «um seine Liebe zu uns zu zeigen»¹⁴), verfängt nicht bei einem Nichtchristen. Der kann nämlich dagegen halten: «Gott hätte auch auf eine andere Weise, ja allein durch seinen gnädigen Willen, den Menschen erlösen können, und auf welche Weise immer er es getan hätte, er hätte dadurch dem Menschen seine Liebe gezeigt»¹⁵).

Nach Hb 2,14 kam Christus, um den zu vernichten, der das Reich des Todes innehat: den Teufel. Das Unschädlichmachen des Teufels hätte aber allein durch Gottes Befehl, seine Willensäußerung (*sola divina iussione*) geschehen können. Ebenso das Abwenden des göttlichen Zornes: denn der Zorn Gottes ist ja keine emotionale Regung, sondern nichts anderes als sein *Wille*, die Sünde oder den Sünder zu bestrafen. Wenn Gott die Sünde nicht anrechnen oder nicht bestrafen will, ist der Mensch frei von Schuld, Strafe, Zorn, Hölle, der Macht des Teufels. Diese Befreiung ist allein Sache des göttlichen *Willens*, dem nichts widerstehen kann. «Allein durch seinen Willen (*sola voluntate*) hätte Gott also den Teufel besiegen können, der sein Geschöpf ist, und wie er ihn aus dem Nichts geschaffen hat, so hätte er ihn auch wieder ins Nichts verschwinden lassen können»¹⁶).

Steinbach widerlegt dann auch noch vom Standpunkt des Nichtchristen her die augustinische Argumentation, daß der Teufel in gerechter Weise, nicht durch Anwendung von Macht und Stärke zu überwinden war¹⁷), und schließt den Gedankengang der Objection: «Es scheint also nichts dem entgegenzustehen, weshalb Gott nicht seine Macht hätte gebrauchen können, um den Menschen zu befreien, ohne die Art und Weise, wie sie der Apostel hier und in seinem anderen Briefen beschreibt»¹⁸). In diesem Satz deutet sich schon der (ockhamistische) Rahmen an, innerhalb dessen die nun folgende Argumentation und Darstellung des Erlösungswerkes Christi sich bewegen wird: Der *modus* der Erlösung ist nicht von Gottes Wesen her ableitbar; nach seiner

¹³) In Anspielung auf 1 Kor 1,23; II,124,14.

¹⁴) Vgl. De trin. 13,10,14 (CC 50 A,400); De cat. rud. 4,7 (CC 46,126).

¹⁵) II,124,18.

¹⁶) II,125,7.

¹⁷) II,125ff.; vgl. De Trin. 13,13,17 (CC 50 A,404); 13,14, 18 (CC 50 A,407).

¹⁸) II,127,3.

potentia absoluta hätte Gott auch einen ganz anderen *modus* wählen können. Es folgt daraus, daß für das Erlösungswerk Christi keinerlei Gründe im Bereich der strikten Rationalität und Logik geltend gemacht werden können, sondern allenfalls solche der *Angemessenheit* (congruentia)¹⁹⁾.

Entsprechend lauten die Thesen Steinbachs:

1. «Wie die Wiederherstellung des Menschengeschlechts von Gott kontingenter un nicht notwendiger Weise durch seinen gnädigen Willen bewerkstelligt wurde, so war auch *die Art und Weise der Erlösung* (modus redemptionis), daß er durch die Gnade Gottes auf diese Weise für alle den Tod kostete, *durchaus kontingent*».

Der Beweis der These beruht darauf, daß Gott nach außen hin (ad extra) überhaupt nichts mit Notwendigkeit tut. Wie die Erschaffung des Menschen keineswegs notwendig war, so auch nicht die Wiederherstellung nach dem Sündenfall: Gott hätte sie ebenso gut unterlassen können²⁰⁾, wie er die Wiederherstellung des Engels unterließ. Deshalb heißt es nach Steinbach im Text des Hebräerbriefts: «Decebat enim», d.h.: es war *angemessen*, nicht etwa notwendig, daß Christus die Menschen durch sein Todesleiden erlöste²¹⁾.

2. «Der Hauptgrund für dieses Leiden ist nicht, daß der Teufel nicht durch Macht, sondern durch Gerechtigkeit überwunden werden mußte, sondern dieser *modus* (der Erlösung) kann als eine Art Angemessenheit (congruentia) und vor allem als Zeigen der Liebe bezeichnet werden».

In der Begründung dieser zweiten These führt Steinbach vor allem aus, worin die höhere Angemessenheit der Erlösung durch Christus gegenüber anderen denkbaren modi der Erlösung besteht: Um den

¹⁹⁾ Zur Christologie des Spätnominalismus s.: Alister E. McGRATH, *Homo Assumptus? A Study in the Christology of the Via moderna, with particular Reference to William of Ockham*. Eph. Theol. Lov. 60 (1984), 283-297, mit reichen Literaturangaben; zur *potentia absoluta* im ockhamistischen Denksystem s.: Klaus BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (Veröff. d. Inst. f. Europ. Geschichte Mainz, Bd. 75). Wiesbaden 1975, bes. 248-275.

²⁰⁾ Die These und der Beweisgang bis hierher schließen sich eng an Gabriel Biel an, bei dem These und Beweis lauten: «Sicut non fuit necessaria reparatio humani generis, ita nec modus ille redemptionis. Primum patet, quia nullum opus Dei ad extra est simpliciter necessarium, cum Deus ad extra non nisi contingenter agit; sed reparatio fuit opus ad extra; ergo. — Praeterea: Deus potuit genus humanum non redimere, sicut potuit non creare; ergo» (In III. Sent., dist. 20, ar. 2, Concl. 1; ed. WERBECK-HOFMANN III, 334).

²¹⁾ II, 127, 14.

Menschen ein Vorbild der Gerechtigkeit zu geben, hat Christus der Gerechtigkeit den Vorzug vor der Macht gegeben, obwohl die Macht an sich in Gott nicht schlecht ist²²).

3. «Gottes ewige und übergroße Liebe, Eph 2,²³), sodann sein gnädiger, stets richtiger, stets gerechter, niemals irrationaler Wille ist der Grund, weshalb das Wort des Vaters einen derartigen Tod auf diese Weise erlitt, auch wenn das unser Erkennen übersteigt».

Diese These steht ohne Begründung da, ist aber die logische Fortentwicklung des bereits in den Vorbemerkungen und den beiden ersten Thesen Gesagten. Die Erlösung durch den Tod Christi kann nicht mit rationalen und logischen Gründen begreiflich gemacht werden, da sie auf einer freien Willensentscheidung Gottes beruht. Man darf jedoch darauf vertrauen, daß Wille und Macht Gottes durch Gerechtigkeit und Rationalität gewissermaßen «geordnet» sind (*potentia ordinata*!).

4. «Weil Christus Person mit zweifacher Natur, göttlicher und menschlicher, ist, wird der göttlichen Natur nichts Unangemessenes zugeschrieben, wenn die Folgen menschlicher Schwäche und Gebrechlichkeit, unter Ausschluß von Sünde und Fehlverhalten, von Christus (was der Name für die Person ist) mittels der Idiomen-Kommunikation ausgesagt werden».

In dieser These möchte Steinbach diejenigen Aussagen der beiden ersten Kapitel des Hebräerbrieﬀs zusammenfassen, in denen irgendwie von Erniedrigung und Schwäche Christi die Rede ist (Hb 1,4; 1,3; 2,11; 2,10). Er verweist in diesem Zusammenhang auf die *communis opinio* der Theologen über die in der Zwei-Naturen-Lehre begründete Idiomen-Kommunikation, wie sie auch von Gabriel Biel in seinem Sentenzen-Kommentar dargelegt wird²⁴).

Die fünf nächsten Thesen behandeln das Problem der *Gerechtigkeit* und *Menschlichkeit* der Erlösung²⁵). Es erscheint ungerecht, einen unschuldigen und gerechten Menschen für die Sünder in den Tod zu

²²) II,127f.

²³) Vgl. Eph. 2,4f.: «Deus autem qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis convivificavit nos Christo». Die Stelle wird auch von Biel im Beweis seiner zweiten These angeführt, die Steinbach in der oben zitierten zweiten und dritten These weitergeführt hat. Biels These lautet: «Modus redemptionis per unigeniti passionem fuit congruentissimus omnium modorum, quibus redimi potuit humanum genus» (In III. Sent., dist. 20, er. 2, Concl. 2: ed. WERBECK-HOFMANN III,334).

²⁴) II,128; vgl. Gabriel Biel, *Collectorium*, In III. Sent., dist. 7, q. un., bes. Conclusio 3 (ed. c.III,159f.); s. ferner Thomas Aq., S.th. III, q. 16.

²⁵) II,128-133.

schicken. Darüber hinaus scheint Gott Vater seinen Sohn hierzu durch Befehl gezwungen zu haben²⁶), was unmenschlich ist. Demgegenüber betont die fünfte These zunächst, daß Christus *freiwillig* für unsere Sünden gestorben ist:

5. «Gott Vater hat Christus (in dem keine Sünde war) nicht gezwungen, unfreiwillig den Tod für die Sünder auf sich zu nehmen, sondern dieser selbst ist aufgrund seines gnädigen Willens für uns gestorben, indem er uns darin seine Liebe erwies» (nach Röm 5,8 und Hb 2,9).

In der Erläuterung dieser These geht Steinbach näher auf den Grund des Todes Jesu ein: Jesus sah, wie die Juden vom Weg der Gerechtigkeit und des Heils abwichen. Um der Ehre seines Vaters willen sah er sich verpflichtet, sie zurechtzuweisen. Dadurch zog er sich ihren tödlichen Haß zu. Der Vater forderte von Jesus nicht, daß er den Tod auf sich nehme, und er intendierte dies auch nicht hauptsächlich (*principaliter*). Er erwartete aber von Christus, daß er standhaft für Gerechtigkeit und Wahrheit und damit für seine — des Vaters — Ehre eintrete. So war der Tod des Sohnes eine unmittelbare Folge der Bosheit der Juden. Der Vater nahm das freiwillige Opfer des Sohnes an, ohne es direkt zu intendieren²⁷).

Dagegen könnte man nun einwenden, daß der Vater doch hauptsächlich (*principaliter*) den Tod des Sohnes intendiert und gewollt habe und ihn damit zu sterben gezwungen habe. Der Grund, der hierfür angeführt werden kann, ist, daß ja der Vater Leiden und Tod Christi durch dessen Erhöhung belohnt hat. Wenn es aber in seiner Absicht lag, das Todesleiden Christi in dieser Weise zu belohnen, dann hat er auch den Tod seines Sohnes direkt intendiert. Die Worte des Sohnes: «Nicht mein, sondern dein Wille geschehe» (Lk 22,42; vgl. Mt 26,39.42) scheinen aber darauf hinzudeuten, daß Jesus nicht in gleicher Weise den Willen zum Tode hatte.

Um diesen Einwand zu entkräften, unterscheidet Steinbach zunächst ein *vierfaches Wollen*: 1. wenn einer in der Weise will, daß er einen anderen zum Wollen veranlaßt, und dieser andere dann von ihm das rechte Wollen als Geschenk empfängt, im Sinne von Phil 2,13: «Gott wirkt in uns das Wollen und das Vollbringen», dadurch daß er die Gnade eingießt, damit wir in der rechten Weise wollen; 2. wenn einer billigend in

²⁶) Nach Joh 14,31; 18,11 und anderen Stellen.

²⁷) III,129,20-24; 130,1-6.

kauf nimmt, was ein anderer will, z.B. wenn einer körperliche Bußübungen auf sich nehmen will, so wird diese Buße nicht als solche akzeptiert, sondern wegen des erstrebten höheren Ziels, der Vollkommenheit des Menschen; 3. wenn einer etwas nicht will, aber die Ursache, daß es geschehen kann, nicht abstellt, dann sagt man, er wolle es «in übertragenem Sinne» (interpretative)²⁸⁾, z.B. jemand «will», daß die Lampe ausgeblasen wird, wenn er das Fenster nicht schließt; 4. wenn einer das, was er verhindern könnte, nicht verhindert, sagt man, er wolle es.

In der nächsten These ist das Wollen im erstgenannten Sinn gemeint:

6. «Der Vater wollte den Tod des Sohnes und dessen Vollendung durch das Leiden, weil der Sohn den gottesfürchtigen und liebevollen Willen, für das Heil der Welt zu sterben, durch ein Gnadengeschenk vom Vater empfing, oder weil der Vater ihn so zu wollen veranlaßte».

Der Sohn hatte nämlich *als Mensch* (secundum humanitatem)²⁹⁾ nicht von sich aus das gnadenhafte Wollen, verdienstlich zu leben und zu handeln. Dies war ihm erst möglich aufgrund der Gnadenfülle, die er von Gott erhielt. Ebenso hatte er den Willen, aus übergroßer Liebe zu sterben (nach Eph 2,4) nicht von sich selbst, sondern empfing ihn vom Vater. In diesem Sinn sind auch die Stellen des Joh-Evangeliums zu verstehen, in denen das Wirken *des Vaters* betont wird (Joh 7,16; 6,44f.). «Der Vater gab also dem Sohn nicht den Befehl zu sterben, sondern die übergroße Liebe, uns zu lieben und beharrlich im Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz zu bleiben». Aus dieser beharrlichen Liebe folgte der Tod, der nicht der direkten und hauptsächlichen Absicht (principaliter) Gottes entsprach, sondern als eine unmittelbare Folge des Hasses der Juden gegen die Wahrheit begriffen werden muß³⁰⁾.

Die beiden nun folgenden Thesen beziehen sich auf das Wollen in der zweiten und dritten der oben genannten Bedeutungen³¹⁾.

7. «Der Vater wollte den Tod des Sohnes, weil der Vater, ja vielmehr die gesamte Trinität, den Willen des Sohnes, für uns den Tod

²⁸⁾ II,131,4.

²⁹⁾ II,131,12.

³⁰⁾ «Non ergo pater dedit filio mandatum moriendi, sed caritatem nimiam nos diligendi et in obediencia legis divine permanendi perseveranter ... Ad quam gratuitam et ex charitate procedentem perseveranciam sequebatur mors, quam pater non intendit principaliter, sed Iudaicus furor imposuit odio veritatis...» (II,132,3ff.).

³¹⁾ Faktisch besteht zwischen beiden Bedeutungen kaum ein Unterschied. Die 8. These könnte sich ebenso gut auf den zweiten *modus volendi* beziehen.

auf sich zu nehmen, als Genugtuung akzeptierte und an diesem Werk ein großes Wohlgefallen hatte, indem er die Sünden der einzelnen Menschen um des Opfers seines geliebten Sohnes willen verzieh».

8. «Gott Vater oder der dreifaltige Gott wollte, daß der Sohn den Tod erlitte, weil er nicht das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit dem Untergang preisgeben wollte. Indem er nun nicht wollte, daß der Mensch zugrunde ginge, der (unter Voraussetzung der Anordnung Gottes) nur durch den Tod Christi zu erlösen war, wollte er, daß Christus den Tod erlitte, obwohl er an seiner Pein keinen Gefallen hatte».

Die für die ockhamistische Soteriologie Steinbachs entscheidende Aussage steht wohl in der Parenthese: «stante ordinacione divina». Damit ist der konkrete Heilsplan Gottes gemeint, im Gegensatz zur *potentia absoluta*. Von der *potentia absoluta* her gesehen hätte Gott auch einen ganz anderen, einfacheren Weg der Erlösung wählen können, wie es früher schon gesagt wurde. Unter Voraussetzung des an sich keinesfalls notwendigen, nun aber nach dem Willen Gottes gültigen Heilsplanes muß Gott gewissermaßen auch Leiden und Tod seines Sohnes wollen, die er an sich nicht will.

Die neunte und letzte These faßt diese Erlösungstheologie zusammen und bestimmt noch einmal genau, in welchem (vierfachen) Sinn der Vater das Todesleiden Christi «will»:

9. «Hätte der Mensch nicht gesündigt, so hätte Gott von ihm nicht den Tod verlangt. Da er nun aber gesündigt hat und der Sohn, um ihn zu erlösen, leiden wollte, hinderte ihn der Vater nicht daran, den Tod zu erleiden. Mit Recht sagt man deshalb, der Vater habe gewollt, daß der Sohn den Tod für unsere Erlösung erleide, auch wenn der Vater lieber Christi Leben als seinen Tod wollte, welcher der Entzug des Lebens ist, weil er 1. Christus veranlaßte, aus Liebe leiden zu wollen, 2. dieses liebevolle Wollen billigte, 3. nicht wollte, daß das Menschengeschlecht zugrunde gehe, 4. ihn nicht vom Leiden abhielt»³²⁾.

In diesem Sinn sind dann nach Steinbach die Stellen des Neuen Testaments zu verstehen, die von der Erhöhung Christi sprechen: Christus wurde nicht etwa erhöht, weil er den Tod auf sich nahm, sondern wegen seines Gehorsams dem Vater gegenüber³³⁾. Zur Nachahmung dieses vollkommenen Gehorsams ermahnt Paulus auch in Phil 2,5 die Gläubigen. Er meint deshalb (Phil 2,9) nicht: «wegen dieses Todes»,

³²⁾ II,133,1.

³³⁾ «Non ergo dicitur Christus exaltatus propter mortem, quam sustinuit, sed propter obedienciam caritativam usque ad mortem» (II,133,8).

sondern: «wegen dieses Gehorsamseins bis zum Tod hat Gott ihn erhöht». So hat also der Vater auch in der vierten der oben genannten Bedeutungen³⁴⁾ den Tod des Sohnes «gewollt», weil er ihn nicht verhinderte, sondern akzeptierte, um damit den Teufel, den Inhaber des Todesreiches, zu überwinden.

Kontingenter Charakter der Erlösung

In sechs Corollarien formuliert Steinbach schließlich Nebenergebnisse und Folgerungen aus der in den Thesen entwickelten Soteriologie. Für die philosophisch-theologischen Grundprinzipien und Voraussetzungen, unter denen diese Soteriologie steht, sind sie vielleicht noch erhellender als die Thesen selbst. Insbesondere erkennt man die radikale Trennung zwischen den Bereichen des Notwendigen und des (nur) Angemessenen, Kontingenten. In dem ersteren Bereich kann spekuliert werden über das, was Gott nach seinem durch nichts beschränkten Willen, seiner *potentia absoluta*, hätte tun können. Die Erlösung, wie sie tatsächlich geschehen ist, gewinnt dagegen einen eher zufälligen, durchaus kontingenten Charakter. Und so wird zunächst die strikte Notwendigkeit der Erlösung überhaupt bestritten: «Es war nicht einfachhin notwendig, daß der Mensch nach dem Sündenfall wiederhergestellt wurde, wie es ja auch nicht notwendig war, daß er geschaffen wurde, als er noch nicht war»³⁵⁾.

Die folgenden Corollarien zeigen nun, unter der Voraussetzung eines jeweils an sich nicht notwendigen Schrittes der Erlösung, die absolut und von Gott her gesehene mögliche Alternative des nächsten Schrittes. So geht das zweite Corollarium von der Voraussetzung aus, daß die Erlösung (deren Nicht-Notwendigkeit im ersten Corollarium behauptet wurde) stattfindet, und stellt fest, daß «Gott durch seinen gnädigen Willen und allein durch Nichtanrechnung jede Sünde nachlassen» konnte, nach dem Schriftwort: «Selig der Mann, dem der Herr seine Sünde nicht anrechnet» (Ps 31,2; Röm 4,8)³⁶⁾. Ein solcher Erlaß

³⁴⁾ S. Steinbachs Unterscheidung eines vierfachen Wollens vor der 6. These.

³⁵⁾ 1. Corollarium: II,133,20; vgl. dazu auch Biels erste These: In III. Sent., dist. 20, ar. 2; o. Anm. 20.

³⁶⁾ «Potuit Deus sua voluntate gratuita et sola non imputatione peccatum quodcumque remittere secundum illud: 'Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum'» (II,133,25). — Die Vorstellung von einem mit dem Sünder zwar gnädig, aber doch nach seinem souveränen Willen umgehenden Gott ist auch in der Rechtfertigungslehre Luthers vorausgesetzt. Luther hatte schon ein Jahr früher in seiner Römerbrief-Vorlesung (zu Röm 4,7f.) seine Auffassung vom Gerechtfertigten als «simul iustus et peccator» ausführlich dargelegt und in diesem Zusammenhang auch betont, daß die Verzeihung der Sünden und

der Schuld des Menschen durch einen reinen Willensakt Gottes würde Gott nichts wegnehmen und ihm nichts wiedergeben. Auch wäre eine Genugtuung vonseiten des Menschen, um von der Sünde befreit zu werden, keineswegs notwendig. Durch einen Nachlaß der Sünde auf diese Weise würde auch die Weltordnung nicht gestört, da ja nichts gegen den Willen Gottes geschähe³⁷⁾.

Diese letzte Bemerkung ist besonders wichtig, weil in ihr die ockhamistische Auffassung ausgesprochen ist, nach der die Weltordnung allein den *Willen* Gottes als Fundament hat. Demnach ist auch die Gerechtigkeit allein im Willen Gottes begründet. Ihre Verletzung bedeutet keine Verletzung der ontologischen Ordnung und muß deshalb auch nicht auf dem Wege der Genugtuung wiederhergestellt werden.

Aber auch angenommen, das Abbüßen einer Strafe (*penalis satisfactio*) wäre zur Erlösung des Menschengeschlechts notwendig, so hätte der Erlöser nicht der Gott-Mensch zu sein brauchen. Vielmehr hätte auch ein anderer, der nicht der Sünde unterworfen war, die Genugtuung leisten können, etwa ein Engel oder ein schuldloser Mensch, den Gott zu diesem Zweck hätte neu erschaffen können. Für die Gültigkeit oder Wirksamkeit einer solchen Erlösung wäre wiederum allein der Wille Gottes entscheidend gewesen³⁸⁾. Der Grund, den Augustinus (*De Trin.* 13,14) dafür anführt, daß der Erlöser Gott und Mensch zugleich sein mußte: «Wenn er nicht Mensch wäre, hätte er nicht getötet werden können; wäre er nicht Gott, würde man nicht glauben, er habe nicht gewollt, was er konnte, sondern er habe nicht gekonnt, was er wollte»³⁹⁾, ist nicht

Rechtfertigung allein durch Gottes *reputatio* oder *imputatio* geschieht: «Igitur extrinsece sumus Iusti, quando non ex nobis nec ex operibus, Sed ex sola Dei reputatione Iusti sumus» (*WA* 56,269,1); «Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et Iustitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eoipso semper quoque Iusti a Deo reputantur. Ergo sibiipsis et in veritate Iniusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti Iusti; Re vera peccatores, Sed reputatione miserentis Dei Iusti» (ebd. 269,25). «Igitur Mirabilis et dulcissima misericordia Dei, Qui nos simul peccatores et non-peccatores habet. Simul manet peccatum et non manet» (ebd. 270,9); «Hoc enim malum, cum sit re vera peccatum, Quod Deus remittit per suam non-Imputationem ex misericordia omnibus, qui ipsum agnoscunt» (ebd. 271,20); «Numquid ergo perfecte Iustus? Non, sed simul peccator et Iustus; peccator re vera, Sed Iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet» (ebd. 272,16).

³⁷⁾ «Et cum Deus sic vellet remittere peccatum, nichil inordinatum committeretur in universo, quia sic nichil fit contra voluntatem Dei» (*II*,134,1).

³⁸⁾ «Potuit enim aliquis, qui non fuit debitor peccati, pro alio satisfacere volente Deo et illud acceptante, ut puta angelus vel homo innocens a peccato de novo formatus aut formandus ad opus illud» (*II*,134,8).

³⁹⁾ D.h. als Gott hätte er sich dem Tod entziehen können, wollte es aber nicht; *De trin.* 13,14,18 (*CC* 50 A,406).

zwingend, sondern dient allenfalls der Empfehlung von Gottes Liebe im Sinne von Röm 5,8; Eph 2,4⁴⁰). Der konkrete Weg der Entsühnung des Menschen durch Jesus Christus hat keinen anderen Grund als Gottes freie Willkür⁴¹).

Das vierte Corollarium befaßt sich mit einem weiteren Grund, der dafür angeführt wird, daß der Erlöser Gott und Mensch zugleich sein mußte: Eine angemessene Genugtuung gegenüber Gott kann nur geschehen, wenn ihm etwas Größeres erstattet wird als dasjenige, für das der Mensch nicht hätte sündigen dürfen. Letzteres aber ist die gesamte Schöpfung. Es ist die Argumentation Anselms von Canterbury, mit der sich Steinbach hier befaßt⁴²). Von ihr war auch Gabriel Biel in seiner oben erwähnten Behandlung der Frage ausgegangen⁴³). Im Anschluß an ihn bemerkt Steinbach, daß diese Argumentation Gültigkeit haben kann innerhalb des konkreten göttlichen Heilsplans (*nisi stante et supposita divina ordinacione*),⁴⁴) keinesfalls aber absolut und schlechthin zwingend ist. Denn wenn mit dem «Größeren», das Gott zur Genugtuung für den Sündenfall gegeben werden soll, rein formal etwas Größeres hinsichtlich seiner Vollkommenheit gemeint ist, dann hätte es genügt, Gott etwas anzubieten, was ihm in höherem Grade gefallen hätte, als ihm der Sündenfall mißfallen hat. So hätte Adam nach dem Sündenfall allein dadurch Buße tun können, daß er aufgrund der ihm gegebenen Gnade und eingegossenen Liebe mit einer größeren Anstrengung seines freien Willens als bei der vorausgegangenen Sünde einen oder mehrere Akte der Gottesliebe erweckt hätte, und das hätte zum Nachlaß der Sünde genügt. «Denn wie er aus Liebe zur Kreatur als eines liebenswerten Objekts sündigte, was er um der ganzen Schöpfung willen nicht hätte tun dürfen, weil man überhaupt nie sündigen darf, so hätte er Genugtuung leisten können, indem er Gott etwas objektiv Größeres als die gesamte Schöpfung angeboten hätte, nämlich die Liebe zu Gott um seiner selbst willen, welche Liebe zu Gott objektiv die Liebe zur gesamten Schöpfung übertrifft, wie auch Gott, der das Objekt der Liebe zu Gott ist, größer als

⁴⁰) II,134,15.

⁴¹) «Placuit Deo non remittere peccatum communis inobediencie sine auctore salutis, Christo scilicet» (II,135,6).

⁴²) Anselmus Cant., *Cur Deus homo* 2,6 (ed. F.S. SCHMITT II,101).

⁴³) Biel befaßt sich viel ausführlicher mit Anselm als es Steinbach tut (In III.Sent., dist. 20, q. un., ar. 1, Notabile; ed. WERBECK-HOFMANN III,330-333).

⁴⁴) II,136,14; vgl. Biel: «Sed quamvis rationes illae beati Anselmi devotae sint et apparentes, tamen nisi procedant ex ordinatione divina praesupposita, nihil probant» (ed.c. III,331, B1).

jede Kreatur ist und die gesamte Schöpfung übertrifft. Und deshalb hätte Adam, so wie er aus Liebe zu einem unendlich weniger wertvollen Objekt als Gott sündigte, Genugtuung leisten können durch die Liebe zu einem unendlich würdigeren Objekt, als es eine Kreatur ist. Und das hätte Gott, *wenn er gewollt hätte*, als gleichwertige Genugtuung (*pro satisfactione condigna*) annehmen können⁴⁵).

Aber der eben dargelegte Gang der Argumentation hat einen Haken: denn die Liebe zu Gott im oben beschriebenen Sinn wäre gar nicht größer als die gesamte Schöpfung gewesen, wie ja auch die Liebe Christi, durch die er uns erlöste und unser Heil verdiente, nicht größer war als jegliches Geschöpf: sie war nämlich nicht größer als die menschliche Natur Christi, die ja auch Geschöpf ist, auch nicht größer als die (geschaffene) Gnade, die ihm im Augenblick seiner Empfängnis verliehen wurde. Überdies gibt es in unseren verdienstlichen Handlungen überhaupt keine Gleichwertigkeit (*condignitas*) an sich oder aus der Natur der Sache heraus zur ewigen Herrlichkeit Gottes, sondern nur aufgrund der Tatsache, daß Gott eine solche *condignitas* als gegeben annimmt⁴⁶).

Es wäre auch möglich gewesen, daß Adam nach seinem Sündenfall wie einer, der heutzutage sündigt, sich in Reue und Buße Gott wieder zugewandt hätte, und Gott hätte eine solche Genugtuung akzeptieren können, wenn er es gewollt hätte⁴⁷). Bei Gott gilt ja oft sogar der bloße gute Willen ebenso viel wie das vollendete Werk der Buße. Deshalb haben die oben angeführten Gründe Anselms und anderer, daß die Sünde gegenüber Gott auf diese Weise durch einen Erlöser, der Gott und Mensch zugleich war, geschehen mußte, keine stringente Beweiskraft. Das Gleiche gilt auch für die vom Apostel im Text des Hebräerbriefs angeführten Gründe (gemeint sind vor allem Hb 2,2.10.17). Sie haben Geltung lediglich unter Voraussetzung des von Ewigkeit her festgelegten konkreten Heilsplanes Gottes (*lex eterna, divina ordinatio*). Dieser so festgelegte Plan, und in seinem Rahmen der konkrete Verlauf der Erlösung durch Leiden und Tod Christi, liegt aber im Bereich der *Angemessenheit* (*congruitas*), nicht der *Notwendigkeit* (*necessitas*), so wie es auch bei der Vorherbestimmung der zu erlösenden Menschen der Fall

⁴⁵) II,136f.

⁴⁶) «Preterea, in actibus nostris meritoriis non est condignitas ex natura rei ad gloriam sempiternam, sed solum in acceptance divina» (II,137,13).

⁴⁷) «Ergo et ibi sic fieri potuit, si Deo placuisset sic acceptare talismodi satisfactionem» (II,137,18).

ist⁴⁸⁾; das heißt: auch für die Prädestination der zum Heil bestimmten Menschen liegt der Grund einzig und allein im freien Willen Gottes.

Maximale Angemessenheit der Erlösung durch Christus

Nachdem in dieser Weise die *Nur-Angemessenheit* des konkreten modus der Erlösung herausgestellt ist, betont Steinbach dann im fünften Corollarium dessen *maximale Angemessenheit* gegenüber anderen denkbaren modi. Vom *modus congruentissimus* hatte auch schon Biel in seiner zweiten These gesprochen⁴⁹⁾. Die höhere Angemessenheit gegenüber anderen, einfacheren modi, von denen im Vorausgehenden die Rede war, bezieht sich auf die Offenbarung der Liebe Gottes im Sinne von Röm 5,8. Gottes Liebe zeigt sich gerade in der Schmerzhaftigkeit der Erlösung: «Viel mehr sind die Menschen Gott gegenüber zu Dank verpflichtet für jenen überaus schmerzlichen modus der Erlösung, da doch Gott auf andere, einfachere Weise den Menschen hätte erlösen können; aber er wollte den Menschen nur auf diese in höchstem Grad angemessene Weise (*hoc modo congruentissimo*) erlösen zum Erweis seiner Liebe, Röm 5,»⁵⁰⁾.

Dem entsprechend interpretiert Steinbach nun den Text von Hb 2,17 («Darum mußte er in allem seinen Brüdern gleich werden, um ein barmherziger und zuverlässiger Hoherpriester Gott gegenüber zu werden und die Sünden des Volkes sühnen zu können») in einer Paraphrase: «*Er mußte im Sinne eines Müssens der Angemessenheit, des rechten Nutzens, zum weitest möglichen Erweis seiner Liebe zu uns, in allem seinen zu befreienden Brüdern gleich werden in der Ähnlichkeit des Sündenfleisches, doch ohne Sünde, um barmherzig zu werden im Akt des Erbarmens und unser Elend Vertreibens: derjenige, der von Ewigkeit her von Natur aus barmherzig ist, wie die Glosse sagt*⁵¹⁾. Doch diese Aussage muß im richtigen Sinn verstanden werden, und mit Recht wird 'von Natur aus' hinzugefügt, weil Gott von Natur aus von Ewigkeit her fähig ist, sich in der Zeit zu erbarmen»⁵²⁾.

⁴⁸⁾ «Ideo rationes Anselmi et aliorum non cogunt, nec demonstrant, sed nec rationes Apostoli in textu, sed tantum stante lege eterna de redimendo hominem tali modo. Illa vero divina ordinatio fuit congruitatis, sicut et predestinatio salvandorum congruitatis est et non necessaria» (II,137,20).

⁴⁹⁾ Collectorium, In III. Sent., dist. 20, ar. 2, Concl. 2 (ed. WERBECK-HOFMANN III,334, D 12): s.o. Anm. 23.

⁵⁰⁾ II,138,4.

⁵¹⁾ Nämlich die Glossa interlinearis zu Hb 2,17 misericors.

⁵²⁾ «Ideo recte dixit Apostolus, c. presenti: Debuit debicione congruitatis, iuste oportunitatis, pro caritatis sue in nos amplissima commendacione per omnia fratribus

Der Ton liegt hier auf dem «fähig» (potens), denn die Barmherzigkeit gehört an sich nicht zum Wesen des ewigen Gottes. Und so versäumt es Steinbach nicht, die entsprechende These seines Meisters Ockham zu zitieren: «Gott war nicht von Ewigkeit her barmherzig»⁵³). Das Wort «barmherzig» trägt eine äußere Beziehung an Gott heran, so wie es auch der Fall ist, wenn man sagt, Gott «erschaffe» etwas. Hat Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen, so gab es einmal einen Gott, der nicht barmherzig war, so wie es ihn gab, als er nicht Mensch oder Schöpfer war⁵⁴). Christus wurde barmherzig in bezug auf seine menschliche Natur, so wie er Mensch und gehorsam bis zum Tode wurde. Dennoch, wie man sagen kann: «Christus war von Ewigkeit», wenn er auch nicht von Ewigkeit her Christus war, so kann man sagen: «Der barmherzige Gott war von Ewigkeit her», auch wenn Gott nicht von Ewigkeit her barmherzig war. Schreibt man aber dem ewigen Gott die Eigenschaft «Barmherzigkeit» zu, so muß man erläutern: «Gott war von Ewigkeit her, und von Ewigkeit her gewährt er mittels seines 'folgenden Willens' jemandem in wirksamer Weise Barmherzigkeit, und es genügt nicht, wenn er das mittels der Vorherbestimmung tut»⁵⁵).

Dieser merkwürdige Satz, der erklären soll, inwiefern es zugleich unmöglich und möglich ist, dem ewigen Gott eine zeitliche Eigenschaft zuzuschreiben, setzt die Unterscheidung von «vorausgehendem» (voluntas antecedens) und «folgendem Willen» (voluntas consequens) in Gott

liberandis similari in similitudine carnis peccati absque peccato, ut misericors fieret in actu miserendi et nostras miseria propellendi, qui misericors est ab eterno natura, secundum Glossam, que indiget intellectu sano, et recte additur li 'natura', quia natura potens est ab eterno misereri in tempore» (II, 138, 7-13).

⁵³) II, 139, 11; Guilelmus de Occam, Centilogium theologicum, Conclusio 46 (Opera Plurima, Lyon 1494-1496, IV). Vgl. hierzu und zum folgenden die Behandlung der *misericordia* innerhalb der ockhamistischen Schule und besonders bei Gabriel Biel durch H. A. OBERMAN, Spätscholastik und Reformation, Bd. I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965, 43-48. OBERMANS Interpretation ist teilweise ungenau und mißverständlich, so z.B. wenn er feststellt: «Außerhalb der festgesetzten Ordnung, d.h. vor dem Augenblick in der Ewigkeit, in welchem Gott die gegenwärtige Ordnung setzte, ist seine *misericordia* durch nichts bedingt» (ebd. 45). OBERMAN hat auch den christologischen und soteriologischen Aspekt der Frage überhaupt nicht berücksichtigt.

⁵⁴) Über die Behandlung dieser Frage bei Ockham s. E. ISERLOH, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation (Veröff. d. Inst. f. Europ. Geschichte Mainz, Bd. 8), Wiesbaden 1956, 31f.

⁵⁵) «Cum vero dicitur: Deus fuit ab eterno misericors, requiritur veritas illarum duarum, scilicet: Deus fuit ab eterno, et ab eterno voluntate consequente impendit alicui misericordiam cum effectu, nec sufficit secundum predestinacionem» (II, 139, 20).

voraus. Steinbach erklärt nun, daß man entsprechend auch einen vorausgehenden und einen folgenden Nicht-Willen in Gott annehmen könne. Diese Unterscheidung ermöglicht es, den an sich unveränderlichen Gott mit seinem ewig unveränderlichen Willen doch in die Zeitlichkeit hineinwirken zu lassen. Denn der Wille gehört zum Wesen Gottes, ist mit ihm identisch. Gottes Barmherzigkeit wird dann folgendermaßen definiert: «Die göttliche Barmherzigkeit ist das Wesen oder der Wille Gottes, der mittels des 'folgenden Nicht-Willens' unser Verderben nicht will»⁵⁶).

Das sechste und letzte Corollarium eröffnet eine Möglichkeit, wie man trotz dem vorher Gesagten doch noch sagen kann, der Erlöser müsse notwendiger Weise Gott und Mensch zugleich sein: nämlich wenn man beachtet, daß es unter Voraussetzung des konkreten göttlichen Heilsplans so ist (*stante ordinacione divina de sic redimendo homine*). Denn wenn auch die Erlösung des Menschengeschlechts durch das Verdienst Christi geschehen ist, so ist sie doch in ihrem Ursprung und in ihrer Wirkkraft ein Werk des dreifaltigen Gottes, und sie besteht wesentlich in der *Annahme* des verdienstlichen Erlösungswerkes Christi zur Verzeihung der Sünden aller Menschen⁵⁷).

Es kann hier weder unsere Aufgabe sein, die Erlösungslehre Steinbachs mit den Maßstäben einer heute für orthodox gehaltenen Dogmatik zu messen und zu kritisieren, noch seine Interpretation des zweiten Kapitels des Hebräerbrieﬀs von den Erkenntnissen der neueren exegetischen Forschung her zu beurteilen⁵⁸). Vielmehr geht es zunächst darum, die Gedanken des Autors in ihrem eigenen geschichtlichen Kontext zu verstehen und zu erläutern. Sind wir ihm auf diese Weise gerecht geworden, dann können wir allerdings feststellen, daß die vom späten Nominalismus bestimmte Erlösungstheologie Steinbachs vom Text des Hebräerbrieﬀs wegführt, anstatt zu einem tieferen Verständnis hinzuführen. Nüchtern besehen hat der Verfasser des Hebräerbrieﬀes mit seinen

⁵⁶) «*Misericordia divina est essencia vel voluntas divina nolens noluntate consequente nostram miseriam*» (II,138,23). — Luther hat sich eingehend mit der ockhamistischen Unterscheidung von *voluntas antecedens* (oder: *beneplaciti*) und *voluntas consequens* (oder: *signi*) auseinandergesetzt in seinem Genesis-Kommentar, zu Gen 6,5f.: «*Videns autem Deus, quod multa malitia hominum esset in terra... paenituit eum, quod hominem fecisset in terra*» (WA 42,292-298).

⁵⁷) «*Licet humani generis redemptio facta sit per Christum meritorie, attamen principaliter et effective facta est a Deo trinitate huiusmodi meritoriam Christi operationem acceptante in remissionem peccatorum omnium*» (II,140,6).

⁵⁸) Zur Interpretation des Leidens Jesu im Hebräerbrieﬀ s. H. FELD, Der Hebräerbrieﬀ (Erträge der Forschung, Bd. 228), Darmstadt 1985, 70-76, und die dort angegebene Literatur.

tiefen, in alttestamentlich-jüdischer Theologie wurzelnden Gedanken mehr für das Verstehen der Sache, nämlich des Todes Jesu, erreicht, als es die das Wesen Gottes immer neu zerspaltenden, letztlich aber doch hülsenhaften Begriffe der nominalistischen Theologie vermögen⁵⁹⁾. Näher an der Sache scheint dem gegenüber auch die Behandlung der Frage in der Hochscholastik zu sein, wie sie etwa in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin begegnet⁶⁰⁾. Dort wird zwar auch betont, daß der allmächtige Gott die zerstörte menschliche Natur auf vielfältige andere Weise hätte wiederherstellen können⁶¹⁾. Dennoch wird die Inkarnation Gottes sachlich in der Vollendung des Menschen (*promotio hominis in bono*)⁶²⁾ und im Wesen des höchsten Gutes verankert⁶³⁾.

II. DAS VERSTÄNDNIS DER HEILIGEN SCHRIFT

In einer *Quaestio disputata* seines heute verschollenen Kommentars zum zweiten Korintherbrief hatte Steinbach ausführlich seine hermeneutische Lehre dargelegt. Auf diese Ausführungen verweist er im Verlauf der Hebräerbrief-Vorlesung immer wieder, wenn er auf Fragen des Verstehens zu sprechen kommt⁶⁴⁾. Schon an der Häufigkeit dieser

⁵⁹⁾ E. ISERLOH hat die Christologie und Soteriologie Ockhams folgendermaßen beurteilt: «Über den primär logischen Fragen der Weisen und Möglichkeiten, das Geheimnis der Inkarnation auszusagen, wird dieses selbst als Tatsache und in seiner Bedeutung für unsere Erlösung nicht behandelt und auch wohl nicht gesehen» (*Gnade und Eucharistie* 42). Das Urteil würde in dieser Schärfe für Steinbach nicht zutreffen, der sich in der oben behandelten *Quaestio* ja durchaus darum bemüht, das paulinische Gedankengut zur Erlösung mit seiner ockhamistischen Schulweisheit in Einklang zu bringen. Der folgende Satz ISERLOHS gilt aber auch für Steinbach: «Erst recht ist die Bedeutung der menschheit Christi als Werkzeug unserer Erlösung nicht erkannt». Im Gegensatz zu ISERLOH würdigt K. BANNACH das theologische Denken Ockhams durchweg positiv (*Lehre: o. Anm.* 19). Seine an den Quellen orientierte und mit großer Einfühlungsgabe gearbeitete Studie, in der er sich bemüht, die Überlegenheit der Ockhamschen Denkansätze gegenüber den früheren scholastischen Systemen aufzuzeigen, trägt sehr zum Verständnis der Vorstellung von der *potentia absoluta* Gottes bei. BANNACHS Bewertung der Theologie Ockhams vermag ich jedoch, gerade im Blick auf Thomas, Bonaventura und nicht zuletzt das Neue Testament, nicht zuzustimmen.

⁶⁰⁾ Vgl. vor allem Thomas Aq., *S. th.* III, q. 1, ar. 1.2; q. 47, ar. 2.3.

⁶¹⁾ «*Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare*» (*S.th.* III, q. 1, ar. 2, in corp.).

⁶²⁾ Ebd.

⁶³⁾ «*Unde ad rationes summi boni pertinet, quod summo modo se creature communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sibi coniungit, ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne*» (*S.th.* III, q. 1, ar. 1, in corp.).

⁶⁴⁾ II,47,17; 104,2; 330,2; 351,9; 353,9; 366,19; 367,23; III, 42,6; 283,16; vgl. auch: II,33,15; 45,8; 46,15; 160,7; 297,8; 328,6; 335,15; 355,6; 357,6; 362,15; 363,13; 364,4.11.15.18; 365,11.13.15.16; 368,19; III,192,12; 194,8; 253,16.

Passagen und Hinweise zeigt sich sein großes Interesse an der hermeneutischen Problematik. Da der Gegenstand bereits an anderer Stelle behandelt wurde⁶⁵), können wir uns hier auf wenige teils ergänzende, teils zusammenfassende Hinweise beschränken.

1. Steinbach kennt die hermeneutischen Theorien des Mittelalters, vor allem diejenigen des Thomas von Aquin, des Nikolaus von Lyra und Gersons. Einzelne Gedanken daraus führt er zustimmend an, wenn sie sich in seine eigene Argumentation einfügen lassen. Geht er die Frage des Verstehens jedoch thematisch an, so versucht er Antworten und Maßstäbe aus dem Neuen Testament selbst, vor allem aber aus den Paulusbriefen zu gewinnen. Hierdurch, aber auch schon allein aufgrund der Tatsache, daß die Auslegung des Corpus Paulinum einen so großen Teil seiner Lehr- und Lebenszeit einnimmt⁶⁶), gehört Steinbach in die Reihe derjenigen, die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vor und neben den Reformatoren an der Wiedergeburt des Paulinismus mitgewirkt haben⁶⁷).

2. Steinbach hat ein großes Interesse an dem erzieherischen Aspekt der Glaubensverkündigung. Das wird besonders deutlich an zwei Stellen seines Kommentars, an denen er ausführlich die «Dunkelheit» der Heiligen Schrift behandelt⁶⁸). Eine Schlüsselstelle für ihn ist 2 Kor 4,3: «Wenn unser Evangelium verhüllt ist, so ist es für die verhüllt, die verloren gehen». Das Gleiche ist auch in Mk 4,12; Mt 13,14f. gesagt, wo es nach Is 6,9f. heißt, daß die Ungläubigen «sehen und doch nicht erkennen, hören und doch nicht verstehen» sollen. Gott kennt das Schicksal der Bösen im voraus und möchte ihre Schuld nicht noch aufgrund ihres Wissens vermehren. Für die Guten dagegen sind die dunklen Stellen der Schrift ein Anreiz, sich um ein tieferes Verstehen zu bemühen⁶⁹). Die verhüllende, gleichnishafte Sprache (*dicendi modus*) ist vor allem bei den Propheten, aber auch bei Paulus überaus geläufig. Sie

⁶⁵) S.H. FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen (o. Anm. 1), 145-152; zu Steinbachs Behandlung hermeneutischer Fragen in seinem Galaterbrief-Kommentar s. DERS., Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge, Nr. 66), Wiesbaden 1977, 70-83.

⁶⁶) Es sind mindestens acht Jahre: S. unsere Ausg. Bd. II, S. XVII.

⁶⁷) S. dazu: H. FELD, Die Wiedergeburt des Paulinismus im europäischen Humanismus. *Catholica* 36 (1982), 294-327.

⁶⁸) «Cur scriptura obscure tradita est»: II,160f.; «dubium an fidei misteria sint omnibus passim et indifferenter proponenda»: II,276-297.

⁶⁹) II, 160,11 ff.; vgl. H. FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 149.

steht nicht im Gegensatz zur Wahrheit, sondern dient dem geistlichen Fortschritt und der Erziehung zur Liebe⁷⁰). Es entspricht gewissermaßen der «Methode» der Heiligen Schrift, vom sinnlich Erfahrbaren oder schon Bekannten zum Tieferen, Geistlichen hinzuführen. So benutzt auch Paulus die den Hebräern geläufige Ausdrucksweise (*modus loquendi*), wenn er vom Volk Gottes unter dem Bild des Hauses spricht: «Moses war zwar in seinem ganzen Hause treu, ... Christus dagegen als Sohn in seinem eigenen Hause, welches Haus wir sind» (Hb 3,5f.: von dieser Stelle nimmt Steinbachs grundsätzliche Erörterung ihren Ausgang). Der bildhafte, sinnliche *modus loquendi* der Schrift wird von Steinbach auch im Zusammenhang mit der Inkarnation des ewigen Wortes gesehen⁷¹).

Auch in der ausführlicheren Behandlung der Frage, «ob die Geheimnisse des Glaubens allen Menschen überall und ohne Unterschied mitzuteilen seien»⁷²), die an die Ausdrücke «Milch» und «feste Speise» (Hb 5,12-14) anknüpft, führt Steinbach für die Dunkelheit und Bildhaftigkeit der Schrift im Hinblick auf die Guten hauptsächlich pädagogische Gründe an. Er hält sich hier an Augustinus und Nikolaus von Lyra, die beide das Problem schon eingehend erörtert hatten⁷³). Wer sich für die Schrift Zeit nimmt und sich um die Entschlüsselung der Gleichnisse bemüht, gewinnt dadurch reiche Einsicht und darüber hinaus Gnade und Verdienst⁷⁴). Die harte intellektuelle Arbeit ist ein gutes Mittel sowohl

⁷⁰) «Qui dicendi modus sic subobscurus tritus est apud prophetas. Est ergo illa obscuratio non invidiosa veritati, sed amorosa, proficua et bene regulata. Nec Paulus sic locutus est obscure, ne quis eum intelligeret, sed voluit per hoc ecclesie consulere, ut affectu pio mereantur amplius illuminari cum fructu gracie et meriti, sicque duplex consequantur bonum habeantque materiam merendi, et quo opus habent, percipiant a Domino cum profectu et augmento gracie. Habens caritatem iam habet finem omnis sciencie» (II,160,23).

⁷¹) «Est de more scripture per corporalia et sensibilia nobis cognita nos ducere ad cognitionem invisibilium et spiritualium. Et quia 'verbum caro factum est', Joh 1, ut habitaret in nobis per gratiam gratumfacientem, ideo utitur talismodi paradigmata fabricationis aut condicionis domus, more legis veteris, que frequenter populum sive cetum populi Dei domum nominat ... Cum ergo loquitur Hebreis, utitur eorum modo loquendi sumpto ex lege veteri» (II,159,13).

⁷²) II,276,7.

⁷³) Augustinus, Tract. 98 in Joh (CC 36,576); Lyra in der Postille am Ende von Hb 5.

⁷⁴) «Cum enim scripture sepe obnubilantur parabolis et ita obscurantur, non est obscuritas prohibens intelligencie fructum, sed sui natura promovens, ac divina institutione rerum et naturalium similitudinum ad hoc vel conditarum vel in scripturis mutuo acceptarum, afferens multipharium intelligencie fructum cum gracia et merito pro affectu pio vacantis scripture» (II,295,2). Vgl. hierzu auch FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 149f.

gegen geistigen Hochmut wie gegen Überdruß: «Was man leicht in Erfahrung bringt, wird nicht sehr geschätzt, aber was man sich in harter Arbeit aneignet, wird höher bewertet»⁷⁵). Entsprechend ist Paulus verfahren, der sich in seiner Verkündigung und in seinen Briefen jeweils der geistigen Situation und Vorbildung seiner Hörer anpaßte. Im Gegensatz dazu ist das Nichtverstehen der Bösen eine Folge ihres Hochmutes und ihrer Schuld. Gott entzieht ihnen deshalb die Gnade seiner Erleuchtung⁷⁶). Die Stellen der Evangelien, die von einer Verstockung der Hörer durch Gott sprechen (Mk 4,12; Mt 13,14; Joh 12,39, jeweils mit Zitat von Is 6,9), sind deshalb nach Steinbach im Sinne einer Ankündigung (denunciative)⁷⁷) zu verstehen: Gott verstockt die Bösen nicht aktiv, sondern er kennt ihre Unbußfertigkeit und weiß um ihre endgültige Verdammnis; deshalb entzieht er ihnen seine Gnade⁷⁸).

Die erste von insgesamt elf Thesen dieser Quaestio zieht bezüglich der ungläubigen und Verstockten die Konsequenz für die Verkündigung: «Vergeblich stellt man den Ungläubigen oder Verstockten, die sich nicht bekehren wollen, die Glaubensgeheimnisse vor oder erklärt oder erläutert sie ihnen, vor allem so lange es feststeht und offenkundig ist, daß sie boshaft sind, indem sie sich nicht bekehren und der Wahrheit der Glaubensinhalte nicht zustimmen wollen»⁷⁹). In der letzten These dagegen charakterisiert Steinbach zusammenfassend das pädagogische Vorgehen des Paulus bei der Verkündigung des Evangeliums, das sich in der verschiedenen, dem jeweiligen Hörer- oder Leserkreis angepaßten Sprache zeigt: «Wie der Glaube der Väter und der christlichen Kirche einer ist und ein Herr, eine Taufe, Eph 4, so hat Paulus ein und dieselbe Wahrheit allen damaligen und zukünftigen an Christus Glaubenden gepredigt, wenn auch in jeweils anderem Wortlaut und anderem Bild,

⁷⁵) «Preterea et aliam ea in re spiritus fecit provisionem salubrem, ut edometur labore hominum superbia et profligatur ab intellectu fastidium. Que facile comperiuntur, non magnipenduntur, sed que labore conquiruntur, plus appreciari solent» (II,296,1). In seiner Augustinus-Ausgabe (Bd. III) hat Steinbach den folgenden Satz mit roter Tinte markiert: «Deus enim noster sic ad salutem animarum divinos libros spiritus sancto moderatus est: ut non solum manifestis pascere, sed etiam obscuris exercere nos vellet» (De div. quaest. 83, q. 53; CC 44 A,87).

⁷⁶) «... quia superbia et culpa sua demeruerunt non illuminari. Noluerunt enim a Domino petere illuminationis gratiam, sine qua sola intelligencia litteralis non sufficit ad salutem» (II,292,17).

⁷⁷) II,293,12.16; vgl. II,165,20.

⁷⁸) «Pertinent illa ad divinam prescenciam et non ad Dei operationem, vel quia demeruerunt illuminari et dampnari, non mali immissione, sed divine gratie subtractione. Scivit eos non petitueros gratiam nec in bono perseveraturos» (II,293,17).

⁷⁹) II,284,20.

jeweils anderem Gleichnis und anderer Redeweise (*elocutionis modo*), entsprechend der Eigentümlichkeit und Fassungskraft seiner Zuhörer. Deshalb hat er einige erbaut, andere gingen ungebildet davon, nicht infolge der Nachlässigkeit des Apostels, sondern aufgrund ihrer eigenen Schuld und Interesselosigkeit; andere gingen als Vollkommene davon, andere blieben klein und hatten Milch, keine kräftige Nahrung nötig. Das ergibt sich aus dem Gedankengang seiner Briefe. Auch war sein Evangelium niemandem verhüllt, es sei denn denjenigen, die nicht glauben wollten, 2 Kor 4»⁸⁰).

3. Für Steinbachs biblische Hermeneutik, aber auch für seine Auslegung patristischer Texte, ist von fundamentaler Bedeutung die Erkenntnis, daß man auf den *modus loquendi* (*modus locutionis, dicendi modus*) achten müsse. Das bedeutet nichts anderes, als daß für die sachgerechte Interpretation eines Textes die Form der Rede, der sprachliche und der geschichtliche Zusammenhang von Bedeutung sind und auf keinen Fall übersehen werden dürfen. Die primäre Quelle Steinbachs für diesen hermeneutischen Grundsatz ist Augustinus. Heiko A. OBERMAN hat dies nicht genügend berücksichtigt, wenn er u.a. schreibt: «Steinbach hingegen bringt seine nominalistische Tradition zum Tragen, indem er — in der Suppositionslogik geübt — die Unterscheidung von Sache und Aussage, von Gegenstand und Formulierung zum Interpretationsgrundsatz erhebt»⁸¹). Zwar steht Steinbach durchaus, wie bei der Behandlung anderer theologischer Probleme, auch bei der Frage des Verstehens in der ockhamistischen Tradition. Das beweist etwa die Heranziehung von Ockhams Erörterung der Hiob-Interpretation Gregors des Großen im «Dialogus de imperio et pontificia potestate» zur Erklärung des im Alten Testament nicht belegten Moses-Zitates: «Exterritus sum et tremebundus» (Hb 12,21)⁸²).

Doch beruft sich Steinbach, wenn es um irgend eine Form nicht-wörtlicher Interpretation eines Bibeltextes geht, in der Regel direkt auf Augustinus. So bemerkt er bei der Auslegung der in Hb 11,12 zitierten Verheißung an Abraham aus Gen 22,17, daß seine Nachkommen zahlreich «wie der Sand am Meeresstrand» sein würden, unter Hinweis

⁸⁰) II,291,3.

⁸¹) H. A. OBERMAN, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, 123; vgl. auch M. SCHULZE, «Via Gregorii» in *Forschung und Quellen*, in: H. A. OBERMAN (Hrsg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin, 1981, 1-126; ebd. 98f.

⁸²) III, 266f.; vgl. Ockham, *Dial. Pars 3, Tract. 1, lib 3, c.19, ad 1.*

auf De Civitate Dei 16,21: «Das ist eine Hyperbole»⁸³). Im Exemplar seiner Basler Augustinus-Ausgabe (Bd. VII)⁸⁴) hat er den folgenden Satz durch Wellenlinie am Rand hervorgehoben: «Iste autem tropus, i.e. *modus locutionis*⁸⁵) fit, quando id, quod dicitur, longe est amplius, quam quod eo dicto significatur. Quis enim non videat, quam sit incomparabiliter amplior arene numerus, quam potest esse omnium hominum ab ipso Adam usque ad terminum seculi?»⁸⁶)

Der Begriff *modus loquendi* wird also von Steinbach wie von Augustinus in der Bedeutung von *Tropus*, *Redeweise* gebraucht, und im Zusammenhang mit seiner Verwendung gibt Steinbach der schon in der antiken Rhetorik geläufigen hermeneutischen Regel Ausdruck, daß das in einem Text Gemeinte nicht in jedem Fall mit dem wörtlich Gesagten identisch zu sein braucht. Das trifft vor allem dann zu, wenn in der Bibel von Gott etwas gesagt wird, was ihm so, wie es gesagt ist, nicht zukommen kann. So erläutert Steinbach Hb 11,17: «Im Glauben brachte Abraham Isaak zum Opfer dar, *als er versucht wurde*»: «natürlich von Gott, das heißt: als Gott zeigen wollte, wer er sei, zum Vorbild für die anderen, damit so der Welt sein wunderbarer Gehorsam und höchster Glaube offenkundig würde, mit dem er wider alle Hoffnung hoffnungsvoll glaubte»⁸⁷). Gott kann nicht in der eigentlichen Bedeutung des Wortes jemanden «versuchen» oder «erproben». Wird dies von Gott ausgesagt, so handelt es sich, wie Steinbach unter Berufung auf Augustinus, De Genesi ad litteram 5,19, sagt, um den *Tropus*, in dem «durch den Verursacher das Bewirkte zum Ausdruck gebracht wird»⁸⁸). Diesmal hat Steinbach in seiner Augustinus-Ausgabe (Bd. V) die betreffende Stelle sogar mit roter Wellenlinie am Rand markiert: «et, nisi fallar, mirum est, si non omnia, quae dicitur deus tamquam ad praesens tempus cognoscere, ideo dicitur, quia cognosci facit, sive ab angelis, sive ab hominibus. *modus* quippe iste *locutionis*, cum per efficientem id quod efficitur significatur, creber est in scripturis sanctis, maxime cum de deo aliquid dicitur, quod ei ad proprietatem locutionis non convenire praesidens mentibus nostris ipsa veritas clamat»⁸⁹).

⁸³) III, 181,15.

⁸⁴) S. unsere Ausg. Bd. I, S. XX, Anm. 57; II, S. XXIII.

⁸⁵) Hervorhebung von mir.

⁸⁶) CSEL 40,162; CC 48,523.

⁸⁷) III, 189,21.

⁸⁸) III,190,1.

⁸⁹) CSEL 28 I,163.

Nach der hier von Augustinus gegebenen Regel und unter ausdrücklichem Hinweis darauf interpretiert Steinbach auch den Ausspruch Gottes in Gen 22,12: «Jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest»: «das heißt: in dieser Zeit habe ich dich erkennen und die anderen durch das Geschehnis selbst sehen lassen, daß du den Herrn fürchtest, und du hast deinen einzigen Sohn, auf dem die Verheißung ruht, meinetwegen nicht geschont. Gott wußte das schon vorher, aber jetzt wurde es dem Abraham offenkundig, damit er wüßte, wie sehr er Gott zum Dank verpflichtet war, der durch ihn diese Großtaten des Glaubens vollbrachte; ferner wurde es den anderen Völkern offenbart als nachahmenswertes Beispiel»⁹⁰). Und zusammenfassend wird das «Erkennen» Gottes erklärt: «Gott erkennt im gegenwärtigen Augenblick etwas ohne Veränderung seiner selbst, weil er jetzt in uns Erkenntnis und Beweis vorher von uns nicht erkannter Dinge bewirkt»⁹¹).

Die Anwendung der hermeneutischen Regeln des Augustinus wird für Steinbach auch relevant, wenn es um die Interpretation der eigenen Texte des Kirchenvaters geht⁹²).

III. HOFFNUNG DES MENSCHEN UND RATSCHLUSS GOTTES

In der großen Quaestio disputata des Jahres 1517, die Steinbach an die Auslegung des sechsten Kapitels des Hebräerbriefts anschließt, wird eine Fülle von Problemen angeschnitten. Es geht auch hier im Grunde um die hermeneutische Frage, wie anthropomorphe, bildhafte, zeitliche Aussagen der Heiligen Schrift über Gott zu verstehen sind. Damit eng zusammen hängt das Problem, wie die biblischen Aussagen über Gott mit der ockhamistischen Lehre von Macht und Willen Gottes zu vereinbaren sind. Im Zusammenhang mit der Erörterung des Begriffes «Hoffnung» gibt Steinbach außerdem einen Einblick in seine theologische Tugendlehre.

Den näheren Anlaß für die Quaestio gab Hb 6,18bf.: «qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animae tutam ac firmam». Kurz davor (Hb 6,17) wird die Unabänderlichkeit des göttlichen Ratschlusses als Basis dieser Hoffnung genannt. Hieraus ergibt sich für Steinbach das Problem: «In welchem Sinn heißt es beim Apostel, die Hoffnung sei wie ein sicherer und fester Anker der

⁹⁰) III,193,12.

⁹¹) III,194,5.

⁹²) S.u. Abschn. VII.

Seele und der göttliche Ratschluß sei unabänderlich, obwohl man doch lesen kann, daß Gott zuweilen seinen Urteilsspruch oder seinen Zorn oder sein Gesetz ändert oder von Reue erfaßt wird über das, was er dem Menschen zu tun gedachte»⁹³⁾?

Gleichnishafte Sprache des Paulus

Die Frage wird in drei Thesen behandelt, deren erste die gleichnishafte Sprache des Paulus zum Gegenstand hat: «Paulus spricht in seinen Briefen nicht ohne Grund in vielfältiger Gleichnisrede und sagt vieles von Gott symbolisch aus, was so, wie es vorgebracht wird, einen verhüllten, doch an Gewicht der Bedeutungen hohen Sinn hat und den Menschen die unfäßbaren Tätigkeiten der göttlichen Majestät des näheren bezeichnet»⁹⁴⁾. Das Für und Wider dieser und der folgenden Thesen wird von Steinbach in aller Ausführlichkeit erörtert. Wir wollen hier nur auf wenige, zentrale Stränge der Argumentation aufmerksam machen.

Der Haupteinwand gegen das Verfahren des Paulus, in seinen Briefen die Wahrheit in gleichnishafter Rede zu verkündigen, ist ein echt nominalistischer: «Vergeblich geschieht durch mehreres, was ebenso hinreichend durch kürzere und klarere Unterweisung geschehen könnte. Die göttlichen Dinge nicht in absoluter Rede vorzutragen, sondern mittels vielfältiger gleichnishafter, bildhafter oder symbolischer Sprache durch körperliche und sozusagen niedrige Dinge oder durch theaterhafte Vorstellungen usw., bedeutet durch mehreres zu tun, was ebenso gut in kurzer Rede geschehen könnte»⁹⁵⁾. Hiergegen macht Steinbach, unter Heranziehen zahlreicher Stellen vor allem aus den Paulusbriefen und Augustinus, mit vielen Gründen den heilspädagogischen Sinn der verhüllenden Rede geltend. Auch hier trägt er wieder den uns schon bekannten Gedanken vor, daß die Dunkelheit der Schrift nicht dazu diene, die Wahrheit zu verhüllen, sondern vielmehr ein Ansporn sein solle, sich um vollkommenere Erkenntnis zu bemühen, oder um es mit dem Wort des Augustinus aus *Sermo 13 de verbis Apostoli* zu sagen: «Der tiefe Sinn des Wortes Gottes ist dem Studium förderlich, er verwehrt nicht die Einsicht»⁹⁶⁾.

Der zweite Teil der These befaßt sich speziell mit den Namen und

⁹³⁾ II, 345.

⁹⁴⁾ II, 348.

⁹⁵⁾ II, 349, 4.

⁹⁶⁾ II, 352, 10: «*Altitudo verbi Dei exercet studium, non denegat intellectum*» (*Ser. 156, 1, 1; MPL 38, 849*).

Attributen Gottes, wie sie aus der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius Areopagita, des Johannes Damascenus und des Pseudo-Gregor von Nazianz (Phoebadius oder, wie neuerdings angenommen, Gregorius Iliberritanus)⁹⁷⁾ bekannt sind⁹⁸⁾. Besonders den Dionysius hat Steinbach eingehend studiert. Seine mit zahlreichen handschriftlichen Anmerkungen versehene Ausgabe der Werke des damals noch für den wirklichen Paulus-Schüler gehaltenen und deshalb in kanonischem Ansehen stehenden Areopagiten ist noch in der Universitätsbibliothek Tübingen erhalten⁹⁹⁾. Auch hier betont Steinbach die Nützlichkeit bildhafter Rede, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen¹⁰⁰⁾. Unter Hinweis auf Augustinus, *De doctrina christiana*, faßt er seine Meinung darüber zusammen: «Solche bildhaften Reden haben aus der Natur der Sache eine gewichtige, hohe und erfreulichere Bedeutung, da eine Sache eine andere Sache bedeutet und die Sache, die sie bedeutet, gleichsam vor die Augen stellt zur deutlicheren Betrachtung, damit sie die geistige Potenz wirksamer in Bewegung bringt als es die einfache Rede vermöchte»¹⁰¹⁾.

Paulinischer und spätnominalistischer Hoffnungsbegriff

Nach dieser ersten These über die gleichnishafte Sprache des Paulus im allgemeinen soll die zweite die theologische Bedeutung des Bildes von der Hoffnung als sicherem und festem Anker der Seele erklären: «(1) Die Gewißheit der Hoffnung, die nicht enttäuscht, (2) bindet den Hoffenden und bis ans Ende vertrauensvoll Handelnden (3) an Gott wie ein sicherer und fester Anker der Seele»¹⁰²⁾. Die drei Teile der These sind im Anschluß an Stellen aus paulinischen Briefen formuliert: Röm 5,5; Hb 3,6 und Hb 6,19. Im Verlauf seiner sehr langwierigen und umständlichen Erläuterung versucht Steinbach, Definitionen und Umschreibungen der Hoffnung, wie sie ihm einerseits aus der scholastisch-nominalistischen Tradition überkommen sind und andererseits in den paulinischen Schriften enthalten sind, zusammenzubringen.

Im Bereich der philosophischen Psychologie wird die Hoffnung

⁹⁷⁾ MPL 20,31-50; CC 69,217-247 (ed. V. BULHART).

⁹⁸⁾ II,355-367.

⁹⁹⁾ S. unsere Ausg. Bd. II, S. XXV.

¹⁰⁰⁾ «Licet in scriptura facere diversas fictiones et fictas narrationes, ut sic perveniantur clarius ad veritatis cognitionem, cum significandi gracia unum per aliud significatur veritatis amore» (II,364,12); «Velat, ut copiosius manifestet» (II,364,17).

¹⁰¹⁾ II,367,5; vgl. Augustinus, *De doct. christ.* 2,6 (CSEL 80, 36f.).

¹⁰²⁾ II,369; s. zu dieser These auch: FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 187-189.

definiert als «passio de futuro bono habendo»¹⁰³). Als passio ist sie also von Vernunft und Erkenntnis unterschieden. Als theologische Tugend ist Hoffnung ein habitus, der zu einer aktuellen Betätigung anregen kann. Die Gewißheit der Hoffnung ist keine Gewißheit, wie sie aus einem Beweis oder aus Evidenz der Tatsachen oder aus philosophischer Spekulation entsteht, sondern eine Gewißheit des Glaubens und des Festhaltens (certitudo fidei et firmitatis adhesionis), die sich auf die Untrüglichkeit und Unfehlbarkeit der geglaubten Wahrheit stützt¹⁰⁴).

An anderer Stelle bestimmt Steinbach die Hoffnung als *Willen*, aus der Liebe heraus (ex charitatis inclinacione) und wirksam (efficaciter) die ewige Seligkeit als unser Gut zu erwarten. Die Formulierung *ex charitatis inclinacione* soll dabei gegen die Vermessenheit abgrenzen, das *efficaciter* hingegen ist wider die Verzweiflung gerichtet¹⁰⁵). (Als Tugend steht die Hoffnung in der Mitte zwischen Vermessenheit und Verzweiflung). An der zentralen Stelle Röm 5,2-5 ist Hoffnung im Sinne einer «Gewißheit der zukünftigen Herrlichkeit oder gewissen Erwartung der Herrlichkeit» gebraucht¹⁰⁶). Die Frage, welcher Art denn diese Gewißheit der Hoffnung sei, beantwortet Steinbach: «Die Gewißheit der Hoffnung ist die feste Zustimmung zu dem Glaubenssatz: Wenn einer in wirksamem Gehorsam gegenüber den Gesetzen Christi bis zum Ende in Glauben, Hoffnung und Liebe verharret..., so wird der gerettet sein»¹⁰⁷).

Unveränderlichkeit des göttlichen Ratschlusses und biblische Aussagen, die dazu im Widerspruch stehen

Nach einer eingehenden Behandlung der Frage, ob Gott den Menschen auch täuschen oder in ihm einen Irrtum verursachen könne, formuliert Steinbach seine dritte These, die die auf den ersten Blick widersprüchlichen Aussagen der Schrift über die Unveränderlichkeit des göttlichen Ratschlusses und die tatsächliche Änderung seiner Pläne mit dem Menschen zum Gegenstand hat: «Wenn Gott auch alles, Eph 1¹⁰⁸), nach seinem unveränderlichen Ratschluß wirkt, Hb 6¹⁰⁹), so kann man

¹⁰³) Vgl. Aristoteles, Eth. Nicom. II,4(5) (ed. BEKKER 1105b 21-23); Boethius, De cons. phil. I, metr. 7 (CC 94,16); Gabriel Biel, Collectorium, In III. Sent., dist. 26, q. un. (ed. WERBECK-HOFMANN III,462).

¹⁰⁴) II,372,16.

¹⁰⁵) II,373,12; vgl. 377,14; 390f.

¹⁰⁶) «... ubi spem nominat certitudinem future glorie sive certam expectationem glorie» (II,376,5-9).

¹⁰⁷) II,391,21.

¹⁰⁸) Vgl. Eph 1,11.

¹⁰⁹) Vgl. Hb 6,17.

dennoch in katholischem Verständnis lesen, er ändere manchmal seinen Urteilsspruch oder seinen Zorn oder er verwerfe sein Gesetz wegen dessen Schwachheit und Nutzlosigkeit oder er bereue das, was er dem Menschen zu tun gedachte»¹¹⁰).

Der erste Teil der These besagt, daß Gott alles, was er tut, entsprechend seinem Vorherwissen und seinem Willen tut¹¹¹). Unter dieser Voraussetzung sind dann die Aussagen über Veränderungen bei Gott zu verstehen: sie besagen eigentlich nichts über Veränderungen in Gott selbst, sondern sie wollen zum Ausdruck bringen, daß sich die Dinge außerhalb Gottes geändert haben. Wenn von Gott also gesagt wird, er habe seinen Zorn abgelegt oder seinen Plan bereut, so ist dies als bildliche Aussage über Gottes Allmacht oder Güte zu verstehen. Wenn der Sünder sein Leben ändert, wird für ihn gewissermaßen eine andere Seite des stets unveränderlichen Willens Gottes sichtbar¹¹²). Die Aussagen der Schrift, die Gott menschliche Eigenschaften und Passionen zuschreiben, haben erzieherische Gründe: sie sollen Gott den Menschen näher bringen. Deshalb ist es für die Interpretation wichtig, in welchem geschichtlichen Kontext die betreffenden Aussagen stehen. So mußte zur Zeit des Leidens Christi alles von Gott gesagt werden, was seine menschliche Natur besonders hervorhob, im Blick auf die zukünftigen Irrlehrer¹¹³).

Dieser Gedanke, daß der *modus loquendi* eines Textes auch im Blick auf zukünftige Häresien festgelegt worden sein kann, ist für Steinbach besonders charakteristisch und wird von ihm auch bei der Interpretation der augustinischen Gnadenlehre angeführt¹¹⁴).

¹¹⁰) II,409,21.

¹¹¹) «Sensus prime partis propositionis est: Quidquid Deus operatur, operatur secundum suam prescenciam et voluntatis beneplacitum» (II,415,17).

¹¹²) «Si Deus dicitur mutare iram, ostenditur eius potencia, severitas, mansuetudo, benignitas. Sic de penitencia respectu vite correcte peccatorum, ubi non mutatur in Deo actus divinus, sed res adextra; qua mutata mutatur et iudicium propositionis hoc significantis. Dicere eum mutare voluntatem statim indicaret eum esse mutabilem; sic de consilio et iudicio, quasi inferret insipientiam, insciam, ignoranciam, mutabilitatem» (II,425,1).

¹¹³) «Tempore passionis debuerunt illa de Deo dici, que eius patenter indicarent humanitatem contra futuros hereticos. Ideo tunc pauca animositatis ostentamenta, sed vere humanitatis argumenta, paciencie, mansuetudinis, caritatis nobis erant ostendenda. in scripturis omnia erant propalanda, que Deo vere conveniunt, propter hominis profectum, ut timeat et diligit» (II,424,15).

¹¹⁴) S. u. Abschn. VII; vgl. auch den Gal-Kommentar Steinbachs, unsere Ausg. Bd. I,136,3.

IV. EINSETZUNG UND WIRKSAMKEIT DER SAKRAMENTALIEN

Über Einsetzung und Wirksamkeit der Sakramentalien handelt Steinbach in einer umfangreichen Quaestio «De aqua benedicta», die sich an Hb 9,13.19 anschließt¹¹⁵). Der Hebräerbrief spricht dort von der reinigenden Kraft des Wassers, das im Alten Testament aus der Asche einer rötlichen Kuh bereitet wurde (Num 8,7; 19,9,17). Es geht Steinbach vor allem um zwei Fragen: 1. Haben die in der Kirche geltenden Bräuche und Zeremonien, die neben den von Christus eingesetzten und eigens im Neuen Testament genannten Heilmitteln (Sakramenten) bestehen, ein juristisches und theologisches Fundament? 2. Sind die Sakramentalien, und besonders das Weihwasser, dazu geeignet, läßliche Sünden nachzulassen?

Rechtlich-theologisches Fundament der Sakramentalien

Man muß beachten, daß die Argumentation Steinbachs sich vorwiegend in juristischen Bahnen bewegt. Die seit der Spätantike über das Mittelalter hin gewachsene, häufig kritisierte und in der Reformation dann heftig bekämpfte Verschränkung und Verwicklung von Kirchenrecht und Theologie wird vielleicht an keinem Punkt so deutlich wie hier. Ausgangspunkt für Steinbach sind Texte des damals vorliegenden Kirchenrechts. Die berühmte Dekretale «Aquam sale» aus den pseudoisidorischen Fälschungen hatte Eingang in den dritten Teil des Decretum Gratiani gefunden¹¹⁶). Im Mittelalter sah man sie für einen echten Erlass des Papstes Alexander I. an, der gegen Anfang des zweiten Jahrhunderts Bischof von Rom gewesen war. Sie enthält die Anweisung zur Bereitung eines mit Salz gemischten Wassers und die Bestimmungen über dessen Zweck und Wirksamkeit. Der in den alten Ausgaben des Corpus Iuris Canonici noch mitabgedruckte Kommentar, die Glossa ordinaria, nannte als Effekt der Besprengung mit dem Weihwasser ausdrücklich die

¹¹⁵) Unsere Ausg. Bd. III,67-95; s. hierzu auch: FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 225-229. Die Sakramentalien hat Steinbach bereits in einer Disputation des Jahres 1500 behandelt, die in der Handschrift Mc 185 der Universitätsbibliothek Tübingen erhalten ist. In ihr findet sich auch eine These über das Weihwasser: «Aqua benedicta et similibus sane utitur ecclesia contra demonia et venialia peccata» (fol 224v); s. hierzu unsere Ausg. Bd. I,XXVIf.

¹¹⁶) Decreti Tertia Pars De Cons., dist. 3, c. 20 (Corp. Iur. Can. ed. RICHTER-FRIEDBERG I,1358); Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni rec. P. HINSCHIUS, Leipzig 1863, 99: Decreta Alexandri 9,12ff.; s. auch: H. FUHRMANN, Einfluß und Verbreitung der Pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit I-III (MGH Schriften 24/I-III), Stuttgart 1972-1974; I,55 u. ebd. Anm. 132; III,796.

Vergebung läßlicher Sünden¹¹⁷). Auch an einigen Stellen pseudo-augustinischer Schriften ist die Rede von der sündenvergebenden Wirkung frommer Bräuche und Übungen (an die Brust schlagen, Almosen geben, Gebet des Herrn), allerdings nicht vom Weihwasser. Steinbach hat diese Stellen in seiner Augustinus-Ausgabe (Bd. X) mit Wellenlinie markiert¹¹⁸). Er macht sich selbst den Einwand, daß damit diesen Riten eine Wirkung zugeschrieben werde, die sonst nur den Sakramenten zukommt.

Nach Steinbach können die jetzt in der Kirche gültigen Gesetze und Bestimmungen in mehrfacher Weise «göttlichen Rechts» (de iure divino nunc obligante) sein: einmal aufgrund ihrer noch gültigen Einsetzung durch Gott, wie *das neutestamentliche Gesetz* (lex euangelica); sodann nicht mehr aufgrund ihrer einstigen Einsetzung und Promulgation durch Gott, sondern durch eine neue menschliche Einsetzung, die in Kraft trat, nachdem alttestamentliche, aber auch neutestamentliche Gesetze zunächst abgeschafft worden waren. Eine solche neuerliche Inkraftsetzung eines schon einmal aufgehobenen Gesetzes durch Kirche oder Papst, die an ein alttestamentliches Vorbild anknüpft, kann göttlichen Rechts genannt werden¹¹⁹). Weitere Möglichkeiten göttlicher Rechtsetzung hat die Kirche, wenn sie etwas, was früher nur Empfehlung oder Rat (consilium) war, in den Rang einer verpflichtenden Vorschrift oder eines Gesetzes erhebt, oder aber wenn sie, ohne weiteres textliches oder geschichtliches Fundament, allein im Bewußtsein ihrer Leitung durch den Heiligen Geist, oder der Papst als Stellvertreter Christi, ein Gesetz oder eine Vorschrift *absolute* erläßt¹²⁰). Eine weitere Rechtsquelle sind die nicht niedergeschriebenen Traditionen, von denen die Kirche aber glaubt, daß Christus sie den Aposteln offenbart habe und diese sie wiederum in Ausübung ihres Amtes der Kirche *auf nicht schriftlichem Wege* weitergegeben haben¹²¹). Ein Beleg für diese Auffassung fand sich im Neuen Testament selbst: Joh 20,30, wo es heißt, daß Jesus noch vieles andere vollbracht habe, was nicht aufgeschrieben sei. Eine entsprechende verbindliche Äußerung des Papstes Innocenz' III., der unter Hinweis auf

¹¹⁷) III,68.

¹¹⁸) Ebd.

¹¹⁹) III,68f.

¹²⁰) III,69.

¹²¹) «Sic aliqua dicuntur esse de iure divino legis nove, quia scripta in euangelio et in euangelio promulgata, vel quia, licet non sit scriptum in euangelio, tamen ecclesia hoc credit per Christum revelatum apostolis et ministerio apostolorum ecclesie absque omni scriptura. Multa enim tenet ecclesia ex revelacione apostolorum, que tamen non sunt scripta» (III,69,9).

eben diese mündliche Überlieferung den Text der Konsekrationsworte im Meßkanon verteidigt hatte, war durch Gregor IX. in das Corpus des Kirchenrechts aufgenommen worden¹²²).

Die von der Kirche eingesetzten Sakramentalien sind entweder Sachen (wie Weihwasser, Asche, gesegnete Zweige, Kerzen) oder Handlungen (wie Kreuzzeichen, Anhauchen beim Exorzismus, Kniebeugen) oder Worte (wie die Anrufung der Trinität). Sie dienen der Vermehrung und Übung der *Frömmigkeit*¹²³). Ein ganz entscheidender Locus für die theologische Rechtmäßigkeit der Sakramentalien ist nach Steinbach eine Stelle aus Augustinus' Brief an Januarium¹²⁴), auf die er mehrfach hinweist und die er auch in seiner Ausgabe der Briefe des Augustinus markiert hat¹²⁵). Augustinus teilt dort dem Adressaten seine Ansicht über die an verschiedenen Orten geübten kirchlichen Bräuche mit: «Miror sane, quod ita volueris, ut de his, quae varie per diversa loca observantur, tibi aliqua conscriberem: cum et non sit necessarium et una in his saluberrima regula retinenda sit: ut quae non sunt contra fidem, neque contra bonos mores et habent aliquid ad exhortationem vitae melioris, ubicumque institui videmus vel instituta cognoscimus, non solum non improbemus, sed etiam laudando et imitando sectemur, si aliquorum infirmitas non ita impedit, ut amplius detrimentum sit».

Steinbach betont den Unterschied zwischen Sakramenten und Sakramentalien, der vor allem in drei Punkten greifbar wird: 1. ihrer Einsetzung: Die Sakramente können *nur von Gott* eingesetzt werden, und zwar mit einer von vornherein bestimmten und klar umschriebenen Wirkung des betreffenden Zeichens¹²⁶); die Sakramentalien können dagegen *von der Kirche*, den Konzilien, dem Papst oder durch alte Gewohnheit der Kirche eingesetzt werden; 2. ihrer Bedeutung: die Sakramente bedeuten in wirksamer Weise die Heiligung des Menschen durch die Gnade; die Sakramentalien disponieren zur Heiligkeit und üben den Menschen in Frömmigkeit (devotio) und Gottesfurcht (pietas)

¹²²) Decretal. Gregor. IX., lib. 3, tit. 41, c. 6 (Corp. Iur. Can. ed. RICHTER-FRIEDBERG II,637): «Sane multa tam de verbis quam de factis dominicis invenimus ab evangelistis ommissa, quae Apostoli vel supplevisse verbo, vel facto expressisse leguntur».

¹²³) «... ut per ea in hominibus devocio augeatur et exerceatur» (III,70,16).

¹²⁴) Ad Januarium, Ep. 119; jetzt Ep. 55 (CSEL 34 II,208).

¹²⁵) Wie die große Augustinus-Ausgabe (Basel 1505-1506) so ist auch Steinbachs Exemplar einer Ausgabe der Briefe des Augustinus (Basel 1493) in der Universitätsbibliothek Tübingen noch vorhanden; s. unsere Ausg. Bd. II, S. XXIII, u.u. Anm. 248.

¹²⁶) «Talis enim institutio non fit per solam et nudam impositionem signi ad usum talem vel istum, sed per efficacem voluntatis determinationem ad producendum effectum illum illius signi» (III,70f).

ein; 3. ihrer Wirkung: die Sakramente verleihen die Gnade *ex opere operato*; die Sakramentalien haben ihre Wirkung *ex opere operante* und dem Gebet der Kirche, die sie einsetzt; außerdem beseitigen sie das, was die Erlangung der Gnade behindert, und können nach Ansicht vieler Theologen auch läßliche Sünden nachlassen¹²⁷). Der Begriff *ex opere operante* kann sich dabei sowohl auf den beziehen, der das Sakramentale in Anspruch nimmt, wie auf den, der den betreffenden Ritus vollzieht, wie auch auf den, der den Vollzug angeordnet oder eingesetzt hat, schließlich auf einen Heiligen, der darin geehrt wird und durch den wiederum Gott die Ehre erwiesen wird¹²⁸). Die hier dargelegten Gedanken über die Einsetzung der Sakramentalien werden dann in der ersten und zweiten These der Quaestio zusammengefaßt¹²⁹).

Nachlaß läßlicher Sünden

Eingehend untersucht Steinbach die Frage, ob das Weihwasser und die übrigen Sakramentalien geeignet sind, die Vergebung läßlicher Sünden zu bewirken. Nachdem er die Ansichten der scholastischen Theologen geprüft hat, die sich vor ihm zu diesem Problem geäußert haben, neigt er einer Meinung zu, die sich in dem Sentenzen-Kommentar des Thomas von Aquin findet: Die läßliche Sünde erlangt Vergebung durch die Intensität der Liebe (*per fervorem caritatis*), welche auch die Reue enthält. Im diesem Sinne kann alles, was die Hindernisse für Gnade und Liebe ausräumt, wie das beim Weihwasser der Fall ist, an der Vergebung der läßlichen Sünden mitwirken¹³⁰).

Der Gebrauch des Weihwassers und seine vielfältigen Wirkungen, wie auch das Wesen der läßlichen Sünde und die verschiedenen Möglichkeiten ihrer Vergebung werden von Steinbach sodann nochmals eingehend in Thesenform behandelt, und zwar in den Thesen 3-12 der Quaestio¹³¹). Er stützt sich dabei u.a. auch auf den «Tractatus de efficacia aque benedictae» des Johannes von Turrecremata¹³²). Immer wieder wird die abwehrende Kraft des Weihwassers gegen den Teufel

¹²⁷) Steinbach zitiert Thomas von Aquin, Richard von Mediavilla, Durandus, Petrus de Palude (III,71f.); über die Wirksamkeit der Sakramentalien s. weiter unten.

¹²⁸) III,72f.

¹²⁹) III,76f.

¹³⁰) III,76,13; Thomas Aq., In IV. Sent., dist. 16, q.2, ar. 2, q.4, Solutio 4 (Opp. omn. ed. FRETTE 10,449); vgl. vor allem auch Steinbachs These 6: III,85.

¹³¹) III,78-95; s. hierzu auch: FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 227-229.

¹³²) S. vor allem: III,82,22.

betont, jedoch auch — in der 12. These — vor dem abergläubischen Gebrauch gewarnt. Die Ablehnung des Gebrauches des Weihwassers als Zaubermittel nimmt Steinbach dann zum Anlaß, in einem Corollarium ausführlich die verschiedenen religiösen Bräuche und Zeremonien zu behandeln¹³³).

Steinbach schließt die Quaestio mit der Feststellung, daß der bloße Vollzug der Riten nichts nützt. Entscheidend sind vielmehr Frömmigkeit (*pia affectio ad Deum*) und Liebe (*fervor devocionis et caritatis*), zu deren Erweckung die Sakramentalien von der Kirche eingesetzt wurden. Er kann sich damit auf zahlreiche Stellen bei Augustinus berufen, ebenso wie für seine abschließende Wertung der alttestamentlichen Ritualgesetze: sie beziehen sich *in ihrer wahren Bedeutung* auf die Liebe zu Gott und dem Nächsten¹³⁴).

V. GLAUBEN: APOSTOLISCHE UND DOGMATISCHE WESENSBESTIMMUNG

Seine Theologie des Glaubens hat Steinbach innerhalb seiner Auslegung des 11. Kapitels des Hebräerbrieft und unmittelbar daran anschließend dargelegt. Die berühmte «Definition» des Glaubens in Hb 11,1: «*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*», paraphrasiert er erklärend: «Der Glaube ist der Anfang des Heils und eine Art Beginn des ewigen Lebens, der uns erkennen läßt, daß die Gegenstände der Hoffnung tatsächlich existieren und daß es uns möglich ist, sie zu erlangen und zu erwerben als unser Gut»¹³⁵).

Beschreibung und zugleich Lob des Glaubens

Erasmus hatte in einer Annotatio seines «*Novum Instrumentum*» von 1516 die lächerlichen Erörterungen der scholastischen Theologen zu dieser Stelle kritisiert, ohne allerdings einen Namen zu nennen: Ihnen sei diese Definition «allzu apostolisch und zu wenig magistral»; deshalb wollten sie sie durch eine sophistische, vom Geist aristotelischer Dialektik geprägte ersetzen. Nach Ansicht des Erasmus gibt der Hebräerbrieft aber hier nicht eine Definition, sondern ein Lob des Glaubens. Im übrigen sei «Glauben» hier nicht im Sinne der *fides qua creditur* gemeint, sondern gleichbedeutend mit «Hoffnung», «Vertrauen»¹³⁶).

¹³³) III, 90ff.

¹³⁴) III, 90ff.

¹³⁵) III, 95.

¹³⁶) Erasmus von Rotterdam, *Novum Instrumentum omne*. Basel 1516; vgl. Leid. Ausg. VI, 1012.

Steinbach verteidigt Petrus Lombardus¹³⁷⁾ und Thomas von Aquin¹³⁸⁾ gegen die Kritik des Erasmus. Gegen Erasmus betont er, unter Hinweis auf Augustinus, De trinitate 10,1,¹³⁹⁾ daß der Glaube dem Vertrauen vorausgehen müsse; denn nur was erkannt ist, wird geliebt, und nur das Geliebte und (im Glauben) Erkannte kann auch von uns als unser Gut erstrebt werden¹⁴⁰⁾. Er meint aber dann, es sei durchaus vereinbar, in der Hb-Stelle eine Beschreibung und zugleich eine Empfehlung des Glaubens mit einer Darlegung seiner Wirkung zu sehen¹⁴¹⁾. Der Apostel legt dar, was der Glaube in uns bewirkt: nämlich er ist die Grundlage alles Guten und der Anfang des menschlichen Heils. Er bezieht sich auf Dinge, die uns nicht sichtbar sind und die zu den Inhalten der christlichen Religion gehören, und er bewirkt, daß die Gegenstände der Hoffnung (die eschatologischen Güter, die wir erst in der intuitiven Gottesschau definitiv erlangen) in uns tatsächlich beginnen zu existieren.

Steinbach befaßt sich dann eingehend mit der Auslegung von Hb 11,1, die Hugo von St. Viktor im ersten Buch von «De sacramentis» gibt¹⁴²⁾. Auch nach Hugo enthält der Text des Apostels sowohl Wesensdefinition (quid sit fides) und Beschreibung des Glaubensinhalts (fides quae) als auch eine Aussage über die Wirksamkeit des Glaubens in uns. Die genannten Aspekte sind in der «umfassenden und allgemeinen Beschreibung des Glaubens» (plena et generalis fidei descriptio), die Hugo gibt, berücksichtigt: «Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus, super opinionem et infra scientiam constituta»¹⁴³⁾. Unterhalb des Wissens ist der Glaube angesiedelt nicht in Hinsicht auf das *Verdienst*, sondern in bezug auf den Grad der Evidenz: er beruht auf der Autorität des offenbarenden Gottes, nicht auf Erkenntnissen und Beweisen, die durch Erfahrung gewonnen sind und deren Evidenz der Intellekt notwendig zustimmen muß. Der Glaube steht aber auch nicht unter dem Wissen hinsichtlich seiner *Gewißheit*; denn die Gewißheit bezieht sich auf die Unfehlbarkeit der geglaubten Wahrheit. Diese Gewißheit kann zwar

¹³⁷⁾ Gemeint ist die Glossa ordinaria zu Hb 1,1.

¹³⁸⁾ Thomas Aq., De ver., q. 14, ar. 2; S. th. II^a II^e, q. 4, ar. 1.

¹³⁹⁾ Augustinus, De trin. 10,1 (CC 50,313.315).

¹⁴⁰⁾ III,138,9-27; vgl. auch FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 35f.

¹⁴¹⁾ «Possunt illa se compati, quod sit et descriptio et commendacio sive laus fidei et effectus fidei explanacio» (III,138,20).

¹⁴²⁾ S. hierzu auch: FELD, o.c. 174.

¹⁴³⁾ III,140,15; Hugo de S. Victore, De Sacr. 1,10,2 (MPL 176,330 C); zitiert auch von Thomas Aq., S.th. II^a II^e, q. 4, ar. 1.

nicht jede Regung des Zweifels im Glaubenden aufheben, aber sie schließt jede Möglichkeit des Irrtums aus.

Steinbach nimmt an, daß die Beschreibung des Glaubens, die Hugo von St. Viktor gibt, auf Augustinus zurückgeht. Er nennt drei Stellen, an denen der Kirchenvater über die für den Glauben charakteristische Entsprechung von (gegenwärtig noch) Abwesendem und (im Glauben schon) Gegenwärtigem spricht: *Ad Paulinam de videndo Deum*, c. 2;¹⁴⁴); *De Civitate Dei* 13,4 (Glauben ist, «wenn man in Hoffnung erwartet, was man in Wirklichkeit noch nicht sieht»)¹⁴⁵); *Sermo* 64 de *verbis Domini*¹⁴⁶).

Apostolische und dogmatische Definition des Glaubens

Die sich anschließenden Gedanken Steinbachs dienen letztlich dem Ziel, die sachliche Identität der Glaubensbeschreibung des Hebräerbriefts und der systematisch-theologischen Definition, die die Scholastik erarbeitet hatte, aufzuzeigen. Der Begriff «Glauben» wird im Text des 11. Kapitels nicht immer im gleichen Sinn gebraucht, aber die begriffliche Bestimmung, die der Apostel zu Beginn des Kapitels gibt, trifft auf die *fides formata caritate* zu, durch welche wesentlich der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen konstituiert wird¹⁴⁷). Denn im Sinne der anderen paulinischen Briefe sind die Werke, die nicht zur Heiligung des Menschen führen, so gut wie überhaupt nicht existent¹⁴⁸). Und nach Augustinus sind die natürlichen Gaben Gottes keine Gaben im eigentlichen Sinne, sondern nur die Gnadengeschenke, welche allein das Unterscheidungsmerkmal der Gläubigen ausmachen. Steinbach bezieht sich hier auf *De praedestinatione sanctorum*, c. 5.¹⁴⁹). Im 10. Band seiner Augustinus-Ausgabe hat er u.a. folgende Sätze dieses Kapitels, in denen von einer «natürlichen» Gnadengabe die Rede ist, markiert: «*Sit ergo gratia nature attributa: qua sumus animantia rationabilia discernimurque a pecoribus: Sit etiam gratia nature attributa, qua in ipsis hominibus a deformibus pulchri, vel ingeniosi discernuntur a tardis ... Proinde posse habere fidem sicut posse habere charitatem nature est*

¹⁴⁴) Ep. 147,2 (CSEL 44,276,6-11).

¹⁴⁵) De Civ. 13,4 (CC 48,388).

¹⁴⁶) Ser. 127,1 (ML 38,706).

¹⁴⁷) III,141,19.

¹⁴⁸) Steinbach führt hier als Belege im einzelnen an: 1 Kor 3,7; 1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17f; 1 Kor 4,7.

¹⁴⁹) De praedest. sanct. 5 (MPL 44,968).

hominum: habere autem fidem quemadmodum habere charitatem gratie est fidelium»¹⁵⁰).

Nach Steinbachs Meinung trifft die Begriffsbestimmung des Glaubens, wie sie der Hebräerbrief gibt, auf den Glauben als Habitus und als Akt zu¹⁵¹). Der Glaube als habitus läßt sich erkennen an seinen einzelnen Akten und seinen Zielpunkten (Objekten). Der Glaubensakt ist Akt sowohl des Willens wie des Intellekts. Daß Glauben zunächst vom Willen ausgeht, ist ein geläufiger Gedanke des Augustinus¹⁵²). Hugo von St. Viktor betont das Zusammenwirken von Erkenntnis und Affekt beim Glaubensakt: Im Affekt ist die Substanz des Glaubens, im Intellekt die Materie (der Glaubensinhalt). Demnach hat der Glaubensakt als Objekt das nicht sichtbare Wahre und das in der Seligkeit zu erhoffende Gute. Ersteres ist Objekt des Intellekts, das zweite Objekt des Willens oder Affekts. Die genannten drei Elemente sind aber in der Glaubensdefinition des Apostels enthalten: der Glaubensakt mit dem Wort *argumentum* (= das Überzeugtsein); das Objekt des Intellekts in den Worten *non apparencium*: «Objekt des Glaubens ist nämlich die nicht gesehene Wahrheit, an die sich der Intellekt hält wegen der Autorität des Offenbarenden, der selbst die erste Wahrheit ist»¹⁵³); das Objekt des Willens bezeichnen die Worte: *rerum sperandarum substantia*, weil der Glaube uns die erhofften Güter «in der Seligkeit erlangen läßt und sie wenigstens anfangsweise und erkenntnismäßig durch das Festhalten daran in uns existieren läßt, jetzt noch in der Hoffnung, deren Anfang er ist, später in der Wirklichkeit»¹⁵⁴).

Erklärung der Begriffe «substantia» und «argumentum»

Die Worte *substantia* und *argumentum* bezeichnen nach Thomas von Aquin, dem Steinbach hier folgt, keine zwei Glaubensakte, sondern zwei verschiedene Beziehungen oder Verhaltensweisen eines einzigen Aktes: nämlich zu dem nicht in Erscheinung tretenden Wahren (*argumentum non apparencium*) und zu dem für die Seligkeit zu erhoffenden Guten (*rerum sperandarum substantia*)¹⁵⁵).

¹⁵⁰) Die Frage, ob in der Begriffsbestimmung des Glaubens in Hb 11,1 notwendig die fides formata gemeint sei, und weitere damit zusammenhängende Probleme behandelt Steinbach in einem Dubium am Ende der Auslegung von c. 11: s. dazu w.u.

¹⁵¹) III, 142, 10.

¹⁵²) Tract. in Joh 26,2 (CC 36,260); De spir. et litt. 31 (CSEL 60,211,12-16).

¹⁵³) III, 142, 15.

¹⁵⁴) III, 142 f.

¹⁵⁵) Thomas Aq., S.th. II^a II^e, q. 4, ar. 1, ad 4; III, 143, 9.

Dem entsprechend versteht Steinbach *substantia* in Sinne von «Fundament», «Grundlage», «Anfang», «Beginn», weil der Glaube bereits jetzt auf dem Wege zur Seligkeit den zu erhoffenden Gütern in uns erkenntnismäßig und in der Gewißheit des Festhaltens daran Existenz verleiht (*facit subsistere*), und dann auch die Ursache für deren späteren tatsächlichen Besitz und klare Anschauung ist. Daraus, so folgert Steinbach, geht klar hervor, daß die Beschreibung des Glaubens in Hb 11,1 von der *fides formata caritate* spricht, die allein die Gotteskinder besitzen. Nur sie können in einer Hoffnung leben, die nicht enttäuscht wird, weil sie gleichbedeutend mit der gewissen Erwartung des Lohnes für ihre Verdienste ist. Eine solche Haltung aber bewirkt der Glaube, der lehrt, daß es einen Gott gibt und daß er der Belohner der auf ihn Hoffenden ist (nach Hb 11,6). Die Worte *rerum sperandarum* sind es also, die die *fides formata* vom Glauben im weiteren Sinne (*fides informis*) unterscheiden¹⁵⁶).

Durch die Bestimmung *argumentum* soll der Glaube von Meinung, Verdacht, Zweifel abgegrenzt werden: Begriffen also, in denen ein mögliches Pendeln zum Gegenteil hin enthalten ist. Im allgemeinen wird Argument definiert als der Grund, der in einer zweifelhaften Sache die Überzeugung herbeiführt. An unserer Stelle ist nach Augustinus bereits die Überzeugung gemeint, welche die Zustimmung zu der von Gott geoffenbarten Wahrheit in sich schließt¹⁵⁷); oder, wie Thomas von Aquin es ausdrückt: der Effekt des Arguments¹⁵⁸).

Steinbachs Definition des Glaubens

Aus diesen Erläuterungen folgt Steinbachs allgemeine Begriffsbestimmung des Glaubens (*notificatio generalis fidei*): «Es ist die feste Zustimmung zur katholischen Wahrheit aufgrund der Autorität des Offenbarenden, die durch das Wort Gottes erlangt wird». Das Gleiche besagt die Definition Gabriel Biels, die Steinbach ebenfalls zitiert:

¹⁵⁶) III, 143f.

¹⁵⁷) Augustinus, Tract. in Joh 79,1 (CC 36,525/526); 95,2 (ebd. 566); beide Stellen mit Zitat von Hb 11,1.

¹⁵⁸) «Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus, secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur: *argumentum non apparentium*. Et sumitur argumentum pro argumenti effectu: per argumentum enim intellectus inducitur ad adhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet *convictio*: quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quae non videt» (Thomas Aq., S.th. II^a II^{ae}, q. 4, ar. 1, in corp.).

Glaube ist «die gewisse und feste zustimmende Kenntnisnahme (*noticia adhaesiva*) einer zum religiösen Bereich gehörenden Wahrheit, die man durch Offenbarung empfangen hat»¹⁵⁹).

Nach Biel wird durch die Wendung *noticia adhesiva* sowohl die aktuelle Zustimmung als auch der erworbene oder eingegossene Habitus, der zum Akt der Zustimmung den Anlaß gibt, bezeichnet¹⁶⁰). Steinbach dagegen spricht nur vom eingegossenen und erworbenen Habitus. Durch die Adjektive *gewiß und fest* soll in der Definition die Möglichkeit des Pendelns ins Gegenteil (*formido de opposito*) ausgeschlossen werden, wie sie etwa bei Zweifel und Meinung gegeben ist. Der Grund des Glaubens wird angegeben, wenn gesagt wird, er sei *durch Offenbarung empfangen* worden oder durch das Zeugnis der Schrift oder der Kirche; denn der Glaube stützt sich nicht auf Beweisschlüsse oder Erfahrung, wodurch eine evidente Erkenntnis erworben wird, sondern allein auf die Autorität des offenbarenden Gottes. Hierdurch unterscheidet sich der Glaube von Wissen, Klugheit und Weisheit und auch von der Schau in der ewigen Seligkeit (*visio beatifica*). Die Klausel: *einer zum religiösen Bereich gehörenden Wahrheit* betont den religiösen und theologischen Charakter des Glaubens: daß es also nicht um das Annehmen einer Wahrheit aufgrund der Autorität eines anderen geht, wie es im Alltag und im profanen Bereich üblich ist.

Glauben: eine Sache des Willens und des Intellekts

Sowohl in der Steinbachschen wie in der Bielschen Definition wird Glaube vom Intellekt her definiert. Der Intellekt kann aber an sich nur durch Evidenz überzeugt werden. Die Zustimmung im Glauben bezieht sich dagegen auf eine nicht evidente oder nicht offenkundige Wahrheit, und zwar aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes. Damit ist der Glaube nach dem von Steinbach mehrfach zitierten Wort des Augustinus aus dem Johannes-Kommentar eine Sache des Willens¹⁶¹). Bedeutet das aber nicht eine Nötigung für den Intellekt? Steinbach löst diese Schwierigkeit wiederum unter Berufung auf Augustinus, indem er darlegt, Überzeugung bedeute keinen Zwang, sondern bestehe vielmehr in Aufzeigen (*ostensio*), Bildung (*erudicio*), Raten (*suasio*), Appellieren

¹⁵⁹) III,145,1; Gabriel Biel, *Collectorium*, In III. Sent., dist. 23, q.2 D (ed. WERBECK-HOFMANN III,407).

¹⁶⁰) «Dicitur noticia adhesiva, quod includit tam actuale assensum quam habitum acquisitum vel infusum ad actum inclinantem» (ebd.).

¹⁶¹) Tract. in Joh 26,2 (CC 36,260).

(vocacio). Hinzu tritt dann der Wille, auf die Autorität des offenbaren Gottes hin den Glaubenssätzen zuzustimmen¹⁶²). Diese Zustimmung geschieht aber nicht leichtfertig. So wie man im zivilen Leben nur dem Zeugnis oder der Aussage eines Zeugen zustimmt, dessen Wahrhaftigkeit man traut, so verläßt man sich beim Glauben auf Gott als *prima veritas*, die nicht lügen kann.

Das hier referierte Problem wird dann auch noch einmal in einem nachfolgenden Dubium aufgerollt: «Ob zur Zustimmung zu den Glaubenssätzen über die zu erhoffenden Güter in der Seele des irdischen Menschen das freie und gebotene Willensurteil erforderlich ist und genügt, das den Intellekt gebieterisch zwingt, ihnen zuzustimmen?»¹⁶³) Die Antwort, von Steinbach in drei Thesen und ihren Erläuterungen dargelegt, lautet, auf ihren wesentlichen Kern reduziert: Nein, es genügt nicht ein bloß menschlicher Willensakt, um den Intellekt zur Annahme der Glaubenswahrheiten zu veranlassen; denn sonst könnte ja die Zustimmung zu jeder beliebigen zweifelhaften Behauptung durch einen einfachen Willensakt herbeigeführt werden¹⁶⁴). Die glaubensmäßige Zustimmung erfordert vielmehr in der Regel ein zusätzliches Motiv, das dem Intellekt den Glaubensinhalt einleuchtend macht, oder eine auch verstandesmäßig befriedigende und anerkannte Autorität desjenigen, der die Wahrheit offenbart und bezeugt. «In der Regel» (de communi lege), das heißt: abgesehen von dem Fall, daß Gott selbst durch sein direktes Eingreifen die Zustimmung zu den Glaubenssätzen verursacht¹⁶⁵). Steinbach betont, daß die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten,

¹⁶²) III, 146; vgl. De spir. et litt. 34 (CSEL 60, 220, 17); in seiner Augustinus-Ausgabe (Bd. VI) hat Steinbach folgende Stelle mit Wellenlinie am Rand markiert: «His ergo modis quando deus agit cum anima rationali ut ei credat: profecto et ipsum velle credere deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius prevenit nos»; der folgende Satz ist noch zusätzlich durch Unterstreichung hervorgehoben: «consentire autem vocationi dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, proprie voluntatis est».

¹⁶³) III, 149, 15.

¹⁶⁴) III, 151, 5-11; 153, 16-20: «Voluntas non potest suo imperio cerciorem reddere intellectum aliqua veritate, que omnibus aliis circumstanciis positis esset omnino dubia, circumscripto imperio voluntatis, quia voluntas ut sic est potencia ceca. Alias voluntatis imperium posset omnem propositionem omnino dubiam et neutram facere certam et non dubiam. Quod falsum est».

¹⁶⁵) S. hierzu besonders die 2. These: «Licet Deus possit sua vocatione et gracia in aliquo persuasive, non solum suasive, causare assensum articulorum fidei sine apparencia ad hoc previe requisita, attamen de communi lege omnis talis assensus prerequisite qualemcumque veritatis credibilium apparenciam vel auctoritatem sufficientem et cognitam revelantis vel attestantis, nec sufficit solum liberum arbitrium hominis imperativum assensus» (III, 151, 20).

außer dem erforderlichen Willen dazu, einen gewissen *Lernprozeß* voraussetzt¹⁶⁶⁾.

Der Förderung einer solchen den Glauben stützenden Erfahrung dienen die Vernunftgründe, die in der Predigt für die Glaubensartikel angeführt werden, ebenso wie der ganze philosophisch-methodische Apparat der scholastischen Theologie, der zum Verständnis der Heiligen Schrift entwickelt wurde. Dennoch können die Gläubigen durch diese Verständnishilfen niemals ein Wissen erwerben, weil in die Versuche, die Glaubensinhalte begreiflich zu machen, immer Glaubensentscheidungen mit einfließen¹⁶⁷⁾. Diese Glaubensentscheidungen sind jedoch nicht unvermittelt und ohne Fundament; sie gründen sich vielmehr auf die Autorität der Katholischen Kirche, sie sich, wie es Augustinus in seinem antimanichäischen Traktat «*Contra epistolam fundamenti*» darlegt, in ihrer Geschichte zeigt und bewährt¹⁶⁸⁾. «Wer aber aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes glaubt, daß es eine Katholische Kirche gibt, über deren Bau und Gründung Christus vieles gesagt hat, der glaubt folglich auch aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes und der ersten Wahrheit alles, was die Kirche zu glauben vorstellt»¹⁶⁹⁾.

Fides informis

Wie wir gesehen haben, vertritt Steinbach die Auffassung, daß in der Glaubensbeschreibung von Hb 11,1 die *fides formata caritate* gemeint sei. Am Ende der Auslegung des 11. Kapitels behandelt er in einem Dubium die Frage, ob die genannte Begriffsbestimmung *notwendig* von der *fides formata* zu verstehen sei¹⁷⁰⁾. Seine Antwort: Wenn der Text von der *fides formata* ausgelegt wird, so ist das eine gute Auslegung, die das vom Apostel Gemeinte trifft. Der größte Teil des Kapitels scheint von dem Glauben in dem genannten Sinn zu sprechen¹⁷¹⁾. Die Definition muß aber nicht unbedingt vom christlichen Glauben im Vollsinn verstanden

¹⁶⁶⁾ «Ergo assensus fidei presupponit discere quoddam, et non sufficit solum voluntatis imperium in propositione omnino neutra respectu intellectus de se omnino indeterminati ad assentire vel non assentire» (III,152,4).

¹⁶⁷⁾ III,152,20-24.

¹⁶⁸⁾ III,154,16-155,11; C. ep. fund. 4 (CSEL 25,196).

¹⁶⁹⁾ III,155,19.

¹⁷⁰⁾ «An notificacio fidei, ut supra in principio huius capituli, necessario veniat intelligenda de fide formata» (III,223,21). Drei weitere Dubia sind eng damit zusammenhängenden Fragen gewidmet.

¹⁷¹⁾ «Si exponitur textus de fide formata caritate, bene exponitur et ad mentem Apostoli. Ad hoc videtur sonare quasi pocior pars capituli» (III,224,14).

werden. Auch auf einen Gottesglauben im allgemeineren Sinne (*fides in genere*) kann sie zutreffen, mit anderen Worten: auf eine Gottesverehrung, die nicht unbedingt einen Glaubensentscheid im christlichen Sinne impliziert. Den Apostel interessiert aber eine solche *fides informis* nicht so sehr, es sei denn als vorbereitende Disposition, die zum wahren Glauben hinführen kann¹⁷²). Es entspricht der Mentalität des Apostels, der «allen alles» werden wollte (1 Kor 9,22), sich nicht nur an die Vollkommenen, sondern auch an die Unvollkommenen und Schlechten zu wenden¹⁷³). So würdigt er ja auch die guten Werke, die zur Gnade und zur Erkenntnis und Liebe Gottes hinführen, also nicht nur solche, die erst eine Frucht der Gnade im vollen Sinne des Wortes sind.

Steinbach ist damit bei der Problematik angelangt, die seine letzte große *Dubitatio generalis* in extenso behandelt¹⁷⁴). Wie dort für den Bereich des Handelns, der Ethik, so liegt ihm hier daran, für den Bereich des Glaubens an einer für die *gratia gratum faciens* bzw. die *fides formata caritate* vorbereitenden, sie auch in eingeschränkten Sinne (*de congruo*) verdienenden Disposition des Menschen festzuhalten. Daran, daß dies für Luther einer der Hauptanstoßpunkte in der spätscholastischen Theologie war, sei hier nur nebenbei erinnert.

VI. DIE SIMONIE-PROBLEMATIK

Unter «Simonie» versteht man bekanntlich den Kauf und Verkauf geistlicher Güter (Ämter, Riten, Weihen u.ä.). Die Bezeichnung wurde abgeleitet von dem Namen des Zauberers Simon, der die Kraft, durch Handauflegung den heiligen Geist zu übermitteln, von den Aposteln für Geld erwerben wollte (Act 8, 18-24). Seit der Spätantike, besonders aber im Mittelalter galt Simonie nicht nur als Verletzung der Gerechtigkeit und schwere Sünde, sondern darüber hinaus auch als Häresie¹⁷⁵). Die Bekämpfung der Simonie im Rahmen der kirchlichen Reformbestrebungen, die um die Mitte des 11. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichte¹⁷⁶), richtete sich hauptsächlich gegen die Vergabe kirchliche Ämter

¹⁷²) «Non multum fuit cure Apostolo de illa informi fide, nisi tamquam dispoſicione previa, inductiva ad veram fidem» (III,226,7).

¹⁷³) III,226,17.

¹⁷⁴) «Apostolus quandoque loquitur in genere de bonis operibus, que ducunt ad gratiam et Dei cognitionem et amorem, ut infra in questione generali» (III,224,12); vgl. 226,17.

¹⁷⁵) Vgl. hierzu etwa Thomas Aq., S.th. II^a II^e, q. 100, ar. 1, ad 1.

¹⁷⁶) Für eine erste Orientierung s. den Überblick bei F. KEMPF, Renovations- und Reformbewegungen von 900-1050, in: Handbuch der Kirchengeschichte hrsg. v. H. JEDIN III/1, Freiburg Br. 1966/1985, 391-394.

durch Könige und andere fürstliche Laien, aber auch schon gegen die Praktiken klerikaler und mönchischer Kreise, die geistliche Güter gegen materielle Kompensation verliehen oder erwarben¹⁷⁷). Die frühmittelalterlichen Reformbestrebungen waren überdies eng verflochten mit der gewaltigen Auseinandersetzung zwischen der geistlichen, mit weltlichen Ansprüchen verbundenen Macht des Papstes und der Bischöfe (sacerdotium) einerseits und der weltlichen, aber durchaus auch geistlich und theologisch fundierten Gewalt des Königs (regnum) andererseits. Dieser Streit hatte seine Wurzeln in den komplizierten lehensrechtlichen Verhältnissen (Eigenkirchenwesen, Investitur) der damaligen Zeit und in dem Aufeinandertreffen von römisch und germanisch geprägtem Kirchenrecht¹⁷⁸).

Im Gegensatz hierzu war im Spätmittelalter die innerkirchliche Simonie in das Blickfeld der Kritik geraten: Die als Häretiker auf dem Konzil von Konstanz verurteilten Wyclif und Hus hatten sich heftig gegen simonistische Mißstände in der Kirche gewandt¹⁷⁹). Auch im 15.

¹⁷⁷) Aus der umfangreichen Literatur nenne ich nur wenige wichtige Titel: J. LECLERCQ, «Simoniaca haeresis». Stud. Greg. 1 (1947), 523-530; H. MEYER-WELCKER, Die Simonie im frühen Mittelalter. ZKG 64 (1952/53), 61-93; J. T. GILCHRIST, «Simoniaca haeresis» and the Problem of Orders from Leo IX to Gratian, in: St. KUTTNER, J. J. RYAN (Hrsg.), Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, Boston College, 12-16 Aug. 1963, Città del Vaticano 1965, 209-235; H. J. HORN, Giezie und Simonie. Jb. f. Ant. u. Christent. 8/9 (1965/66), 189-202; J. WEITZEL, Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten (Münchener theol. Stud., III. Kanonist. Abt. 25), München 1967; Joseph H. LYNCH, Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260. A Social, Economic and Legal Study, Columbus 1976; Maria L. ARDUINI, Non fabula sed res. Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den Carmina Ruperts von Deutz (Temi e Testi 33), Roma 1985, bes. 30ff. 96ff.

¹⁷⁸) S. hierzu auch das Kapitel: «Bischofskirchen, Abteien, Papsttum in ihrem Verhältnis zu den staatlichen Ordnungen» von F. KEMPF im Handbuch der Kirchengeschichte III/1, bes. 309-318.

¹⁷⁹) Wyclif z.B. im Tractatus De ecclesia, ed. J. LOSERTH, London 1886 (Neudr. New York and London, Frankfurt 1966), 129f. 181. 561; im Trialogus, ed. G. LECHLER, Oxford 1869, 153f. 310 u.ö., und vor allem im Tractatus De simonia, ed. HERZBERG-FRÄNKEL, M. H. DZIEWICKI, London 1898; s. hierzu: Friedrich DE BOOR, Wyclifs Simoniebegriff. Die theologischen und kirchenpolitischen Grundlagen der Kirchenkritik John Wyclifs (Arbeiten zur Kirchengesch. u. Religionswiss. 3), Halle (Saale) 1970; Hus behandelt die Simonie ausführlich in der 25. Distinktion seines Kommentars zum vierten Sentenzenbuch: Mag. Joannis Hus Super IV. Sententiarum, ed. W. FLAJŠHANS u. M. KOMINKOVÁ, 1905 (Neudr. Osnabrück 1966), 637-644, und in dem Traktat De sex erroribus als 6. Irrtum: s. Paul DE VOOHT, L'Hérésie de Jean Hus (Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl. 34), Louvain 1960, 268 (2. Aufl. 1975: I, 295); s. ferner ebd. 70. 301 (2. Aufl. I, 78. 329), sowie den Abschnitt: La «Simoniaca Haeresis» de Saint Thomas d'Aquin à Jean Huss, in: DERS., Hussiana (Bibl. de la Rev. d'Hist. Eccl. 35), 379-399 (L'Hérésie de Jean Huss, Louvain 2 1975, II, 932-951).

und beginnenden 16. Jahrhundert sind geistliche Amtsträger und Institutionen als Ausübende simonistischer Praktiken Gegenstand der Erörterungen in der theologischen und kanonistischen Literatur. Da es bei der Erlangung geistlicher Ämter und Pfründen (*officia* und *beneficia ecclesiastica*) immer auch um finanzielle und materielle Kompensation ging, andererseits aber die Simonie als *maxima haeresis* mit schweren kirchlichen Sanktionen und Strafen belegt war, ergab sich eine Fülle kirchenrechtlicher und theologischer Probleme, die vor allem die Legitimität der Ämter und die Gültigkeit der Amtshandlungen betrafen. Die zahlreichen Abhandlungen über Simonie, Verträge usw. lassen auch darauf schließen, daß sich nicht wenige Kleriker und Ordensleute in Gewissenskonflikten in bezug auf ihre rechtliche und moralische Integrität befanden.

Im Umkreis Steinbachs haben sich mehrere bedeutende Gelehrte eingehend mit der Simonie-Problematik befaßt, darunter sein Lehrer Gabriel Biel, im vierten Buch seines Sentenzen-Kommentars¹⁸⁰). Im Jahre 1500 wurde der «*Tractatus de symonia*» des Tübinger Kirchenrechtlers und Kanzlers der Universität Johannes Vergenhans (Naclerus) veröffentlicht¹⁸¹). In 22 Quaestionen behandelt Steinbachs Kollege Konrad Summenhart die mit der Simonie zusammenhängenden kirchenrechtlichen und moralischen Fragen. Der Traktat muß ebenfalls um das Jahr 1500 entstanden sein, ist jedoch nicht im Druck erschienen. Steinbach hat davon ein ausführliches Exzerpt angefertigt, das unter seinen handschriftlichen Werken erhalten ist¹⁸²). Ganz im Sinne der mittelalterlichen Theologie und Kanonistik betont Summenhart, daß die

¹⁸⁰) Gabriel Biel, *Collectorium*, In IV. Sent., dist. 13, q. 2, ar. 3, Dub. 1.2 (ed. WERBECK-HOFMANN IV/1, 412-415).

¹⁸¹) *Tractatus de symonia perutilis editus a spectabili viro Johanni Naclero vulgariter Vergenhanß nuncupato decretorum doctore famosissimo. Nec non ecclesie Thübingensis preposito, Eiusdemque universitatis Cancellario dignissimo ...* Tübingen 1500. Über Vergenhans s. Karl Konrad FINKE, Die Tübinger Juristenfakultät. Rechtslehrer und Rechtsunterricht von der Gründung der Universität bis zur Einführung der Reformation (Contubernium 2), Tübingen 1972, 80-95, u. bes. 88. 237; Johannes HALLER, Die Anfänge der Universität Tübingen 1477-1537, I, Stuttgart 1927, 14-19; 251-256; II, Stuttgart 1929, 3-5; 96.

¹⁸²) *Epithoma tractatus De simonia Doctoris Conradi Summenhart elaboratum per Wendelinum Steinbach: Universitätsbibliothek Tübingen Hs. Mc 188, fol 3r-48v; s. Steinbach, Opp. exeg. I, S. XXXVII, unter g. Ich habe von diesem Werk eine Transskription angefertigt und beabsichtige, es nächstens zu veröffentlichen. Die kritische Edition aller in Handschriften und Frühdrucken überlieferten Werke dieses bedeutenden Theologen ist ein dringendes Desiderat der Forschung. Über Summenhart s. HALLER, o.c. I, 172-187; II, 64-67.*

Simonie schwere Sünde und Häresie zugleich sei. Die Landesbibliothek Stuttgart bewahrt die Handschrift eines Traktates über die Simonie auf, den Summenhart im Jahre 1496 auf Bitten einer Äbtissin und ihres Konvents verfaßt hat¹⁸³). Es handelt sich um ein theologisch-kanonistisches Gutachten, das Auskunft darüber gibt, wie bei der Aufnahme von Novizinnen die Simonie vermieden werden kann, dann aber Wege aufzeigt, wie Nonnen, die auf simonistische Weise ins Kloster eingetreten waren, zur rechtlichen und moralischen Regulierung ihres Status kommen konnten. Der Text des Gutachtens läßt darauf schließen, daß auch in Nonnenklöstern die simonistischen Praktiken zu nicht geringen Gewissenskonflikten Anlaß gaben.

Bei Steinbach begegnet uns ein exegetisch-theologischer Aspekt der Simonie-Problematik, der uns heute ein wenig skurril anmuten kann. Die Stelle Hb 12,16, wo es von Esau heißt, er habe «für eine einzige Mahlzeit sein Erstgeburtsrecht verkauft», ist für Steinbach Anlaß, darüber nachzudenken, ob es bei Jakob und Esau um den Verkauf eines geistlichen Gutes für ein zeitliches geht, also um Simonie. Erörterung und Beantwortung der Frage erfolgt in drei Dubia¹⁸⁴).

Daß es bereits im Alten Testament Vorbilder für die Simonie gab, war in der theologischen Tradition geläufig: Der Prophet Balaam (Bileam) sollte im Auftrage des Moabiterkönigs Balak gegen Belohnung das Volk Israel verfluchen (Num 22,7.17.37); Giezi (Gehasi), der Diener des Elisäus, verlangte von Naaman Silber und Festkleider für die Heilung vom Aussatz, die der Prophet vollbracht hatte (4 Kön 5,20-27);¹⁸⁵) der Prophet Micha rügt (3,11) die Bestechlichkeit der Richter, Priester und Propheten Israels; Jason, der Bruder des Hohenpriesters

¹⁸³) Tractatulus pro monialibus ad vitandam symoniam in receptione novitiarum, ad consultationem cuiusdam abbatisse ac sororum eiusdem, editus per magistrum Conradum Summenhart de Calwe sacre theologie professorem in studio tuwingensi Anno m.cccc. xcvi. Auch von diesem Werk liegt eine maschinenschriftliche Transskription vor. — Der Name der Äbtissin, auf deren Bitte Summenhart das Gutachten verfaßt hat, ist unbekannt, doch wird es sich um die Prälatin einer der sechs großen Zisterzienserinnen-Abteien im schwäbischen Raum gehandelt haben: Wald, Rottenmünster, Gutenzell, Baidt, Heiligkreuztal, Heggbach. In Heiligkreuztal regierte von 1484 bis 1521 Anna von Gremlich die Jüngere (Ursmar ENGELMANN, Heiligkreuztal. Wege zum Verständnis von Kloster und Kirche, Beuron 1979, 33f.). Näher liegt die Vermutung, es könnte Agnes Sauter gewesen sein, die von 1480 bis 1509 der Abtei Heggbach vorstand und zur äußeren und inneren Stabilisierung des Klosters eine überaus energische Tätigkeit entfaltete (Otto BECK, Die Reichsabtei Heggbach. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen. Sigmaringen 1980, 53-56. 351).

¹⁸⁴) III, 252-260.

¹⁸⁵) Von Giezi ist der Begriff *giezia* abgeleitet, der die Simonie als *Verkauf* geistlicher Güter bezeichnet; s. H.-J. HORN, o.c. (o. Anm. 177).

Onias, kaufte sich vom König Antiochos Epiphanes das hohepriesterliche Amt (2 Makk 4,7f.)¹⁸⁶). Die genannten Fälle bereiteten keinerlei dogmatische Schwierigkeiten, da es sich bei den «Simonisten» samt und sonders um «böse», antipathisch geprägte Typen handelte. Anders lag die Sache bei Jakob, der immerhin als Patriarch, Träger der Verheißung und Heiliger des Alten Bundes galt. Sein simonistisches Verhalten gegenüber seinem Bruder Esau (Gen 25,31) bereitete den Kirchenvätern und den mittelalterlichen Theologen ebensoviel Kopfzerbrechen wie die Lügen gegenüber seinem Vater Isaak (Gen 27,19.24).

Steinbachs erstes Dubium behandelt die Frage, ob mit dem *propter* in dem Satz: «qui propter unam escam vendidit primogenita sua»¹⁸⁷) gesagt wird, daß es sich um den Preis für das Erstgeburtsrecht handelt. Vom Text her läßt es sich nicht eindeutig entscheiden, ob der Preis oder nur das Motiv zum Abschluß des Vertrages gemeint ist. Steinbach referiert als denkbare Lösung die von einigen Theologen vertretene Meinung, daß die von Jakob bereitete Mahlzeit nicht der Kaufpreis für das Erstgeburtsrecht gewesen sei, da sonst Preis und erworbene Sache in keinem vernünftigen Verhältnis gestanden hätten. Die Mahlzeit wäre dann eine Art freiwilliger Zugabe zu dem eigentlichen Kaufpreis gewesen, so wie beim Abschluß eines Vertrages den Beteiligten Wein oder ein Imbiß angeboten wird.

Nach Gen 25,31 sagt Jakob zu Esau: «Verkaufe mir dein Erstgeburtsrecht!» Fordert er ihn damit nicht zum Verkauf eines geistlichen Gutes für ein zeitliches und damit zur Simonie auf? Dieser Frage ist Steinbachs zweites Dubium gewidmet. Seine recht sophistische Lösung: Jakob wollte Esau nicht zum Verkauf einer geistlichen Sache für eine zeitliche und damit zur Sünde der Simonie raten oder ihn überreden, sondern seine Rede ist im Sinn einer *Voraussage* zu verstehen¹⁸⁸), etwa so: Du wirst entsprechend deiner inneren Disposition, deiner Intention, deinem Willen verkaufen. Esau hatte diese Intention aufgrund seiner eigenen Bosheit, nicht etwa weil Jakob ihn dazu angestiftet hätte. Als Beispiel für eine solche Redeweise führt Steinbach u.a. Joh 13,27 an, wo

¹⁸⁶) S. WEITZEL, o.c. (o. Anm. 177), 5f.

¹⁸⁷) Übersetzung des Jacobus Faber Stapulensis; Steinbach zitiert außerdem die Versionen der Vulgata und des Erasmus von Rotterdam (letztere nicht ganz wörtlich).

¹⁸⁸) «Non est locutio consultiva, adhortativa, suasiva vel persuasiva aut inductiva ad vendicionem rei spiritualis, nec ad peccatum simonie committendum, ut in tercio dubio laciur dicitur. Sed potest esse locutio predicans sive prenuncians aliquid, quod cognovit futurum» (III,252,20).

Jesus zu Judas sagt: «Was du zu tun vorhast, das tue bald!» Auch dieser Satz ist nicht im Sinne einer Aufforderung oder einer Suggestion bösen Willens zu verstehen. Vielmehr will der Herr lediglich sagen, er wolle dem Judas die Möglichkeit nicht entziehen, die beabsichtigte böse Tat auszuführen; denn sie war ja auch Teil der Erlösung des Menschengeschlechts. Entsprechend kann man im Falle von Jakob sagen, er habe die Möglichkeit gesehen, um den Preis einer zeitlichen Sache die «ungerechte Belästigung» durch Esau abzustellen¹⁸⁹⁾ und sein von diesem widerrechtlich festgehaltenes Eigentum freizukaufen. Er habe dann eben diesen Vorgang in dunklen Worten prophezeit und weiter, daß er die böse Tat des Bruders in guter Weise nutzen werde¹⁹⁰⁾. «Er stiftete also in Esau nicht einen früher nicht vorhandenen bösen Willen an, noch riet er zur Sünde, sondern er nutzte in rechter Weise die bereits vorhandene böse Absicht, nicht indem er ein geistliches Gut um den Preis einer zeitlichen Sache kaufte, sondern indem er sich von der Belästigung oder widerrechtlichen Zurückhaltung seines Eigentums freikaufte».

Diese Lösung wird auch noch einmal vertieft und untermauert in dem dritten Dubium, das Steinbach folgendermaßen formuliert: «Wo wurde Jakob oder Esau die Ausübung der Simonie und der Verkauf und Kauf geistlichen Gutes um den Preis einer zeitlichen Sache verboten, da es ja noch kein geschriebenes Gesetz gab?»

Die Antwort gibt Steinbach unter Berufung auf das geltende kanonische Recht¹⁹¹⁾, das in dieser Frage einen naturrechtlichen Grundsatz enthält: Beim Abschluß eines Kaufvertrages gibt es zwei unabdingbare Voraussetzungen: 1. daß der Verkäufer Herr der verkauften Sache ist und das Recht hat, sie zu veräußern; 2. daß die verkaufte Sache mit einem vernünftigen Preis aufgewogen werden kann. Eine zeitliche Sache ist jedoch keine angemessene Kompensation für ein geistliches Gut¹⁹²⁾. Diese Prinzipien waren auch früher gültig, weil sie zum Wesen eines Kaufvertrages gehören. Deshalb sagt man, die Simonie sei eine Sünde,

¹⁸⁹⁾ S. hierzu w.u. im dritten Dubium.

¹⁹⁰⁾ «Itaque Iacob videns, quia potuit redimere (precio rei temporalis) iniustam vexacionem et rei sue indebitam retencionem, subobscuris verbis prenunciavit illud futurum et quod bene usurus esset suo malo» (III,253,10).

¹⁹¹⁾ Decreti Secunda Pars, Causa 1, q. 1, c. 21 (Corp. Iur. Can. ed. RICHTER-FRIEDBERG I,365).

¹⁹²⁾ Steinbach beruft sich hierfür auf Prov 3,13f.: «Beatus homo qui invenit sapientiam et qui affluit prudentia. Melior est adquisitio eius negotiatione argenti et auro primo fructus eius, pretiosior est cunctis opibus, et omnia quae desiderantur huic non valent comparari».

die durch das Naturrecht verurteilt wird; denn das Naturrecht verbietet, eine Sache für einen geringeren Preis zu verkaufen, als sie wert ist. Hinzu kommt, daß der eigentliche Herr des geistlichen Gutes dessen Verkauf verbietet¹⁹³).

Auf Jakob aber trifft der Simonie-Verdacht nicht zu: Er kaufte von Esau nicht das Erstgeburtsrecht, denn es gehörte ihm bereits (nach Mal 1,2f.; Röm 9,13). Esau war nicht Eigentümer des verkauften Gutes, also konnte er auch das Eigentumsrecht nicht an einen anderen übertragen. Jakob kaufte sich frei von der Behelligung oder Belästigung (*vexatio*) durch Esau, aber er kaufte nicht das geistliche Recht, das ihm aufgrund göttlicher Anordnung bereits gehörte. Die Behelligung bestand darin, daß Jakob von dem ihm gehörenden Recht keinen Gebrauch machen konnte. Wenn er also die Beseitigung dieses Hindernisses für einen materiellen Gegenwert erkaufte, sündigte er nicht durch Simonie¹⁹⁴).

Diese (an sich unnötige) Rechtfertigung Jakobs fand Steinbach bei Richard von Mediavilla¹⁹⁵) und Thomas von Aquin¹⁹⁶). Eine «aufgeklärte» Lösung, wie sie Nikolaus von Lyra im Falle der Lügen Jakobs bietet, deutet Steinbach zwar einmal beiläufig an¹⁹⁷), aber sie spielt bei ihm keine weitere Rolle, da er ja Jakob rechtfertigen möchte. Lyra dagegen sieht keine große Notwendigkeit, die alttestamentlichen Patriarchen von der Gefälligkeitslüge und anderen läßlichen Sünden zu exkulpierten. Denn die Apostel waren viel vollkommener als sie und doch nicht frei von Sünde (nach 1 Joh 1,8). Um so viel weniger waren die Väter des Alten Testaments gegen läßliche Sünden gefeit, zumal man von einigen weiß, daß sie in Todsünden und gewaltige Schuld verstrickt wurden, wie

¹⁹³) Vgl. hierzu Konrad Summenhart, *De simonia*, q. 3, Concl. 1 (Hs. Mc 188 der Universitätsbibliothek Tübingen, fol 7v): «Symonia est peccatum dampnatum per legem naturalem. Probatur: Lex naturalis dictat, quod res non vendatur vilius quam valet. Sed hoc fit in symonia, ubi datur temporale pro spirituali prohibito vendi a suo domino. Hinc nec in alterius dominium transferri potest domino invito et prohibente».

¹⁹⁴) «Vexacionis redemptio habet quidem locum, non in acquirendo ius novum ad officium vel beneficium huiusmodi spirituale, presertim apud conferentem, sed invenitur habere locum, dum tollitur impedimentum, quod apponitur, ne quis possit uti vel potiri re sua, que vere sua est. In proposito ius primo geniture fuit ordinacione et electione divina ipsius Iacob, non Esau. Ideo sine peccato simonie Iacob potuit vexacionem iniustam tollere numismate» (III,256,22).

¹⁹⁵) Ricardus de Mediavilla, In IV. Sent. dist. 25, ar. 3, q.33, ad 5 (Scriptum super Quarto Sententiarum, Venedig 1489).

¹⁹⁶) Thomas Aq., S.th. II^a II^e, q. 100, ar. 4, ad 3.

¹⁹⁷) «Ita in proposito forte possit dici, ne ex hoc dicto Iacob quis capiat ansam, quasi simonia non sit peccatum, quia Iacob fuit vir sanctus, licet non oporteat censere quasi impeccabilem post sanctificationem in utero» (III,253,8).

David, der Ehebruch und Mord beging, und die Söhne Jakobs, die ihren Bruder Joseph aus Neid und Gehässigkeit nach Ägypten verkauften¹⁹⁸).

VII. GÖTTLICHE GNADE UND MENSCHLICHE FÄHIGKEITEN

Die Problematik der zu Beginn unserer Ausführungen erwähnten *Dubitatio generalis* über das Verhältnis und Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlichen Fähigkeiten zum sittlichen Handeln, Epilog der Hebräerbrief-Vorlesung und des gesamten Kommentarwerkes zu den paulinischen Briefen, hat Steinbach wohl während seiner ganzen wissenschaftlichen Tätigkeit beschäftigt. Schon während seines Studiums bei Gabriel Biel dürfte er mit dem Sentenzen-Kommentar des Augustiner-Theologen Gregor von Rimini († 1358 in Wien) bekannt geworden sein¹⁹⁹). Gregor behandelt dort in der 26.-28. Distinktion des zweiten Buches die Frage: «Ob der Mensch nach seinem gegenwärtigen Stand²⁰⁰), unter Voraussetzung von Gottes allgemeiner Einflußnahme, mit dem freien Willen und seinen natürlichen Fähigkeiten ohne eine (zusätzliche) besondere Hilfe Gottes einen sittlich guten Akt vollbringen könne»²⁰¹). Die Antwort ist negativ: Unter Berufung auf Augustinus

¹⁹⁸) «Sciendum tamen, quod non videtur mihi magna necessitas excusandi patres veteris testamenti a mendacio maxime officioso: sicut hic et in pluribus aliis locis: quia certum est, quod apostoli fuerunt multo perfectiores eis, et tamen non fuerunt immunes a peccato veniali: Unde dicit Johannes in 1. canonica 1. cap.: Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus. Et multo minus patres veteris testamenti fuerunt immunes a peccato veniali: maxime quia plures eorum leguntur peccasse mortaliter et enormiter, sicut David in adulterio Bersabee et homicidio Urie, patriarche etiam ex odio et invidia vendiderunt Ioseph fratrem suum in Egyptum» (Lyra zu Gen 27,19 Ego sum Esau primogenitus tuus: Textus Biblie cum Glosa ordinaria, Nicolai de Lyra Postilla, Moralitatibus eiusdem, Pauli Burgensis Additionibus, Matthie Thoring Replicis. Basel 1506, Pars I, fol 87v/88r).

¹⁹⁹) Das Werk liegt jetzt in kritischer Edition vor: Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum ediderunt A. Damasus TRAPP OSA, Venicio MARCOLINO (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen hrsg. von H.A. OBERMAN, Bd. 6-11). Berlin - New York 1979-1984. Vgl. dazu meine Besprechung: H. FELD, Zum Abschluß der Gregor-von-Rimini-Edition. Gött. Gel. Anz. 236 (1984), 210-214.

²⁰⁰) D.h.: der Mensch nach dem Sündenfall.

²⁰¹) «Utrum homo secundum praesentem statum, stante influenza dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia eius absque speciali dei auxilio agere actum moraliter bonum» (ed. TRAPP-MARCOLINO VI,17). Die bei weitem eingehendste Darstellung der Gnadenlehre Gregors findet sich in der leider unzulänglich veröffentlichten Dissertation von Peter GUMPEL: Actus moraliter boni. Ein Beitrag zu der Erkenntnis der Gnadenlehre des Gregor von Rimini († 1358). Masch. Diss. Universität Gregoriana, Rom 1964; sehr wichtig sodann der Beitrag von Christoph Peter BURGER: Der Augustinus-

hält Gregor fest, daß ohne ein *auxilium speciale Dei* keinerlei moralisch gutes Handeln möglich ist. Ist hier von dem Menschen des *praesens status* die Rede, d.h. dem heutigen Menschen mit seiner durch den Sündenfall verderbten Natur, so stellt Gregor in der folgenden 29. Distinktion die gleiche Frage für den Menschen im paradiesischen Zustand, mit noch intakter Natur und ungeschwächten seelischen Kräften: «Ob der Mensch vor dem Sündenfall durch den freien Willen und, kurz gesagt, durch seine natürlichen Kräfte ohne weitere Hilfe Gottes imstande war, ein moralisch gutes oder wirklich rechtes und tugendhaftes Handeln zu vollbringen»²⁰²).

Gabriel Biel hat sich an der entsprechenden Stelle im zweiten Buch seines eigenen Sentenzen-Kommentars mit Gregor von Rimini auseinandergesetzt²⁰³). Er kritisiert dessen Unterbewertung der menschlichen Willensfreiheit und lehnt die These von der Notwendigkeit eines *speciale Dei auxilium* zum Zustandekommen eines sittlich guten Aktes ab²⁰⁴). Vielmehr kann der freie Wille aus seinen natürlichen Fähigkeiten heraus, ohne Hinzutreten der Gnade, einen moralisch guten Akt vollbringen²⁰⁵) und sich vor einer schweren Sünde in acht nehmen²⁰⁶). Ferner ist der Mensch imstande, allein mit seinem freien Willen und seinen natürlichen Kräften die Gebote Gottes zu erfüllen, wenn auch nicht gemäß der Intention Gottes; d.h. eine solche an sich mögliche Befolgung der Gebote Gottes wäre ohne Gnade nicht verdienstvoll für das ewige Heil²⁰⁷).

schüler gegen die modernen Pelagianer: Das 'auxilium speciale Dei' in der Gnadenlehre Gregors von Rimini, in: H. A. OBERMAN (Hrsg.), Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation. Berlin - New York 1981, 195-240, mit Auswertung der früheren Literatur über Gregor; Kritik an GUMPEL ebd. 200f.

²⁰²) «Utrum homo ante peccatum per liberum arbitrium et suae naturae vires praecise absque alio adiutorio dei fuerit sufficiens ad agendum aliquem actum moraliter bonum seu vere rectum et virtuosum» (ed.c. VI,115).

²⁰³) *Collectorium*, In II. Sent., dist. 28: «Utrum hominis liberum arbitrium possit sine gratia actum bonum moraliter elicere, peccata mortalia cavere et divina praecepta adimplere» (ed. WERBECK-HOFMANN II,527).

²⁰⁴) «Nam est opinio Gregorii de Arimino, qui parum attribuens libero arbitrio dist. 26 et 27 in suo secundo tenet 'quod nullus homo in statu praesenti, stante etiam generali influenza Dei, potest absque speciali Dei auxilio agere aliquem actum moraliter bonum', sed nec 'sufficiens cognoscere' 'quae ad moralem vitam pertinent'» (ebd. q. un., *Opiniones*: ed. WERBECK-HOFMANN II,528); s. hierzu auch: M. SCHULZE, «Via Gregorii» (o. Anm. 81), 95.

²⁰⁵) *Conclusio 1* (ed. c. II,538).

²⁰⁶) *Conclusio 2* (ebd.).

²⁰⁷) *Conclusio 3* (ed.c. II,539).

Wenn von «rein natürlichen Fähigkeiten» des Menschen die Rede ist, dann soll damit eine besondere Gnadengabe im Sinne Gregors von Rimini ausgeschlossen werden, nicht der generelle Einfluß Gottes als *causa prima*²⁰⁸).

Behandlung des Themas durch Steinbach vor 1517

Steinbach hat das Thema, so weit wir wissen, erstmals in einer Disputation vom 13. Juni 1497 in neun Thesen behandelt. Die Formulierung der Quaestio ist direkt gegen Gregor von Rimini gerichtet, wie an den Worten: *secluso auxilio Dei speciali* zu erkennen ist: «Ob der Mensch aufgrund seiner rein natürlichen Fähigkeiten, unter Ausschluß einer besonderen, nicht der allgemeinen, Hilfe Gottes, Gott über alles lieben und einen moralisch guten Akt hervorbringen könne»²⁰⁹). Ebenso wie sein Lehrer Biel trägt Steinbach eine Lösung als wahrscheinlich vor, die derjenigen Gregors diametral entgegengesetzt ist: Der Mensch kann aufgrund seiner rein natürlichen Fähigkeiten Gott über alles lieben und einen moralisch guten Akt zustandebringen. Daraus folgt, daß eine bejahende Antwort auf die gestellte Frage im Rahmen der Rechtgläubigkeit möglich ist, d.h. ohne in den Verdacht der pelagianischen Häresie zu geraten; und das gilt nicht nur für den paradiesischen Idealzustand des Menschen, sondern auch für den gegenwärtigen Status des Menschen mit seinen infolge des Sündenfalls verderbten natürlichen Fähigkeiten²¹⁰).

In seinem Galaterbrief-Kommentar von 1513 erörtert Steinbach die Rechtfertigungs-Problematik im Anschluß an die Auslegung von Gal 3,6-9 («Sicut scriptum est: Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam... Igitur qui ex fide sunt benedicentur cum fidei Abraham»). Nach Meinung Steinbachs ist hier nicht von dem rechtfertigenden,

²⁰⁸) «Secundo notandum quod, cum loquimur de puris naturalibus, non excluditur generalis Dei influentia, quae ut causa prima concurrat cum agente secundo, id est agente creato, ad omnem actum positivum. Siquidem nullus effectus positivus (immo nec peccatum quantum ad id quod in eo positivum est, puta actum licet deformem) perfici potest Deo tamquam causa prima non coagente» (ed.c. II,536/537).

²⁰⁹) «Utrum homo possit ex puris naturalibus, secluso auxilio Dei speciali, non generali, Deum super omnia diligere et actum moraliter bonum elicere» (Universitätsbibliothek Tübingen, Hs. Mc 185, fol 83r-114r); s. hierzu unsere Ausg. Bd. I, S. XV. XXIII f.

²¹⁰) «Proposicio octava: Probabiliter defendi valet, quod homo possit ex puris naturalibus Deum super omnia diligere et actum moraliter bonum elicere» (l.c. fol 105r). «Proposicio nona: Itaque pie teneri potest questionis titulus affirmative, eciam nunc pro statu miserie, salva plurimarum auctoritatum pia et catholica et nullatenus extorta seu pelagiana expositione» (ebd. fol 105r).

heilschaffenden Glauben die Rede; dann müßte es nämlich heißen: *credidit in Deum*. Da der Text aber sagt: *credidit Deo*, ist von dem Beginn der Rechtfertigung bei Abraham (de iustificatione iniciali Abrahe) die Rede²¹¹). Durch diesen anfänglichen Glauben (*credere iniziale*) verdiente er ebenso wie die Galater *de congruo* die Rechtfertigung²¹²). Dieser anfängliche Glaube aufgrund der ersten Unterweisung durch den Apostel war auf Seiten der Galater die Disposition für die definitive Rechtfertigung durch den Heiligen Geist. Die Sakramente des Neuen Bundes verleihen die heiligmachende Gnade *ex opere operato*, wenn der betreffende Mensch fähig ist zur Aufnahme der Gnade. Diese vorbereitende Disposition zum Empfang des Sakramentes hängt vom Menschen selbst ab, ist also *ex opere operante*. Sie ist identisch mit dem erwähnten anfänglichen Glauben oder Gehorsam gegenüber Gott (*credere Deo*). Durch ihn verdient der Mensch *de congruo* die Eingießung des Heiligen Geistes und die Rechtfertigung²¹³).

Der anfängliche Glaube ist ein Glaube ohne Werke, und das heißt: ohne Liebe²¹⁴). Er hat also keine rechtfertigende Kraft. Diese Kraft hat nur die *fides per dilectionem operans* oder *fides formata caritate* im Sinne von Gal 5,6. Deshalb blieb Abraham nicht bei seinem anfänglichen Glauben stehen, sondern nachdem er Gott und seinen Willen erkannt hatte, suchte er sich diesem Willen in Gehorsam und Liebe anzugleichen, freilich auch in dem Bewußtsein, daß *Gott den, der das in seinen Kräften Stehende tut, nicht im Stich läßt*, sondern ihm das zu seinem Heil Notwendige nämlich die *caritas* oder *gratia gratum faciens* schenkt²¹⁵).

²¹¹) Der Unterschied von *credere Deo* und *credere in Deum* bei Augustinus, Tract. in Joh 29 (CC 36,287,33ff.).

²¹²) Gal-Komm., lec. 15, Primum dubium (unsets. Ausg. Bd. I, 121).

²¹³) «Constat nova lege sacramenta conferre gratiam gratum facientem ex opere operato, si subiectum fuerit capax gratie. Hec vero subiecti bona dispositio est ex opere operante et merito congruo illius, qui vult sacramentum suscipere digne et cum fructu, et necessario natura precedet, et si non tempore sacramenti nove legis perceptionem. Hanc mereri potest homo de congruo credendo Deo et captivando ingenium in obsequium Christi assensiendo actu imperato a voluntate firmiter certitudine fidei illis vel illis, que sunt a Deo revelata ...» (I, 122,1).

²¹⁴) «Credere autem Deo est fides sine operibus, quia non dicit aliud nisi assentire hiis, que a Deo dicuntur quasi vera. Credere Deum est credere, quod Deus sit. Credere in Deum est Deum amare et eius membris incorporari sive tendere in illum per caritatem» (I,128,26); vgl. auch Augustinus, Tract. in Joh 29,6 (CC 36,287,40f), den Steinbach in diesem Zusammenhang zitiert.

²¹⁵) «Initium enim conversionis Abrahe ad Deum fuit per fidem, qua Deum cognovit et eius voluntatem. Cognito Deo et eius voluntate illi se obtemperanter conformare studuit, Deum super omnia diligendo, et quia facientem quod in se est non deserit Deus

Dieses *facere quod in se est* ist die Voraussetzung, Disposition auf Seiten des Menschen, die zur Rechtfertigung notwendig ist. Deswegen kann man von einem Verdienst des Menschen sprechen, nicht im Sinne der Gleichwertigkeit, sondern im Sinne der Angemessenheit (*meritum de congruo*). Denn obwohl der Mensch umsonst durch die Gnade gerechtfertigt wird und nicht aufgrund eigener Verdienste, die aus seinen guten Werken resultieren, geschieht die Eingießung der rechtfertigenden Gnade doch nicht ohne Mitwirkung des menschlichen Willens²¹⁶). Unter dieser Voraussetzung kann man dann Röm 4,3 und Gal 3,6 auch von dem «Glauben, der durch die Liebe wirksam ist» (nach Gal 5,6) verstehen: er wird dem Abraham *zur vollendeten und vollkommenen Gerechtigkeit* angerechnet²¹⁷). Von diesem Verständnis her ergibt sich nach Steinbach weiterhin die sachliche Übereinstimmung von Paulus, bei dem der Glauben das Entscheidende bei der Rechtfertigung ist, und Jakobus, bei dem es die Werke sind (nach Jak 2,24: «Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo et non ex fide tantum»)²¹⁸).

In der 17. Lektion der Galaterbrief-Vorlesung²¹⁹) bemerkt Steinbach im Anschluß an Augustinus²²⁰), sehr viele (*plerique*) hätten aus den Worten des Apostels: «Abraham glaubte Gott» (Gal 3,6; Röm 4,3) und anderen Stellen seiner Briefe geschlossen, es sei seine Meinung gewesen, *daß allein der Glaube ohne Werke zur Erlangung des Heils genüge*. Gegen diese Auffassung hätten sich dann die anderen Apostel: Jakobus, Petrus und Johannes, in ihren Briefen gewandt, indem sie die Nutzlosigkeit des Glaubens ohne Werke betont hätten. Doch nach Steinbach ist die genannte Interpretation des Paulus unzutreffend, denn

in hiis, que sunt ad salutem necessaria, illustratus fuit a Deo, quod sine dono Dei infuso, quod caritas nominatur, eciam per fidem solam Deo placere non posset» (I,129,26).

²¹⁶) «Quamvis enim homo iustificetur gratis a Deo per gratiam ipsius et non per merita propria operum suorum, non tamen sine voluntate propria hominis infunditur sibi gracia iustificans formaliter, ante cuius infusionem non potest homo meritorie agere vel credere in Deum, sed Deo» (I,130,6).

²¹⁷) «Credenti enim in Deum per fidem operosam sive operantem per dilectionem deputatur eius fides ad iusticiam consummatam et perfectam sine lege factorum etc. Dictum in proposito de fide Abrahe potest intelligi de fide informi iniciali etc.» (I,130,17).

²¹⁸) «Paulus ergo in Abraham laudat initium sancte conversionis inclusa fidei operatione et per caritatem consummacione, Jacobus laudat operum fidei magnificenciam, quia in utroque perfectus fuit Abraham» (I,130,29).

²¹⁹) I,132-137.

²²⁰) Augustinus, De fide et operibus 14 (CSEL 41,61-64).

aus Gal 5,6 und 1 Kor 13,2 geht klar hervor, daß der Glaube allein nicht genügt, vielmehr der durch die Liebe wirksame Glaube heilsnotwendig ist²²¹).

Die Meinung, Paulus habe den Standpunkt vertreten, es genüge allein der Glaube, ist ein *Mißverständnis gewisser Häretiker* und Feinde der eingegossenen caritas. Die heiligen Schriftsteller bedienen sich oftmals, wenn sie gegen eine Irrlehre vorgehen oder eine Wahrheit besonders herausstellen wollen, einer *übertreibenden und manchmal dunklen Redeweise*: So meinen unverständige Leser, wenn Paulus von dem anfänglichen Glauben als ersten Schritt zum Heil rede, er behaupte, der Glauben allein genüge²²²). Ebenso scheint sich auch Augustinus in der Auseinandersetzung mit den Häretikern, *wenn man von heutigen theologischen Sprachgebrauch ausgeht* (salvo nostro loquendi modo nunc solito), einer übertreibenden Sprache bedient zu haben: er schreibt nämlich die guten Taten des Menschen allein Gott zu, obwohl sie doch durch die Gnade und unseren Willen zustande kommen, nach 1 Kor 15,10: «Gratia Dei mecum», und 1 Kor 3,9: «Dei adiutores sumus»²²³).

In seinem Werk «De praedestinatione sanctorum» sagt Augustinus von Cornelius, daß er zu glauben verdiente, weil er ein guter Mann war²²⁴), und fügt hinzu: «Was immer also Cornelius Gutes getan hat, sowohl bevor er an Christus glaubte, wie auch als er zu glauben begann, wie auch nachdem er den Glauben besaß, ist alles Gott zuzuschreiben, damit sich niemand rühme» (nach Eph 2,9)²²⁵). Augustinus gesteht also hier dem Cornelius gute und verdienstvolle Eigenschaften zu, *bevor er zum Glauben an Christus gelangte*. Nach Steinbach würde Augustinus an

²²¹) «Ubi manifeste adstruit solam fidem non sufficere, sed operantem per dilectionem» (I,132,18).

²²²) «Et sepe numero, cum sancti errorem aliquem funditus enervare volunt aut veritatem aliquam in lucem ponere, cui plerique contradicunt aut contradicere presument, quasi excessivo videntur uti sermone aut nonnumquam subobscurum, ne qualemcumque errandi relinquunt occasionem. Ita Paulus, cum de fide, que est initium omnis boni et sperandarum rerum substantia, loquitur, quasi sola sufficiat loqui videtur indoctis» (I,134,12).

²²³) «Et Augustinus sepe numero solas eas virtutes nominat virtutes, que sunt caritate formate ... Insuper patuit ... quemadmodum Augustinus disputando contra inimicos gratie et caritatis infuse sepe numero excessive locutus esse videtur, salvo nostro loquendi modo nunc solito de merito congrui et condigni. Ita enim locutus est de nostris bene factis, licet sint gratie divine et nostre voluntatis, quasi non sint nostre voluntatis libere, sed sint a solo Deo et non a nobis ...» (I,134/135).

²²⁴) Vgl. Act 10,1 f.4.22.31.

²²⁵) Augustinus, De praedest. sanct. 7 (MPL 44,969/970; vgl. auch Hb-Kommentar Steinbachs, Dubitatio generalis, Secunda Notula (III,319,18); u. bei Anm. 256.

vielen anderen Stellen, wenn er gegen die Feinde der Gnade disputiert, sich *so nicht* ausdrücken. So sagt er niemals, daß die Werke das Verdienst in die Wege leiten, sondern nach ihm ist der Glaube Voraussetzung für das Verdienst, und die Werke vor Eingießung des Glaubens zählen nicht. Nach Augustinus betont Paulus die Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben und nicht aus den Werken, weil zuerst der Glaube gegeben wird, der es erst ermöglicht, in gerechten Werken zu leben. *Nach heutiger Redeweise der Theologen könnte man aber, durchaus im Rahmen der Rechtgläubigkeit, genau so gut auch das Umgekehrte behaupten*²²⁶). Steinbach will damit sagen, daß den zeitgenössischen Theologen mit der Unterscheidung des *meritum de congruo* und *de condigno* ein Begriffsinstrumentarium zur Verfügung steht, das eine Abgrenzung gegen die pelagianische Häresie ohne Zuhilfenahme eines übertreibenden *modus loquendi* ermöglicht.

In Joh 6,28f. wird der Glaube selbst als *opus Dei* bezeichnet. Deshalb kann man durchaus in rechtgläubigem, katholischem Sinn sagen, daß die Werke dem eigentlichen Verdienst vorangehen²²⁷). Wie also Augustinus von Cornelius zutreffend sagt: Er verdiente deshalb zu glauben, weil er ein guter Mann war, auch schon bevor er zum Glauben gelangte, im Sinne *einer moralischen und zivilen Integrität (bonitate morali et civili)*, so kann man von Abraham sagen: Weil er ein guter Mann war, *indem er das natürliche Sittengesetz befolgte (sequendo legem nature)*, verdiente er zu glauben, schon bevor er zum Glauben gelangt war.

Man sieht hier klar, wie Steinbach die natürlichen Voraussetzungen des Menschen in den Rechtfertigungsvorgang einbaut. Die nach seiner Ansicht mögliche Legitimation dazu gibt ihm der Begriff des *meritum de congruo*. Er ist sich aber der Kluft, die sich zwischen dem *modus loquendi* der Heiligen Schrift und demjenigen der «heutigen» Theologen auftut, sehr wohl bewußt: Der Heilige Geist, so führt er aus, hat sich nicht der heute üblichen Redeweise bedient, weil er verhüten wollte, daß zukünftige Häretiker daraus eine Bestätigung für ihren Irrtum entnehmen

²²⁶) «Sic non admitit, quod opera inchoant meritum, sed quod fides inchoat meritum, quia ante fidei infusionem non sunt opera. Insuper dicit Apostolum velle, quod ex fide iustificatur homo, non ex operibus, quia ipsa fides prima datur, ex qua impetrantur cetera, que proprie opera nuncupantur, in quibus iuste vivitur, cum tamen utrumque sane possit concedi, salvo nunc currente modo loquendi theologorum» (I,135,16).

²²⁷) «Sic sumendo nomen 'opus', catholicum est dicere, quod opera inchoant et precedunt meritum proprie dictum» (I,135,25).

könnten, nämlich daß ihre Verdienste von ihnen selbst und nicht von der Gnade Gottes kämen. Dennoch kann man heute sagen: Der Sünder verdient aufgrund seiner guten Werke *de congruo* die Rechtfertigung durch Gott und die Eingießung der Gnade, obwohl Paulus Röm 3,24 sagt, die Gnade werde umsonst, nicht nach Verdienst geschenkt²²⁸). Nach der Sprachregelung der zeitgenössischen Theologen kann man aufgrund eines Verdienstes der Gleichwertigkeit (*meritum condigni*) nur als bereits Gerechtfertigter eine Vermehrung der Gnade verdienen, die Eingießung der ersten Gnade aber auch durch ein Verdienst der Billigkeit oder Angemessenheit (*meritum congrui*). Steinbach weist darauf hin, daß es Theologen gibt, die im letztgenannten Fall lieber doch auf den Begriff «Verdienst» verzichten und von einem «Erlangen durch Bitten» (*impetratio*) sprechen, «weil das *meritum* sich auf die Gerechtigkeit des Belohnenden stützt, die *impetratio* auf die Freigebigkeit des Schenkenden»²²⁹).

Eingehende Auseinandersetzung mit Gregor von Rimini

Die *Dubitatio generalis* über das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Fähigkeit beim sittlichen Handeln, die Steinbach wahrscheinlich in den letzten Monaten des Jahres 1517 und über das Jahr 1518 hin ausgearbeitet hat²³⁰), unterscheidet sich von den früheren Behandlungen des Themas schon rein äußerlich durch den großen Umfang. Inhaltlich hebt sie sich von ihnen in drei Punkten ab: einmal befaßt sich Steinbach hier eingehend mit der Argumentation Gregors von Rimini; sodann zieht er in vorher nie dagewesenem Ausmaß die einschlägigen paulinischen, patristischen und scholastischen Texte, vor allem die des Augustinus, heran; schließlich versucht er einen sachlichen Ausgleich, indem er eine Lösung aufzeigt, in der er sowohl das Anliegen

²²⁸) «Verum ille modus loquendi non est a Spiritu Sancto positus, quia prescivit futuros hereticos potentes ex hoc sumere fomentum erroris sui, quasi merita sint sua et non gracie divine. Et tamen hodie non est absonum dicere, quod peccator mereatur bonis operibus de genere vel impetret de congruo a Deo iustificari et gratiam sibi infundi, licet Apostolus dicat gratiam gratis dari et non ex merito, Romanos 3: 'Iustificati gratis per gratiam ipsius'» (I,136,2).

²²⁹) «Meremur enim gracie augmentum, ut hodie dicunt doctores, merito condigni, et gracie prime infusionem et non meritum, quia meritum innititur iusticie premiantis, sed impetratio liberalitati donantis» (I,136,14).

²³⁰) S. die Schlußworte seiner Vorlesung: «Finem imposui anno Christi 1517, Michaelis» (29. September): III,300,1, und die letzten Worte des Kommentars überhaupt, die eine Anspielung auf den 14. September (1518) enthalten: III,407,4. Steinbach starb am 14. Januar 1519.

des Augustinismus und damit auch dasjenige Gregors wie auch das seiner eigenen Schultradition gewahrt sieht.

Die Bedeutung der beiden ersten Punkte (gezielte Befassung mit der These Gregors von Rimini unter Heranziehung vor allem der patristischen Tradition) zeigt sich schon in der Formulierung des Themas:

«Ob man aus der apostolischen Lehre und derjenigen der heiligen Väter, besonders des Augustinus, entnehmen könne, daß der Mensch aus seinen rein natürlichen Fähigkeiten, ohne Anstoß, Hilfe oder Gnade oder besonderen Beistand Gottes einen sittlich guten Akt hervorbringen und die erste Gnade erlangen oder, wie man sagt, *de congruo* verdienen und die Gebote halten oder erfüllen könne, ohne daß man damit an der pelagianischen Irrlehre teilhat und sie begünstigt und unter Wahrung der Dekrete der Väter und der Konzilien»²³¹).

Als Gegner seiner These nennt Steinbach zunächst einen *quidam*²³²), den ich in meiner theologischen Dissertation mit Gregor von Rimini identifiziert hatte²³³). Dagegen vermutet H.A. OBERMAN, es handele sich hier um eine erste Reaktion Steinbachs auf die Anfänge der reformatorischen Theologie in Wittenberg im Jahre 1517 und Luthers «Disputatio contra scholasticam theologiam», «eine Annahme, die dann auch erklärt, warum Steinbach seine Auseinandersetzung als Nachtrag zum Hebräerbrief bringt und warum er den Doktor nicht namhaft macht, während er im folgenden explizit von Gregor spricht»²³⁴).

M. SCHULZE versucht, OBERMANS Hypothese mit weiteren Beobachtungen zu untermauern. Er vergleicht einen Text zu Beginn der Quaestio Steinbachs mit den ersten Thesen von Luthers «Disputatio contra scholasticam theologiam» und findet in dem Begriff der Lüge und dem direkten Hinweis auf die Begünstigung des Pelagianismus wörtliche Übereinstimmungen zwischen Steinbach und Luther. SCHULZE fügt einen weiteren Grund für eine direkte Bezugnahme Steinbachs auf Luther hinzu: «Die Behauptung Steinbachs, der *doctor* habe gar nicht beachtet, daß Augustin deshalb *abundantius* gesprochen habe, um die Ketzerei gründlich auszurotten, letztlich aber viel weniger will als er sagt, gewinnt als Argument gegen Gregor keinen Sinn. Denn dieser hat gerade die von

²³¹) III,301,11; s. dazu: FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 201-213.

²³²) «Non veretur quidam dicere tenentes questionis partem affirmativam contraire decretis patrum et conciliorum, doctrine apostolice ac favere errori Pelagii» (III,301,16); s. die Fortsetzung des Zitats u. Anm. 241.

²³³) FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 201.

²³⁴) H.A. OBERMAN, Werden und Wertung der Reformation. Tübingen 1977, 132 u. ebd. Anm. 174.

Steinbach angeführte traditionelle Erklärung für Augustinus Redeweise 'beachtet', sich mit ihr auseinandergesetzt und sie verworfen. Für Gregor kann Augustin die Häretiker nie 'überzogen' angegriffen haben: Falsches kann man nicht mit Falschem bekämpfen. Das Argument Steinbachs trifft aber sehr wohl Luther, der den *excessive*-Vorwurf verwirft, ohne deutlich zu machen, daß er überhaupt einen Grund für Augustins *modus loquendi* beachtet habe»²³⁵).

Daß Steinbach Kenntnis von einer Wittenberger Disputation des Jahres 1517 gehabt haben kann, ist gewiß nicht von vornherein auszuschließen. Im hier vorliegenden Fall ist es aber zumindest sehr unwahrscheinlich. Zunächst kann mit dem *quidam* nur Gregor von Rimini gemeint sein. Schon bei der Auslegung von Hb 12,15 («contemplantes ne quis desit gratiae Dei») kündigt Steinbach die Auseinandersetzung mit Gregor am Ende des Kommentars an²³⁶). Sodann heißt es bald nach der Nennung des *quidam*, noch auf der Rückseite des gleichen Blattes (fol 215v): «Gregorius de Arimino, cuius hic dicta examinatur...»²³⁷).

Der nähere Anlaß, das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlichen Fähigkeiten zu untersuchen, war sachlicher Natur: Steinbach war im Verlauf seines Paulus- und Augustinus-Studiums immer wieder auf den Widerspruch gestoßen, daß «der Apostel und nach ihm Augustinus oft Gott alles in der Weise zuschreiben, als ob der freie Wille des Menschen nichts vermöchte, ja sie scheinen den freien Willen überhaupt zu negieren, und doch mahnen beide die Vollkommenen und die Unvollkommenen zum Fortschritt»²³⁸). Das Problem muß er, wie wir

²³⁵) M. SCHULZE, «Via Gregorii» (o. Anm. 81), 97f.

²³⁶) «Frustra adhortaretur Apostolus, 'nequis desit gratiae Dei', si se ad hoc aptare usque ad forme infusionem non esset in hominis potestate ex puris, ut dicitur, naturalibus, sine dono et assistentia Dei speciali, ut vult Gregorius Ariminensis in suo Secundo Sententiarum adducendo plerasque Augustini sententias ... Ad illam partem dubii ultimam infra videndum erit, finita epistola, pro clariori explanacione dictorum in prioribus epistolis circa hanc materiam» (III, 249,7. 15).

²³⁷) III,305,4. Steinbach hatte die 1503 in Venedig erschienene Gregor-Ausgabe des Paulus von Genazzano OESA vor sich, wie die von ihm notierte Variante *specialiter* statt: *conformiter* beweist, die sich nur in der genannten Edition (fol 84vb) findet (III,397,8. 13). Die auf den älteren Handschriften basierende Edition TRAPP-MARCOLINO weist diese Variante nicht nach. Zu der Gregor-Edition Venedig 1503 s. die Einleitung von V. MARCOLINO, ed.c. I, S. LX-LXII.

²³⁸) «insuper Apostolus et post eum Augustinus sepe numero ita omnia attribunt Deo, quasi nihil possit liberum arbitrium, et tamen uterque hortatur ad profectum perfectos et imperfectos» (III,301,6).

gesehen haben, seit seinen Studienjahren gekannt haben. Zwanzig Jahre vor der Hebräerbrief-Vorlesung, im Jahre 1497, hat er es bereits eingehend in einer Quaestio disputata erörtert. Auch an der Stelle der Vorlesung, an der er die ausführliche Behandlung «am Ende der Paulusbriefe» zum erstenmal ankündigt, ist der *modus loquendi* des Augustinus, der mit der scholastischen Lehrtradition vom freien Willen im Widerspruch steht, der Anlaß²³⁹⁾. Es bedurfte also nicht des Anstoßes von Wittenberg.

Nach SCHULZES Ansicht trifft Steinbachs Vorwurf, sein Gegner habe den *modus loquendi* des Augustinus nicht beachtet, auf Gregor von Rimini nicht zu; denn Gregor war das *excessive*-Argument bekannt, und er hat sich damit auseinandergesetzt²⁴⁰⁾. Dem steht entgegen, daß Steinbach Gregor im Verlauf der Disputation mehrfach ein Mißverständnis der von ihm zitierten Augustinus-Stellen vorwirft, und auch mit dem zu Beginn erwähnten *ille doctor* kann nur Gregor gemeint sein: er (nicht Luther!) begründet seine These mit Augustinus-Zitaten²⁴¹⁾, was Steinbach im folgenden nachzuprüfen sich vorgenommen hat.

²³⁹⁾ «Quod Augustinus sic variat loquutiones more suo, cum vult aliquem errorem enervare, est, ne communicet cum hereticis, ut infra in questione laciis dicitur post finem epistole huius, in modo loquendi ... Sicque fit, cum unum enervare studet errorem, incidit verborem tenore in alium. Pro cuius intelligencia et ostensione, ut pleraque dicta apostolica et Augustini ac aliorum patrum etc. amplius pateant, placuit in fine epistolarum Pauli de hoc generalem movere Dubitationem, pro gratie apostolice et christiane commendacione et predicacione» (III,231,16).

²⁴⁰⁾ Gregorius Arim., In II. Sent., dist. 30-33, q. 3: «Respondetur ad hanc auctoritatem dupliciter: Primo, quod Augustinus hic locutus est excessive, ut se maxime elongaret a sententia haeticorum, qui in parvulis negabant omnem culpam et per consequens omnem poenam. Ideo multum, inquit, attendendum est, contra quos sancti loquuntur, ut habeatur eorum intentio. Sed haec responsio nullatenus potest stare: Primo quidem, quia, cum falsitas falsitate excludi non debeat nec, ubi fides vera defenditur, sit dicendus error vel falsa sententia dicenda, non est putandum, quod Augustinus, eximius extirpator errorum et veritatis fidei defensor, propter quemcumque excludendum errorem dixisset firmiter esse credendum pueros ignis supplicio puniendos, si hoc falsum aut non recte fidei consonum aestimasset» (ed. TRAPP-MARCOLINO VI,211,14-24).

²⁴¹⁾ Fortsetzung des Zitates von o. Anm. 232: «Fundat se cum suis sequacibus in dictis Augustini per eum citatis. Ni fallar, non attendit ille doctor, quod beatus Augustinus volens radicatus enervare errores illos vel istos abundancius nonnumquam loquitur, minus volens, plus dicens, ut dicetur Notula secunda, citra mendacium et simulacionem, quodque pro suo more familiari sibi alio utitur loquendi modo contra infideles et suspectos de heresi, aliter ad fideles iam eruditos in fide, qui non querunt erroris fomentum, sed veritatis cognicionem» (III,301,17). Die Worte *cum suis sequacibus* enthalten zwar keine konkrete Anspielung auf Wittenberg, lassen aber wohl darauf schließen, daß Steinbach die Existenz einer Gregor-Schule (Via Gregorii) bekannt war. Gegen die Annahme einer eigenen mit dem Namen Gregors verbundenen theologischen Richtung hatte sich zuletzt Leif GRANE gewandt: *Modus loquendi theologicus*. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518) (Acta Theol. Danica 12), Leiden 1975, 135-138.

In der zweiten Vorbemerkung, in der sich Steinbach vor allem um eine korrekte Augustinus-Interpretation bemüht, bemerkt er, Gregor habe den Augustinus erheblich radikalisiert. Dieser hatte vor allem in «Contra Julianum»²⁴²⁾ die Meinung vertreten, daß die Ungläubigen keine wirkliche Tugend besitzen könnten und daß alle guten Taten und Werke der Barmherzigkeit, die nicht im Glauben auf Gott bezogen würden, in Wirklichkeit böse seien. Gregor aber gehe so weit, zu behaupten, das aus natürlichem Mitleid motivierte Almosengeben sei Sünde²⁴³⁾. Ein solches Mißverständnis ist nach Steinbach darauf zurückzuführen, daß Gregor (*ille doctor!*) nicht darauf achtet, in welchem Sinn und Zusammenhang Augustinus den Begriff «Tugend» hier gebraucht²⁴⁴⁾ (nämlich im Sinne der *fides per dilectionem operans*: allein die aus ihr hervorgehenden Werke zählen vor Gott als verdienstvoll für das ewige Heil, aber andere gute Werke sind deshalb noch nicht Sünde)²⁴⁵⁾.

Auch bei den übrigen Augustinus-Zitaten Gregors bemüht sich Steinbach nachzuweisen, daß sie dessen Hauptthese nicht stützen²⁴⁶⁾. Man sieht, daß der Vorwurf, Gregor habe den Augustinus nicht richtig verstanden und auf dessen *modus loquendi* in der jeweiligen Situation nicht geachtet, ein durchgängiger Bestandteil der Argumentation Steinbachs ist. Folglich wird auch in dem einleitenden Text der Dubitatio niemand anderer gemeint sein als Gregor von Rimini. Wenn aber in der Dubitatio mit *quidam* und *ille doctor* stets nur Gregor bezeichnet wird,

²⁴²⁾ Augustinus, C. Jul. 4,3 (MPL 44,743-756).

²⁴³⁾ Vgl. Gregorius Arim., In I. Sent., dist. 1, q. 1, ar. 1, ad 4; q. 3, ar. 1; q. 3, ar. 2, ad 1 (ed. TRAPP-MARCOLINO I, 194.252.259f.).

²⁴⁴⁾ «Quam sententiam Gregorius Ariminensis sectatus huc usque pergit, ut dicat elemosine largicionem naturali pietate factam esse peccatum ... Non discernit forte ille doctor, de qua virtute loquatur Augustinus et ex qua causa» (III,308,4.10); vgl. auch 357,13.17: «Dicit eciam, ut supra, Gregorius ... Istud (si sane capio doctorem illum) absolute verum est.»

²⁴⁵⁾ Vgl. III,308,22. Auch in der Frage des Schicksals der ungetauften Kinder hat Gregor von Rimini nach Meinung Steinbachs den Standpunkt des Augustinus (d.h. hier: Ps-Augustinus = Fulgentius Ruspensis) radikalisiert, weil er nicht den gegen die Irrlehre gerichteten *modus loquendi* beachtet hat: «Racione cuius dicti pergit Gregorius Ariminensis, ut dicat parvulos tales habere penam sensus cum pena dampni, contra communem sententiam omnium doctorum. Verum non attendit Augustinum nonnumquam durius procedere contra errorem aliquem et cauto sermone pergere» (III,311,13).

²⁴⁶⁾ «Adducit pleraque dicta Augustini, que cum reverencia parum videntur facere ad suum intentum» (III,338,7); vgl. 338,17; 339,24. «Existimo Gregorium non eodem modo uti terminis, sicut Augustinus eis utitur, cum inquit, ut supra: 'Nulla facit homo, que non facit Deus, ut faciat homo'» (III,350,8; Ps-Augustinus, De vera innocentia, 311: MPL 51,475 B; dort: 314).

dann ist mit großer Wahrscheinlichkeit auch in dem Begriff der Lüge bei Steinbach keine Anspielung auf die erste These von Luthers «Disputatio contra scholasticam theologiam» gegeben²⁴⁷).

Natürliche Fähigkeiten des Menschen bei Augustinus

Zur Begründung seiner Argumentation zieht Steinbach eine große Zahl von Stellen aus Augustinus (einschließlich der pseudo-augustinischen Schriften), dann aber auch Chrysostomus, Gregor den Großen und Bernhard von Clairvaux heran. Es zeigt sich hier seine für die damalige Zeit enorme Belesenheit und Kenntnis der theologischen Tradition vor ihm. Er schöpft nicht nur aus sekundären Quellen wie den Sentenzen-Kommentaren und dem Corpus Iuris Canonici, sondern vor allem aus den originalen Werken der Kirchenväter selbst. Ein eindrucksvolles Zeugnis hierfür sind die noch erhaltenen Exemplare seiner Basler Augustinus-Ausgabe (1505/1506) und der Ausgabe der Briefe des Augustinus (Basel 1493),²⁴⁸ die zahlreiche Spuren seiner intensiven Lektüre und Arbeit auf der Basis der Texte aufweisen.

Es geht Steinbach dabei vor allem um ein Zweifaches: er möchte belegen und nachweisen, daß Augustinus sich bei der Bekämpfung der Irrlehrer oft einer über die Mitte hinausschießenden, überspitzten oder übertreibenden Sprache bedient²⁴⁹); sodann daß Augustinus, wie auch

²⁴⁷) «Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, est dicere, Augustinum fere ubique mentitum esse» (WA 1,224); vgl. auch bei Steinbach den Anfang der zweiten Vorbemerkung: «Divus Aurelius Augustinus, invictus hereticorum malleus, ut hereses passim insurgentes contunderet, confutaret et enervaret, sepe numero quasi ad alterum extremum a medio videtur declinare, plus dicendo et minus volendo, salva veritate, non mementis astu, sed compacienis affectu» (III,305,20).

²⁴⁸) S. hierzu unsere Ausg. Bd. I, S. XX, Anm. 57; S. LVIII; Bd. II, S. XVII, Anm. 3; S. XXIII.

²⁴⁹) In der scholastischen Tradition wird diese Anschauung oft in Formulierungen gebracht wie: Augustinus habe sich *valde abundanter, abundantius, acutis et quasi excessivis locutionibus, excessive, excessivo sermone* ausgedrückt. Der Gedanke geht auf Bonaventura (In II. Sent., dist. 33, q. un., ad 1) zurück, von dem ihn Scotus übernommen hat. Scotus gebraucht als erster die Formulierung *excessive* und behauptet, daß dieses Sprach- und Stilmittel von den heiligen Schriftstellern generell zur Bekämpfung der Irrlehren angewandt worden sei: «Ad primum argumentum respondet Divus Bonaventura dicens, quod Augustinus excessive loquitur de illis poenis sicut frequenter faciunt Sancti, quia aliqui dixerunt eos nullam habere culpam, et ita nullam poenam: quia secundum Philosophum, sicut in moribus via deveniendi ad medium est aequaliter procedere ultra medium versus extremum, secundo Ethicorum, ita frequenter Sancti extinguendo contra se haereses pullulantes excessive locuti sunt, volentes declinare ad aliud extremum, et ita multum ponderandum est contra quos haereticos Sancti locuti sunt, sicut Augustinus contra Arium videtur quasi declinare ad Sabellium et e converso, similiter videtur contra Pelagium

die anderen Väter, das Vorhandensein natürlicher Fähigkeiten des Menschen, insbesondere des freien Willensurteils, keineswegs negiert, sondern vielmehr voraussetzt und bejaht. Den Inhalt der augustinischen Rechtfertigungslehre, wie er sie versteht, faßt Steinbach zusammen: Gott rechtfertigt den Menschen nicht ohne dessen Willen; doch der Wille des Menschen allein genügt nicht, sondern Gottes Barmherzigkeit und der Wille des Menschen müssen bei der Rechtfertigung zusammenwirken²⁵⁰).

In dem Bestreben, bei Augustinus einen in diesem Sinne nicht vorhandenen Synergismus und eine positive Wertung des menschlichen Willensvermögens zu finden, kann es Steinbach gelegentlich passieren, daß er ein Pelagius-Zitat des Augustinus für des Kirchenvaters eigene Meinung hält. So sagt er unter Berufung auf c. 61 «De natura et gratia»: «Der Mensch kann die Sünde überwinden, und auch das Sündigen geschieht aus eigenem Willensentscheid, nicht infolge von Notwendigkeit», und er weist darauf hin, daß sich viele ähnliche Sätze bei Augustinus finden²⁵¹). Die in dem gleichen Werk von Augustinus festgestellte Notwendigkeit zu sündigen interpretiert Steinbach hier wie auch an anderen Stellen im Sinne einer beständigen, im Gegensatz von Fleisch und Geist wurzelnden *Bereitschaft zu sündigen*, eines beständig vorhandenen Zündstoffes der Sünde (*fomes peccati*)²⁵²).

Zuweilen mißversteht Steinbach den Augustinus so gründlich in diesem Zusammenhang, daß er ungefähr genau das Gegenteil dessen, was der Kirchenvater eigentlich meint, aus dem Text herausliest. Ein

declinare ad Arium et e converso» (In II. Sent., dist. 33, q. un.; ed. WADDING VI/2,962). Zum Zusammenhang der Stelle (es geht um das Los der ohne Taufe verstorbenen Kinder) s. FELD, Luthers und Steinbachs Vorlesungen, 207, Anm. 214; vgl. ferner: Leif GRANE, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517 (Acta Theol. Danica 4). Gyldendal 1962, 369f. 383, und DERS., Gregor von Rimini und Luthers Leipziger Disputation. Studia Theol. 22 (1968), 29-49; ebd. 32.

²⁵⁰) «Voluit enim docere, quod Deus iustificat hominem sine sua voluntate et quod sola hominis voluntas non sufficit, sed opus est Dei misericordia et hominis voluntate» (III,316,22). Vgl. auch o. Anm. 162.

²⁵¹) «Potest homo vincere peccatum, est quoque proprie voluntatis non necessitatis peccare, c. 61. Multe propositiones consimiles ab eo ponuntur, ut supra» (III,314,13); vgl. Augustinus, De nat. et gra. 61 (CSEL 60,286,25ff.).

²⁵²) «Est iam in nobis quedam necessitas peccandi, c. 66 De natura et gracia, hoc est sustinendi fomitem peccati et paciendi usque ad mortem rixam et rebellionem quandam carnis et spiritus, ignoranciam et difficultatem sive in genere adversarium, vel non diverti a voluto. Tales et consimiles intellectiones habere possunt propositiones ille» (III,314,8); vgl. De nat. et gra. 66 (CSEL 60,293,12).

besonders eindrucksvolles Beispiel hierfür ist die Interpretation von Enchiridion 32. Augustinus fragt dort in etwas gewundenem rhetorischem Stil: Warum heißt es Röm 9,16: «Es kommt nicht auf den Wollenden oder Laufenden, sondern auf den sich erbarmenden Gott an»? Etwa damit wir es in diesem Sinn verstehen: «Es genügt nicht der Wille des Menschen allein, wenn nicht auch die Barmherzigkeit Gottes da ist: also genügt auch nicht die Barmherzigkeit Gottes, wenn nicht der Wille des Menschen hinzutritt»? Hätte der Apostel das sagen wollen, dann hätte er auch das Gegenteil formulieren können: «Es kommt nicht auf den sich erbarmenden Gott, sondern auf den wollenden Menschen an, weil die Barmherzigkeit Gottes allein nicht zur Erfüllung genügt». Eine solche Formulierung stünde aber in offenkundigem Widerspruch zur Absicht des Apostels, der *das Ganze* Gott zuschreiben will: nicht nur das Vollbringen, sondern auch das gute Wollen des Menschen. Nach Steinbach sagt Augustinus an dieser Stelle, der Apostel hätte Röm 9,16 genau so gut auch die gegenteilige Formulierung bringen können, da die Rechtfertigung und das sittlich gute Handeln des Menschen *von beiden, Gott und Mensch, als einer gemeinsamen Totalursache vollbracht würden*. Augustinus «wollte nämlich lehren, daß Gott den Menschen nicht ohne dessen Willen rechtfertigt und daß der Wille der Menschen allein nicht genügt, sondern die Barmherzigkeit Gottes und der Wille des Menschen notwendig sind»²⁵³). Die Hauptbelegstelle für die aktive Rolle des

²⁵³) «Dicit Augustinus in Enchiridio, c. 29, Apostolum ita potuisse dicere: Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis, sicut dixit, Romanos 9: 'Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis', cum sit utriusque tamquam cause totalis. Voluit enim docere, quod Deus non iustificat hominem sine sua voluntate et quod sola hominis voluntas non sufficit, sed opus est Dei misericordia et hominis voluntate, ut ibi deducit» (III,316,19). Vgl. hierzu die Ausführungen des Augustinus, Ench. 32 (CC 46,66f), der ebenfalls Phil 2,13 und Röm 9,16 zitiert und dann fortfährt: «Cum procul dubio, si homo eius aetatis est ut ratione iam utatur, non possit credere sperare diligere nisi velit, nec pervenire ad palmam supernae vocationis dei nisi voluntate cucurrerit, quomodo ergo non volentis neque currentis sed miserentis est dei nisi quia et ipsa voluntas, sicut scriptum est, a domino praeparatur? Alioquin si propterea dictum est: *Non volentis neque currentis sed miserentis est dei*, quia ex utroque fit, id est et voluntate hominis et misericordia dei, ut sic dictum accipiamus: *Non volentis neque currentis sed miserentis est dei*, tanquam diceretur: Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia dei, non ergo sufficit et sola misericordia dei, si non sit etiam voluntas hominis; ac per hoc, si recte dictum est: *Non volentis est hominis sed miserentis dei*, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non et e contrario recte dicitur: Non miserentis est dei, sed volentis hominis, quia id misericordia dei sola non implet? Porro si nullus dicere Christianus audebit: Non miserentis dei sed volentis est hominis, ne apostolo apertissime contradicat, restat ut propterea recte dictum intelligatur: *Non volentis neque currentis sed miserentis est dei*, ut totum detur deo, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam».

menschlichen Willens bei Paulus ist für Steinbach, neben 1 Kor 3,9 («Denn wir sind Gottes Gehilfen»), Phil 2,13: «Denn Gott bewirkt in uns das Wollen und das Tun (oder: Vollbringen) *entsprechend dem guten Willen*»²⁵⁴). Diesen Satz zitiert er überaus häufig, wobei er in dem *pro bona voluntate* der lateinischen Übersetzung (bei Augustinus und in der Vulgata) im Gegensatz zu Augustinus einen Beweis für das Mitwirken des Menschen beim verdienstvollen Tun findet, wenngleich ihm auch die andere Deutung von *pro bona voluntate* bekannt ist²⁵⁵).

In der gleichen mißverstehenden Weise findet Steinbach bei Augustinus auch Belegstellen für die Existenz eines rein menschlichen, gewissermaßen noch leeren Glaubens, der Voraussetzung und Verdienst *de congruo* für die Eingießung der rechtfertigenden Gnade ist: so in «De praedestinatione sanctorum» c. 7, wo von Glauben und Gebeten des Cornelius (Act 10) die Rede ist, bevor er zum christlichen Glauben gelangte; nach Steinbach schreibt Augustinus diesen «vorchristlichen», «vorgnadenhaften» Glauben ebenfalls dem Einwirken Gottes zu, um dem Hochmut des Menschen vorzubeugen²⁵⁶). Eindeutig sagt er aber in der Auslegung von Ps 118,92: «Der (noch) leere Glaube erlangt durch Bitten die Gnade». Für Augustinus jedoch ist gerade im Gegenteil das «Gesetz», von dem der Psalmist spricht, nicht das Gesetz eines leeren Glaubens, sondern desjenigen Glaubens, der durch die Liebe wirkt: nur durch diesen letzteren erlangt der Mensch die Gnade²⁵⁷).

Versuch des Ausgleichs mit Gregor von Rimini und dessen Augustinus-Interpretation

In den zahlreichen Zitaten und Textuntersuchungen aus dem Wer-

²⁵⁴) «Ad hoc Ph 2: 'Deus operatur in nobis velle et operari pro bona voluntate'. Egregie addit: 'pro bona voluntate' etc. ad communem intellectum sepe datum. Si quid clarius dici possit, nescio, ad ostendendum, quod sumus Dei adiutores, 1 Cor 3, et quod pro bona voluntate nostra Deus operatur in nobis etc.» (III,316,24).

²⁵⁵) «Sunt qui exponunt: pro bona voluntate sua» (III,317,4).

²⁵⁶) «Oraciones Cornelii exaudite sunt, antequam crederet in Christum, Ac 10. Ibidem totum, quod egit Cornelius, eciam priusquam crederet, Deo attribuit, ne forte quis extollatur» (III,319,17), zu Augustinus, De praedest. sanct. 7 (MPL 44,969f.). Daß Augustinus den menschlichen Glauben des Cornelius ebenfalls Gott zuschreibt, gehört also nach Steinbach in den Bereich des *excessive loqui*, d.h. des *modus loquendi*, der dazu dient, möglichen Mißdeutungen und Irrtümern vorzubeugen. Vgl. auch o. bei Anm. 225 zu Gal-Komm., lec. 17.

²⁵⁷) «In Psal 118, in ver. 'nisi quod lex tua', palam dicit: Inanis fides impetrat gratiam» (III,319,15); vgl. aber damit den Text des Augustinus: «Ista lex fidei est; non inanis fidei, sed quae per dilectionem operatur. Per hanc impetratur gratia, quae fortes facit in tribulatione temporali, ne pereant in humilitate mortali» (Enarr. in Ps 118, Ser. 21, zu Ps 118,92: CC 40,1734).

ken des Augustinus geht es Steinbach hauptsächlich um den Nachweis, daß sich bei Augustinus keine Begründung für Gregors These von der Notwendigkeit eines *auxilium Dei speciale* beim moralisch guten Akt finden läßt. Im Verlauf der wichtigen sechsten Vorbemerkung²⁵⁸⁾ zeigt sich aber, daß er eher an einer Infragestellung der Terminologie Gregors als an einer Ablehnung des von diesem vertretenen sachlichen Standpunktes interessiert ist²⁵⁹⁾. Eine gewisse Verwirrung entsteht dadurch, daß sich die Begriffe *auxilium generale* und *speciale* mit der ockhamistischen Distinktion des Willens Gottes in *voluntas antecedens* und *consequens* überschneiden.

Als *voluntas antecedens* wird Gottes Wille bezeichnet, insofern er alle Menschen retten will. Tatsächlich erlangen aber das Heil nur diejenigen, an denen die *voluntas consequens* Gottes wirksam wird. Entsprechend gibt es bei Gott ein allgemeines Nicht-Wollen des Elends seiner Geschöpfe, welches aber noch nicht seine Barmherzigkeit ausmacht: barmherzig wird Gott recht eigentlich erst aufgrund des «folgenden» Nicht-Wollens, d.h. eines im einzelnen Fall wirksamen Vermeidenwollens eines Schadens, genannt. Durch das konkrete Eingreifen mittels der *voluntas consequens* wird also Gott erst im eigentlichen Sinn (vere) Mitwirkender und Helfer²⁶⁰⁾.

Der Beistand Gottes aufgrund der *voluntas consequens* kann nun sowohl als *auxilium generale* wie als *auxilium speciale* im Sinne Gregors bezeichnet werden: als *auxilium generale*, insofern der genannte Beistand von vornherein alle denkbaren äußeren Umstände einschließt; als *auxilium speciale*, insofern es im Einzelfall immer um einen konkreten, von anderen verschiedenen Effekt geht²⁶¹⁾. Im Verlauf der weiteren Erörte-

²⁵⁸⁾ Sexta Notula: III,337-362.

²⁵⁹⁾ «Nunc de verbis Gregorii videndum, ut sonant secundum corticem littere: an sufficienter distinguant et notificent auxilium generale et speciale; quibus vocabulis non utuntur expresse sermone Augustinus, Hieronimus, Ambrosius, Cassianus, Prosper etc., quos citat» (III,347,1); s. auch u. Anm. 262.

²⁶⁰⁾ «Vult Deus voluntate antecedente sive signi (ut quidam volunt) omnes homines salvare. Non tamen omnes salvantur, sed quos vult salvare voluntate consequente. Plerique enim suo libero arbitrio ponunt obicem gratie. Similiter nult Deus noluntate antecedente miseras creature, sed hoc non denominat eum vere misericordem, sed nolle noluntate consequente facit eum vere esse et dici misericordem. Ita velle iuvare voluntate antecedente tantum non denominat ipsum vere iuvantem aut cooperantem, sed voluntate consequente cum effectu facit eum coagentem et iuvantem» (III,344,12).

²⁶¹⁾ «Ex illo sequitur, quod unum et idem auxilium Dei vocari potest auxilium Dei generale et speciale, loquendo de voluntate consequente Dei alia et alia ratione ... Non solum sic iuvare paratus est voluntate antecedente, sed etiam loco et tempore opportunis secundum suum beneplacitum iuvat voluntate consequente, et illud potest dici auxilium

nung kommt Steinbach dann doch dazu, die relative Berechtigung sowohl der Augustinus-Interpretation Gregors wie auch von dessen Terminologie anzuerkennen, wenngleich er ein gewisses Unbehagen über die «unnütze Wißbegier» (*curiositas*), die zur Erfindung der Begriffe *auxilium generale* und *speciale* führte, durchblicken läßt²⁶²). Auch in den Erläuterungen seiner sechsten bis achten These, in denen er Gregor weitgehend entgegenkommt, indem er zugibt, daß man dessen drei Thesen über den speziellen Beistand Gottes halten könne, betont er mehrmals, daß sich weder Gregors Begriffe noch die von diesem angeführten Gründe auf Texte des Augustinus oder der übrigen Väter stützen können²⁶³).

Eine weitere Annäherung der beiden Positionen bringt der überraschende Entschluß Steinbachs, nun auch seinerseits, im Blick auf die paulinische und augustininische Gnadenlehre, auf einen wichtigen Begriff seiner eigenen, «modernen» Terminologie zu verzichten, den Begriff *ex puris naturalibus*. Dieser Entschluß fällt definitiv in der zwölften und letzten These, die auch die abschließende Antwort auf das am Anfang der Dubitatio formulierte Problem enthält («responsalis ad questionem»): Steinbach hält zwar an seiner früher entwickelten Position bezüglich der menschlichen Willensfreiheit fest, gibt aber gleichzeitig zu, daß in den Texten des Paulus und der Väter nicht gesagt sei, «der Mensch könne allein aus seinen natürlichen Kräften, ohne Anstoß und besondere Hilfe oder Gnade einen sittlich guten Akt hervorbringen und die erste Gnade *de congruo* verdienen»²⁶⁴). Er weist darauf hin daß er bereits in der

generale, vel quo ad factum vel faciendi modum, ut supra. Hoc idem auxilium voluntatis divine consequentis, inquantum est ex parte illius effectus singularis et individualis precise comparati ad alium, ab eo numero, genere vel specie distinctum, potest dici speciale, quia alius ab aliis effectibus et operacionibus divinis, quas Deus non sic operatur circa rem aliam ut circa illam» (III,345,3).

²⁶²) «Cui illud non placet, fingat alium modum loquendi, ut intelligantur dicta patrum et sanctorum de auxilio generali et speciali, licet illis vocabulis raro vel numquam usi sint priores nostri in suis scriptis, nec Augustinus. Forte curiositas adinvenit» (III,358,20).

²⁶³) «Non loquitur Augustinus de adiutorio Dei generali vel speciali, ut sonant verba Gregorii, sed de adiutorio duplici, sine quo aliquid non fit, et quod liberum arbitrium se solo non sufficit sine Dei adiutorio ad quemcumque actum eliciendum vel imperandum» (III,391,13). «Hec Augustini dicta parum vel nihil faciunt pro Gregorio, qui disputat de adiutorio Dei generali et speciali sub illis vocabulis. De quibus nihil est extrusum ab eo» (393,6). «Dicta patrum non sonant ad litteram vel de generali vel speciali auxilio Dei, sed de auxilio Dei in omnibus actibus et operacionibus necessario et oportuno, sine quo nichil fit aut fieri potest. Rationes Gregorii non convincunt et fundantur in dictis patrum, que non locuntur ad suum propositum de auxilio tali vel tali extruso vocabulo determinate specificante ipsum Dei adiutorium» (396,11); vgl. auch 404,18.

²⁶⁴) III,403,13; vgl. auch 370ff.

ersten These den Ausdruck *ex puris naturalibus* vermieden habe und statt dessen vom freien Willensentscheid gesprochen habe, der stets den Beistand Gottes voraussetze («supposito semper adiutorio Dei»)²⁶⁵).

Ausgehend von der Auseinandersetzung mit Gregor von Rimini hat Steinbach so am Ende seiner Lehrtätigkeit und seines Lebens die ihm von seinem Lehrer Gabriel Biel überkommene spätscholastische Auffassung vom Zusammenwirken der Gnade und der menschlichen Fähigkeiten im Blick auf die paulinischen und augustinischen Quellen entscheidend modifiziert und präzisiert. Daß es sich dabei nicht nur um Stationen in der geistigen Entwicklung eines einzelnen bedeutenden, über lange Zeit hin kaum noch bekannten Theologen handelt, sondern um Vorgänge, die neues Licht auf die Epoche des Spätmittelalters und der beginnenden Reformation werfen, dürfte aus dieser Darstellung hinreichend klar geworden sein.

H. FELD

²⁶⁵) Ebd. 404, 17.

BOEKBESPREKING — COMPTE RENDU

Waltraud Maria NEUMANN, Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins *De Libero arbitrio*, 161 Seiten, Leinen, DM 39.80, Verlag Georg Olms AG, Hildesheim 1986.

Augustins Schrift vom freien Willen, fragt im 1. Buch nach der Herkunft des Bösen und geht dem Problem der Entscheidungsfreiheit des Willens nach. Im 2. Buch ist der Gottesbeweis in ausführlicher Erörterung die Mitte seines Nachdenkens. Das dritte Buch ist einer Reihe von Einzelfragen gewidmet. Was hat aber menschliche Entscheidungsfreiheit mit dem Gottesbeweis zu tun? Steht diese Doppelthematik in einem inneren Kausalnexus? Die Autorin betont den augustinischen Gedanken: Die Entscheidungsfreiheit des Willens gründet im Sein Gottes. Das aber erfordert die Lichtung des bösen Tuns, das für den Unweisen («der Tor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott») in Gott selber gründen muss. Für den Toren ist nicht ersichtlich, dass Gott das höchste Gut ist, zu dem Böses in kontradiktorischen Gegensatz steht. Auf den Sündenfall der ersten Menschen zurückweisend, hat sich das Böse auf die gesamte Menschheit vererbt, woraus sich gewisse Konsequenzen ergeben: Abfall vom Wissen Gottes, die Defizienz des menschlichen Lebens u.a.m. Der Unweise negiert diese Wirklichkeit, und dieses Sich-Sperren gegen das genannte Wissen will Augustinus durch seinen Gottesbeweis aufbrechen.

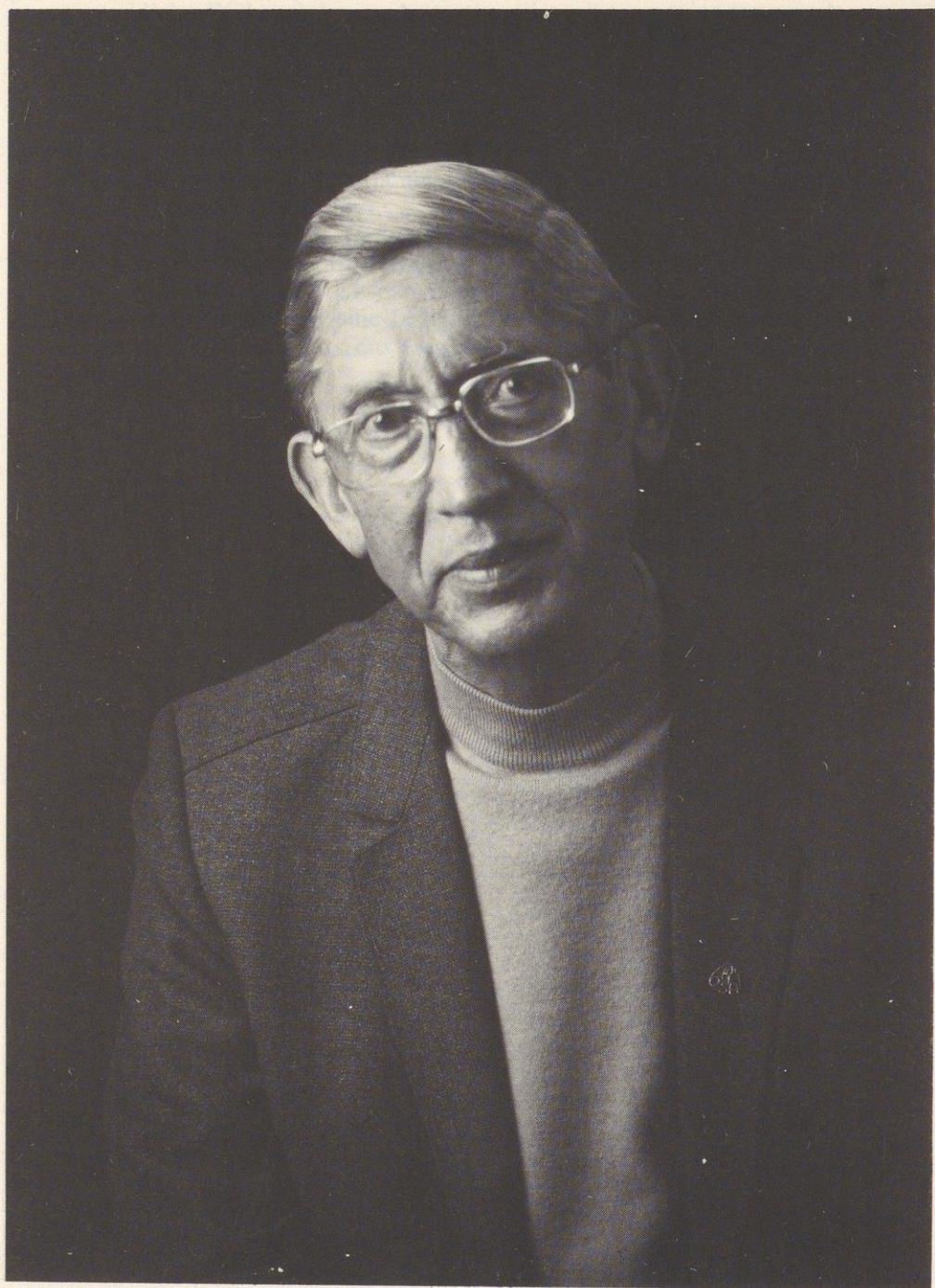
In der Durchführung seines Gottesbeweises will Augustinus das aus der Zustimmung zum Vater der Lüge resultierende Lügner-Sein des Menschen ins Licht rücken und in Einzelschritten den Unweisen zur Erkenntnis führen, «dass er für die *fruitio Dei* bestimmt ist» (36) als die wahre Glückseligkeit. Des Kirchenvaters Bemühen zielt auf die Ausräumung jeglichen Zweifels an Gott als dem höchsten Gut, seiner absoluten Wahrheit und Einzigartigkeit, und das Ende dieser Gedankenführung ist die Doxologie. Die Auseinandersetzung mit den Einwänden, die Augustin gemacht werden, ist ein besonders reizendes Kapitel. Der Fragen gibt es unzählige; aber ein endloses Diskutieren ist unzulässig, weil dabei die Meinung dominiert: «da sei nicht an die Grenzen einer solchen Sache zu kommen, weil sie in sich selbst grenzenlos sei». (44f). Das Gespräch ist abubrechen bei einem *regressus in infinitum*, wenn jemand «nichts wissen will». (46). Augustinus insistiert, wie die Autorin erhellt, auf der These, dass nach dem gesagten das böse Handeln Gott nicht angelastet werden könne, sondern ist zu suchen im eigenen Willen, «sofern er nicht in der soeben beschriebenen erforderlichen Weise ausgerichtet ist» (54).

Für Augustinus ist der Begriff Glückseligkeit «die Kenntnis eines Wissens» (60). Die Freiheit ist Geschenk Gottes. Der Unweise kann nicht bekehrt sein, wenn er vom Dasein Gottes überzeugt wird; er muss vielmehr auf die Liebe des trinitarischen Gottes ausgerichtet werden. Der

menschliche Wille wird von Augustinus in seiner gottentstammenden Würde ausgeleuchtet und dem Unweisen als ein Gut nahegebracht, durch das er zur höchsten Weisheit, zu Gott geführt wird. Die Autorin lässt den grossen Kirchenvater sprechen, um zu erweisen: Der Augustinische Gottesbeweis richtet sich gegen nichts anderes als gegen das «insipiens cor» (das unweise Herz). «Wenn es das sich ihm darbietende Heilmittel in seiner insipientia nicht annehmen will, so liegt das allein an seiner eigenen Bosheit» (87).

Das Ziel ihrer nach streng wissenschaftlicher Methode und gründlicher Ausschöpfung des Einzelwerkes wie anderer augustinischer Schriften angelegten Arbeit ist der Autorin gelungen. Sie hat m.E. die Augustinusliteratur um eine beachtliche Untersuchung bereichert und ein brisantes Thema, das das Gegenwartsgespräch anpeilt, konsequent durchgeführt.

Joseph AUDA, Bochum



IN MEMORIAM

LUC VERHEIJEN

«Sa voix, sa pauvre petite voix s'est tue. Mais là-haut, elle chantera les merveilles de Dieu. Saint Augustin l'aura accueilli comme un fils bien-aimé». Ce court extrait de la lettre d'une sœur augustine, écrite le lendemain de sa mort (le 21 septembre 1987 à Eindhoven), exprime parfaitement le sentiment partagé par des milliers d'augustinisants qui l'ont connu. Sa voix était faible, mais on l'entendait bien quand même. Il avait le regard très vif et l'ouïe fine, une intelligence et une mémoire parfaitement alimentées, jusqu'à la fin.

Né à Bois-le-Duc ('s-Hertogenbosch) le 29 mars 1917, il entra dans l'Ordre de Saint Augustin où il prononça ses vœux le 10 septembre 1936; il reçut la prêtrise le 7 juin 1941. Une vie tout entière consacrée à Dieu, dans la mouvance très consciente de saint Augustin.

Envoyé à Paris en 1949, il l'a quitté définitivement dix jours avant sa mort, pour aller reposer parmi les siens, dans ce Brabant qu'il aimait tant, au petit cimetière du couvent de Mariënhege à Eindhoven. Avant d'être envoyé à Paris, le jeune chercheur avait déjà défendu à Nimègue une thèse qui portait comme titre *Eloquentia Pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, thèse qui lui a procuré la base de son travail ultérieur. Les trente-huit années passées à Paris se partagent en deux périodes. Tout d'abord une étude systématique, minutieuse, harassante des manuscrits de la Règle de saint Augustin, menée de pair avec la préparation de l'édition critique des *Confessions*.

Après la soutenance de sa thèse de doctorat *La Règle de saint Augustin*, en Sorbonne en 1967, — et déchargé de l'enseignement du latin chrétien qu'il avait dispensé à la Faculté des Lettres de l'Institut Catholique de Paris pendant une quinzaine d'années —, il développa, dans le cadre du Centre National de la Recherche Scientifique, ses investigations sur la «personnalité religieuse de saint Augustin». Devenu Maître de Recherches, il donna, jusqu'au printemps 1987, un cours hebdomadaire, plusieurs fois interrompu par la maladie, à l'École pratique des Hautes Études (Sorbonne); le style de cette École lui convenait parfaitement, lui donnant l'occasion de dialoguer avec les étudiants et les chercheurs et de vérifier la portée et l'intérêt de ses propres recherches.

C'est en général au cours de l'été qu'il composait et rédigeait le résultat de ses travaux de longue haleine. La revue AUGUSTINIANA les a publiés en grand nombre. Certains articles ont déjà été réunis dans un recueil qui porte le titre de *Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin* (1980).

Cet ouvrage a connu un grand retentissement dans tous les milieux religieux, augustinisants ou non. Les lecteurs d'AUGUSTINIANA ne seront sans doute pas surpris d'apprendre qu'un second volume d'approches religieuses augustiniennes, entièrement préparées et rédigées par cet éminent collaborateur de la revue, paraîtra bientôt.

Au mois d'avril 1987, à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, on a voulu honorer sa contribution à l'étude de la Règle augustinienne par un recueil de Mélanges *Homo spiritualis*¹⁾. Si Augustin est assez connu comme évêque et pasteur d'âmes, sa place dans la tradition monastique par contre l'est encore beaucoup moins. C'est un des grands mérites de L. Verheijen d'avoir situé Augustin dans cette tradition et de lui avoir donné la place à laquelle il a droit. Dans son étude *Saint Augustin, un moine devenu prêtre et évêque* (1980), L. Verheijen a si bien mis en lumière Augustin en tant que moine qu'il est dorénavant impossible de négliger les résultats de ses recherches.

Par sa vie d'étude, Luc Verheijen s'est sans doute souvenu des paroles d'Augustin: «J'ai pris sur moi la charge de l'épiscopat. Mais personne ne l'emporterait sur moi en ce qui concerne la vie totalement libre, sans souci pastoral: rien n'est meilleur, rien n'est plus doux que d'explorer le trésor divin, sans agitation autour de nous. C'est doux, c'est bon...» (*Nouvelle approche de la Règle de saint Augustin*, p. 258). Mais cette vie d'étude des écrits d'Augustin, qui lui ont donné accès au 'trésor divin', ne fut certainement pas une vie d'oisiveté ou de 'somnolence spirituelle'. Il s'en rendit parfaitement compte lorsqu'il écrivait: «Somme toute, aux yeux de saint Augustin, la vie monastique absolue n'est pas une existence de tout repos. Le dur labeur de la sanctification de tous et le partage avec autrui des valeurs chrétiennes qu'on a découvertes, y remplissent les journées, voire les nuits» (*Nouvelle approche*, p. 265).

Après la nuit de sa mort Luc Verheijen demeure parmi nous le serviteur du Christ, vigilant et compétent, que saint Augustin s'était

¹⁾ *Homo spiritualis*. Festgabe für Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag, herausgegeben von Cornelius MAYER unter Mitwirkung von Karl-Heinz CHELIUS. Würzburg, 1987. On y trouve aussi sa bibliographie, p. XVI—XXXVI.

réservé pour notre temps et qu'il a maintenant auprès de lui dans cette vie contemplative 'in id ipsum': «Et tu es id ipsum valde, qui non mutaris, et in te requies obliviscens laborum omnium, quoniam nullus alius nec ad alia multa adipiscenda, quae non sunt quod tu, sed tu, domine, singulariter in spe constituisti me.» (*Confessiones* IX, 4, 11).

S. ARMINJON O.S.A. (Paris)

LA RÉDACTION

Rhythmical clausulae in the letters of Saint Augustine

In two studies, we employed statistical models to test for the presence of rhythmical forms in the clausulae, or sentence-endings, of late imperial Latin prose¹). The results of our tests revealed that the *cursus mixtus*, a system integrating metrical and accentual rhythms, was the preferred clausular style in such Christian authors as Minucius, Cyprian and Arnobius (third century) and Ennodius (fifth century) and in secular writers of the third to fifth centuries like Ausonius, Symmachus and the authors of the *Panegyrici latini* and the Theodosian law-codes. Christian writers of the fourth to early fifth centuries, namely Lactantius, Ambrose, Jerome and Augustine, show more diversity in their choice of rhythms. Our limited survey of their corpora detected the *cursus mixtus*, the purely accentual *cursus*, metrical only rhythms, and even the absence of deliberate rhythm altogether²).

The *cursus mixtus*³) is the term used by modern researchers to describe the system of clausular rhythm that combined the accentual forms of the *cursus* simultaneously with the traditional metrical patterns derived from Cicero and the Asiatic school. There are three standard forms of the *cursus*⁴) — *planus*, *tardus* and *velox*⁵). Each of these forms

¹) S.M. OBERHELMAN and R.G. HALL, "A New Statistical Analysis of Accentual Prose Rhythms in Imperial Latin Authors", *Classical Philology* 79 (1984), 114-130 (hereafter, "Analysis"); "Meter in Accentual Clausulae in Late Imperial Latin Prose", *Classical Philology* 80 (1985), 214-227 (hereafter, "Meter"). We followed up these articles with two specialized studies: Hall and Oberhelman, "Rhythmical Clausulae in the *Codex Theodosianus* and the *Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes*", *Classical Quarterly* 35 (1985), 201-214 (hereafter, "Codex"); "Internal Clausulae in Late Latin Prose as Evidence for the Displacement of Metre by Word-Stress", *Classical Quarterly* 36 (1986), 505-526 (hereafter, "Internal Clausulae"). We acknowledge with deep appreciation Thomas Habinek and Michael Roberts for their constructive criticisms of an earlier draft of this paper.

²) For details about the individual works surveyed here, see the Table in "Meter", pp. 222-223.

³) For a bibliography on the *cursus mixtus*, see *ibid.*, p. 216 note 11.

⁴) For a bibliography on the *cursus*, see Tore JANSON, *Prose Rhythm in Medieval Latin from the 9th to the 13th Century* (Stockholm, 1975), pp. 128-131.

⁵) There are other patterns of the *cursus*, notably the *trispondaicus*, *medius* and *dispondaicus*. They are, however, rare in occurrence and should be considered irregular clausulae. See OBERHELMAN and HALL, "Analysis", p. 115 note 6, and HALL and OBERHELMAN, "Internal Clausulae", pp. 508 and 520.

may be thought of in terms of the distance between and after the last two word-accent of a clausula⁶). The *planus* consists of two unaccented syllables between the final accents and one unaccented syllable after the last (*purúmque servári*)⁷). The *tardus* comprises two unaccented syllables between the two accents and two unaccented after the final accent (*aetátem profícimus*). The *velox* finds four unaccented syllables between the two accents and one following the last (*fácere voluísti*)⁸).

The metrical rhythms of the *cursus mixtus* are largely confined to four patterns: cretic-spondee (*dilectiônē mĩttēnda*); ditrochee (*áalterum rēspũedum*); dicretic (*negãrē nōn pōssũmus*); and cretic-tribrach (*fãmã nōn tãcũit*)⁹). In the system of the *cursus mixtus*, these metrical patterns fall under the three accentual rhythms: there is a very high coincidence of accent and ictus¹⁰), as well as an exact correspondence of the number of

⁶) JANSON, *Prose Rhythm*, p. 52.

⁷) For a good discussion of the various typologies and forms of the three standard cadences, see G. LINDHOLM, *Studien zum mittellateinischen Prosarhythmus: Seine Entwicklung und sein Abklingen in der Briefliteratur Italiens* (Stockholm, 1963), pp. 39-54.

⁸) JANSON, *Prose Rhythm*, p. 52, points out that W. MEYER, "Die rhythmische lateinische Prosa" in *Gesammelte Abhandlungen zum mittellateinischen Rhythmus*, II (Berlin, 1905), pp. 234-286, was correct in his belief that the *cursus* system was described only in these terms and was not concerned with typology. Cf. L. LAURAND, *Études sur le style des discours de Cicéron, avec une esquisse de l'histoire du "cursus"*, 2nd edition. III (Paris, 1927), p. 357. M.G. NICOLAU, *L'origine du "cursus" rythmique et les debuts de l'accent d'intensité en latin* (Paris, 1930), p. 109, and "Notes sur l'histoire du 'cursus' rythmique", *ALMA* 7 (1932), 38, was incorrect on his insistence on strict typological forms of the *cursus* in imperial Latin prose. See also OBERHELMAN and HALL, "Analysis", p. 115 note 7.

⁹) The cretic-tribrach was not favored by Cicero; we found only 21 occurrences of it in 908 of Cicero's clausulae that we sampled. But it does become a desired clausula in the prose of imperial Latin; in fact, it is the third most frequent metrical form in some of the *Panegyrici latini*. The increase of popularity can be traced to the coincidence of the metrical scheme and the accentual pattern (*cursus tardus*). Moreover, the cretic-tribrach became viewed as a resolution of the cretic-spondee of Cicero; cf. M.C. HERRON, *A Study of the Clausulae in the Writings of St. Jerome* (Washington, D.C., 1937), p. 7, and K. BRAZZEL, *The Clausulae in the Works of St. Gregory the Great* (Washington, D.C., 1939), pp. 14-15.

¹⁰) H. HAGENDAHL, "La prose métrique d'Arnobé. Contributions à la connaissance de la prose littéraire de l'Empire", *Göteborgs Högskolas Årsskrift* 42 (1937), 74-75; NICOLAU, *L'origine*, pp. 57-82; *Oxford Classical Dictionary*, 2nd edition, p. 889; M. NOVOTNÝ, *État actuel des études sur le rythme de la prose latine*, *Eus*, Supplementa V (Lwów, 1929), pp. 63-66. The issue of an ictus in metrical prose is, to say the least, complicated and unresolved. See M.G. NICOLAU, "Quelques considérations sur l'ictus et sur ses rapports avec l'accent", *REL* 7 (1929), 148-169; L.P. WILKINSON, *Golden Latin Artistry* (Cambridge, 1970), pp. 142-148; and W.S. ALLEN, *Accent and Rhythm: Prosodic Features of Latin and Greek; A Study in Theory and Reconstruction* (Cambridge, 1973), pp. 341-342 with notes. We use here the term ictus merely to denote the first syllable of each metrical unit in a prose clausula; e.g., in the clausula *Caesarem misit* we place an ictus on *Cae-* and *mi-*, which are respectively the first syllables of the cretic and of the spondee.

syllables required for both the metrical and accentual forms. For example, the clausula *defensioñē nōtīssīmi* contains both a *cursus tardus* and a dicretic: the two rhythms have a common caesura (after the second syllable of the first word) and an identical number of syllables (six); moreover, the two accents correspond to the first syllables of the two cretics. Likewise, the *cursus planus* clausula *tāntūs ēst mūndus* has a caesura-placement and number of syllables common to its corresponding metrical scheme, the cretic-spondee, and the accents on *tantus* and *mundus* coincide with the first syllables of the cretic and spondee units. The system of the *cursus mixtus* permits two exceptions to the coincidence of accent and ictus: in the cases of the *cursus velox* combined with a cretic-spondee (*pābulūm rēfrēnābar*) and the *cursus planus* with a ditrochee (*commovēndūm vālēbit*).

In sum, the ideal *cursus mixtus* displays the following simultaneous occurrences of accentual and metrical patterns: under the *cursus planus* falls the cretic-spondee (*mōrtē pāllēscunt*); under the *cursus tardus*, the dicretic or cretic-tribach (*tēmpūs ādvēnērīt* or *īpsā stūltītia*); and under the *cursus velox*, the ditrochee (*spātium dēpūtātur*). It is not uncommon for the ditrochee to occur with the *cursus planus* (*servōrūm tuōrūm*) or for the cretic-spondee to fall under the *cursus velox* (*quaerēbat nōn vōlūptātem*)¹¹).

In previous studies we examined Augustine's *Confessiones*, *Epistolae*, and *De civitate dei*¹²). Of these, the *Confessiones* show no deliberate

¹¹) In the *cursus mixtus* system, the clausula occasionally may be structured only from an accentual bias, without regard for a metrical scheme, and at other times may be formed only quantitatively. For example, *hōmīnē pōtest* renders no metrical form, but is a good *cursus planus*. On the other hand, *exhāuriēbār māgis* yields a dicretic, but accentually can be taken only as a *cursus dispondaicus*, a rare and irregular form. The metrical nature of this latter clausula becomes more obvious when one notes that the author, by employing a more regular word-order, could have written a *cursus velox* with a ditrochee falling under the accentual scheme (*māgis exhāuriēbār*). For examples in the prose of the Christian Arnobius, see HAGENDAHL, "La prose métrique", pp. 70-73 and 76-77. A full treatment of the forms of the *cursus mixtus* in internal positions appears in HALL and OBERHELMAN, "Internal Clausulae", pp. 519-524.

¹²) See above, note 2. The prose rhythms of Augustine have been treated elsewhere. A partial bibliography is included: C. BALMUS, *Études sur le style de S. Augustin* (Paris, 1930), pp. 307-314; M.S. MULDOWNY, *Word-Order in the Works of St. Augustine* (Washington, D.C., 1937), esp. pp. 124-126; T. SULLIVAN, *S. Aureli Augustini De doctrina christiana liber quartus* (Washington, D.C., 1930), pp. 138-143; F. DI CAPUA, "Il ritmo prosaico in S. Agostino", *Miscellanea Agostiniana*, II (Rome, 1931), pp. 607-764 (criticized by M.G. NICOLAU in REL 10 [1932], 487-489); M.J. BRENNAN, *A Study of the Clausulae in the Sermons of St. Augustine* (Washington, D.C., 1947); G. REYNOLDS, *The Clausulae in the De civitate dei of St. Augustine* (Washington, D.C., 1924); H. HAGENDAHL, *Augustine and*

rhythmical tendencies, while the other two display the forms of the *cursus mixtus*, though at a somewhat lower rate of incidence than found in other *cursus mixtus* works of the period. While we should beware of making judgments about the general clausular tendencies of any author until all of his works are studied, we may nonetheless come closer to understanding an author's intentions with regard to style, if we can make a more refined analysis of the rhythmical system in any individual work. This we have done in the case of Augustine's *Epistolae*.

The letters, which are datable from Augustine's conversion in A.D. 386 to his death in 430, span the greater part of his career and therefore would reflect his attitudes toward, and his use of, clausular rhythms better than any other work in his corpus. Augustine's datable letters traditionally have been published or acknowledged in an arrangement of three groups¹³): Group I covers the period following his conversion up to his elevation to the episcopate (386-95); the letters in Group II belong to the years 396-410 (the early episcopate); and those in Group III date from 411 to 430, when Augustine rose to even greater prominence by virtue of his actions and writings countering the doctrines of both Donatus and Pelagius. We have tested each group for individual rhythmical tendencies. The results of our tests are contained in the following Table.

TABLE I

	I 386-393	II 396-410	III 410-
A. Incidence of cursus forms			
1. Planus ó o o ó o			
(a) ó o o ó o			
purumque servari	48	78	117

the Latin Classics (Göteborg, 1967), pp. 591-592; H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris, 1938), pp. 80-81; M. VERHEIJEN, "La theorie du rythme et la critique textuelle des Confessions de saint Augustin", *Archivo Agustiniano* 45 (1951), 5-9; and B.L. MEULENBROEK, *Metriek en rhythmiek in Augustinus' Cassiciacum-Dialogen* (Nijmegen, 1942).

¹³ See J.H. BAXTER, *Select Letters of St. Augustine* (London, 1930), pp. xlv-xlvi, for a discussion of the publication of the letters.

(b) ó o o ó o			
animus videt	20	23	40
(c) ó o o ó o			
opus est dici	18	20	29
(d) ó o o ó o			
patiebantur	10	21	21
(e) ó o o ó o			
nunc dormientem	2	5	4
(f) ó o o ó o			
non potes posse	0	1	2
Total	98	148	213

2. Tardus ó o o ó o o			
(a) ó o o ó o o			
aetatem proficimus	45	53	59
(b) ó o o ó o o			
similiter novimus	23	17	20
(c) ó o o ó o o			
naturam non abstulit	13	15	19
(d) ó o o ó o o			
quidem putandus est	5	8	8
(e) ó o o ó o o			
perpetientibus	4	0	0
(f) ó o o ó o o			
dum licet cupere	2	1	1
(g) ó o o ó o o			
intelligentior factus est	1	2	3
(h) ó o o ó o o			
quam difficilia	1	2	0
(i) ó o o ó o o			
perniciosum sit	3	2	1
(j) ó o o ó o o			
tunc et hoc transferant	0	0	1
(k) ó o o ó o o			
est ut existimo	0	0	1
Total	97	100	113

3. Velox ó o o o o ó o			
(a) ó o o o o ó o			
facere voluisti	31	78	101
(b) ó o o o o ó o			
praesentia tua frui	8	4	5
(c) ó o o o o ó o			
figimus et putamus	2	9	18
(d) ó o o o o ó o			
statum est consequaris	2	11	8

(e) ó o o o o ó o			
hominem qui est Christus	0	0	1
(f) ó o o o o ó o			
praesumendum est id futurum	0	0	1
(g) ó o o o o ó o			
regeneratione	0	0	1
Total	43	102	135
Total of the three cursus forms	238	350	461

4. Irregular forms of the cursus

(a) Trispondaicus	ó o o o ó o			
(1) ó o o o o' o				
Christi repetatur	31	43	29	
(2) ó o o o o' o				
dicere permisit	12	6	4	
(3) ó o o o ó o				
appellaret et quam pulchrum	5	5	4	
(4) ó o o o ó o				
amandus est quam corpus	1	0	0	
(5) ó o o o ó o				
generatione	2	3	5	
(b) Medius	ó o ó o o			
(1) ó o ó o o				
esse dicitur	22	17	7	
(2) ó o ó o o				
per memoriam	3	2	3	
(3) ó o ó o o				
minus summo sit	3	1	2	
(4) ó o ó o o				
qua sunt omnia	1	0	1	
(5) ó o ó o o				
pulchritudinem	7	8	8	
(6) ó o ó o o				
ornaturi sunt	1	7	6	
(7) ó o ó o o				
si non feceris	0	0	1	
(c) Dispondaicus	ó o ó o			
(1) ó o ó o				
esse possit	36	22	25	
(2) ó o ó o				
frequentatur abs te	2	1	2	
Total of irregular forms				
	126	115	97	

5. Rare and non-accentual forms

(a) $\acute{o} \ o \ o \ o \ \acute{o} \ o \ o$ existentibus irascimur	12	6	1
(b) $\acute{o} \ o \ o \ o \ \acute{o} \ o \ o$ necessario venturus sis	1	0	0
(c) $\acute{o} \ o \ o \ o \ \acute{o} \ o \ o$ mutabilis ut anima	2	0	0
(d) $\acute{o} \ o \ o \ \acute{o}$ legere te	2	2	0
(e) Questionable cadences			
(1) hic quod non habebant	1	0	0
(2) illic de te agatur	1	0	0
Total of rare forms	19	8	1
Total of rare and irregular forms	145	123	98

Total number of clausulae 383 473 559

Proportion of the three cursus forms $238/383 = .621$ $350/473 = .740$ $461/559 = .825$

B. Incidence of common ^a metrical forms

1. Cretic-spondee $- \ \cup \ - \ - \ x$ dilectione mittenda	73	120 ^b	176 ^b
2. Ditrochee ^c $- \ \cup \ - \ x$ alterum respuendum	57	101	120
3. Dicretic $- \ \cup \ - \ \cup \ x$ negare non possumus	62	54	60
4. Cretic-tribach $- \ \cup \ - \ \cup \ \cup \ x$ fama non tacuit	23	29	26
5. Dispondee $- \ - \ - \ x$ aberit ignorantur	27	49	54
6. First paeon-spondee $- \ \cup \ \cup \ \cup \ - \ x$ unde potuerunt	20	23	12
7. Fourth paeon-spondee $\cup \ \cup \ \cup \ - \ - \ x$ asserert audebis	8	3	5
8. Trochee-cretic $- \ \cup \ - \ \cup \ x$ consideranda sunt	20	22	26
9. Spondee-cretic $- \ - \ - \ \cup \ x$ naturam non abstulit	23	18	12
10. Dactyl-spondee $- \ \cup \ \cup \ - \ x$ atomos Epicuri	5	18	15
11. Dactyl-cretic $- \ \cup \ \cup \ - \ \cup \ x$ commemorata sunt	10	2	5

12. Miscellaneous forms

(a) () () () () x			
facit animas	18	7	13
(b) - - () () x			
non inveniunt	11	3	6
(c) () () () - - () x			
aliud existimo	8	2	1
(d) All other forms	18	22	28
Total number of clausulae	383	473	559
Total number of the four metrical forms	271	304	382
Proportion of the four metrical forms	271/383 = .572 304/473 = .643 382/559 = .683		

C. Distribution of the four metrical forms under the accentual clausulae

1. Planus ó o o ó o

(a) Cretic-spondee - () - - x			
(1) purumque servari	39	68	104
(2) tantus est mundus	8	12	19
(3) arbori vitae	7	10	23
(4) sentiebatur	1	2	3
(5) non voluntate	0	2	2
(6) non potes posse	0	1	2
Total	55	95	153
(b) Ditrochee - () - x			
(1) commovendum valebit	4	7	5
(2) intellegendum	6	8	5
(3) nunc dormientem	2	2	1
Total	12	17	11
Total under the planus	67	112	164

2. Tardus ó o o ó o o

(a) Dicretic - () - - () x			
(1) defensione notissimi	23	31	28
(2) cogitationibus irruant	7	6	11
(3) habere quam dicere	6	9	11
(4) prosus incertus est	3	4	0
(5) dum licet dicere	0	1	1
(6) tunc et hoc transferant	0	0	1
(7) est ut existimo	0	0	1
(8) apostoli verba sunt	0	0	2
Total	39	51	55

(b) Cretic-tribrach - - - - - x

(1) ipsa stultitia	8	12	15
(2) invicem faciunt	2	9	0
(3) omnino non valeo	6	5	4
(4) dum licet cupere	2	0	0
(5) non avaritia	0	2	0
Total	18	26	19

Total under the tardus 57 77 74

3. Velox ó o o o o ó o

(a) Ditrochee - - - - - x

(1) spatium deputatur	15	39	62
(2) animam corpus esse	4	1	2
(3) fingimus et putamus	2	5	12
(4) statum est consequaris	2	5	5
Total	23	50	81

(b) Cretic-spondee - - - - - x

(1) pabulum refrenabar	3	6	9
(2) arbitror pati posse	1	0	2
(3) generum sit attendo	0	1	1
(4) eo sunt salutamus	0	1	2
Total	4	8	14

Total under the velox 27 58 95

Proportion of the three accentual clausulae with exact coincidence of accent and ictus

$$135/238 = .567 \quad 222/350 = .634 \quad 308/461 = .668$$

Proportion of the three accentual clausulae with the four metrical forms falling under them, irrespective of coincidence of accent and ictus

$$151/238 = .634 \quad 247/350 = .706 \quad 333/461 = .722$$

a. Metrical patterns which occurred less than five times in our sample are not included here. It should be kept in mind that we took only a random sample and did not investigate all of the clausulae in the letters — the standard procedure when inductive statistics are used.

b. The typology of the metrical forms is not needed. Since the prose rhythm is the *cursus mixtus*, it is important to know only the distribution of the metrical patterns under forms of the *cursus*.

c. Writers who employ the *cursus mixtus* are indifferent to the syllables preceding the ditrochee. Cicero, on the other hand, favored the cretic before the ditrochee; see A.W. DE GROOT, *La prose métrique des anciens* (Paris, 1926), p. 9 and *Die antike Prosarythmus* (Groningen, 1921), pp. 106-7.

The data indicate a remarkable usage of clausular rhythms by Augustine. Groups II and III of the letters clearly are structured on accentual lines. 74.0 percent and 82.5 percent respectively of the clausulae in these two groups display the three standard forms of the *cursus*. These frequencies are far beyond what we should expect in non-rhythmical prose: we have determined elsewhere¹⁴⁾ that a text void of conscious rhythmical tendencies in its clausulae will contain fortuitous standard forms of the *cursus* only in the range of 53-63 percent. Statistics tell us that, if Augustine's letters in Groups II and III were in fact non-accentual, the probability of observing such frequencies in random samples of 473 and 559 clausulae is less than one in 1000.

The clausulae in Groups II and III are structured not only along accentual lines but along metrical as well, that is, they indicate the presence of the *cursus mixtus*. About two-thirds of the clausulae in these letters contain one of the four standard metrical forms of the *cursus mixtus*: cretic-spondee, dicretic, cretic-tribach, and ditrochee. These frequencies are about twice what we should observe in non-metrical prose (36 percent) and are significantly higher than the expected occurrences of these forms in an accentual text void of metrical tendencies¹⁵⁾. On the basis of inductive statistics we can be 90 percent certain that such frequencies of metrical forms could not be expected unless there had been a deliberate attempt to accommodate them.

The data for the clausulae in Group I, on the other hand, show that there has been no conscious structuring of the clausulae from an accentual bias. Our statistical model developed elsewhere¹⁶⁾ demonstrates, with only a five percent margin of error, that the number of accentual forms in Group I is well within the range of occurrences expected for non-accentual prose. These same clausulae, however, are decidedly metrical¹⁷⁾ and display the Ciceronian system that had become standard in earlier imperial prose¹⁸⁾. So far the only other work

¹⁴⁾ See OBERHELMAN and HALL, "Analysis", pp. 117-120.

¹⁵⁾ See our discussion in "Meter", pp. 218-219, of the fortuitous metrical forms in the accentual treatises of Dante, Boccaccio and John of Salisbury.

¹⁶⁾ See OBERHELMAN and HALL, "Analysis", pp. 120-127.

¹⁷⁾ The reason for the higher proportion of the four metrical forms in Groups II and III than in Group I is simple. Since Augustine is striving for the *cursus mixtus* in the former groups, the accentual patterns have the effect of causing a proportionately higher number of trochaic and cretic forms, due to the laws of Latin accentuation. We have elaborated on this phenomenon in "Meter", pp. 217-219.

¹⁸⁾ Cicero, of course, had a much varied prose rhythm system and did not limit

written after A.D. 200 in which we have detected purely metrical cadences is Lactantius' *Institutiones divinae*¹⁹). Possible reasons for the use in Group I of Ciceronian rhythms, bereft of accentual patterns, are discussed below.

As Section C of Table I indicates, Augustine strove for a coincidence of accentual and metrical patterns in Groups II and III. Approximately 65 percent of the clausulae displaying the three standard forms of the *cursus* have a coincidence of ictus and accent, that is, an exact correspondence with one of the four metrical forms of the *cursus mixtus*. This frequency increases to over 70 percent when the ditrochee under the *cursus planus* and the cretic-spondee under the *cursus velox* are included. The rates of correspondence of ictus and accent do not approach those found in contemporary secular writings, but this is no doubt a manifestation of Augustine's desire to avoid excessive ornamentation in his clausulae — a subject to be dealt with below.

As we noted previously, some clausulae in a *cursus mixtus* system will display only accentual properties, others only metrical. This phenomenon holds true for the letters in Groups II and III. For example, the following clausulae make no sense metrically: *considerārē vōlūērat* (185.7.30)²⁰; *brēvīā fīēret* (199.2.29); and *gaudērē rēcīpēret* (187.7.30). They are, however, excellent forms of the *cursus tardus*. Other clausulae render good metrical forms but highly irregular cadences of the *cursus*. For example, the clausulae *expectātiōnēm tuām* (187.1.2), *sīngulārī mōdo* (187.3.10), and *īnvēnīrī pōtest* (194.4) are dicretics, but accentually can be defined only as forms of the highly irregular and infrequent *cursus dispondaicus*. Likewise, the clausula *ecclesiāe sībī crēdītae* (185.7.28), which could be analyzed as a form of the irregular *cursus medius*, should in fact be taken simply as a dicretic.

Given the clear evidence of the rhythmical patterns in Augustine's letters, the remainder of this study will deal with the following concerns: (1) an elucidation of certain philological phenomena and related aspects of the author's choice of word-order and vocabulary and employment of hiatus or elision in Groups II and III, based on an understanding of

himself to cretic and trochaic rhythms. Later writers, however, concentrated almost exclusively on these rhythms and, in effect, canonized them. See WILKINSON, *Artistry*, pp. 157-159, 162-163, and HALL and OBERHELMAN, "Codex", p. 201 note 4.

¹⁹) OBERHELMAN and HALL, "Analysis", p. 124, and "Meter", pp. 222, 235.

²⁰) For our quotation of the letters of Augustine, as well as our sampling, we used the CSEL five-volume edition of Al. Goldbacher (Leipzig, 1895-1923).

their rhythmical tendencies; and (2) a finer assessment of the nature of Augustine's clausulae, coupled with a comparative analysis of contemporary writers, which in turn will lead to a consideration of clausulae as one symbol in the cultural struggle between Christian and pagan in the late empire.

1.

A study of the clausulae in Groups II and III reveals that there has been a loss of distinction in the quantity of certain vowels and a lengthening in others²¹). To wit, final *-o*, which is generally long in classical and early imperial Latin, has become short in certain situations. A long *-o* is maintained in dative and ablative singular forms of the second declension and also in the nominative singular of third declension *-io* nouns, as in *persecutiō iūsta* (185.2.11) and *perturbatiō tīmēbātur* (213.1). A shortened *-o* is found, however, in the following four categories:

(a) the nominative singular of other classes of third declension nouns: *multitūdō sānctorum* (186.7.25) and *nēmō mōriātur* (185.2.11);

(b) adverbs: *aliquāndō vēxāntur* (185.2.7); *omnīnō cōrrigēre* (185.7.28); *profēctō trāctāndi* (201.2); and *quāndō dīcēbant* (187.3.9);

(c) verbal forms in the first person singular²²): *ādiūvāt quāesō te* (193.3.5) and *audēbō mē pīngēre* (186.12.40); and

(d) gerunds in the ablative singular: *ferēndō sērvīret* (185.5.19); *saeviēndō tērrēbant* (185.7.27); and *accusāndō mīsērunt* (185.2.6).

Other changes in quantity may be noted briefly. The pronominal genitive singular ending in *-ius* now appears to display a short *-i-*, with the resultant shift in accent from the penult to the antepenult:

²¹) For a more complete discussion of this and other phenomena enumerated in this section, see HALL and OBERHELMAN, "Codex", pp. 208-210. The legal writings, which quite likely reflect the standard Latin language and the dominant rhythmical tendencies of the era, provide a useful point of comparison for Augustine's letters. In general the letters reflect philological and stylistic phenomena detected in the legal texts: any differences will be noted below.

When statistical data on Augustine's letters were compiled, we did not include cases of doubtful quantity and hiatus/elision. These clausulae were noted and then examined after the rhythmical tendencies had been determined.

²²) Although we did not detect any third conjugation *-io* verbs in our random survey of Augustine, we have observed that such verbs in other authors have a long *-o* in the first person singular present active indicative.

illius dixērim (185.1.4); *illius sēd ipsōrum* (208.5); and *illius vērēmus* (187.9.30)²³. The perfect subjunctive and the future perfect indicative endings in the first plural (-*erimus*) and second plural (-*eritis*) show a long -i- in the penult and, as a consequence, receive the stress: *promissum est sūmpsērīmus* (187.5.16); *potestātibus ēmērītis* (235.1); and *fācere vīdērītis* (211.11)²⁴. Finally, the verb *do/dare* realizes a long -a- thematic vowel, most likely arising from its frequent appearance as a dissyllable, in which case the -a- lengthens from the force of the word-accent: *cētērīs dātūr* (193.4.9); *mērīta nōstrā dāri* (194.3.7); and *ecclēsīs dātum* (185.4.17).

In the case of word-order, it is easily apparent that Augustine frequently structured his clausulae with a view toward the rhythms of the *cursus mixtus*. Word-order is clearly changed to effect a desired cadence, and the tendency to position the verb last in forgone in the interests of rhythm²⁵). A few examples will suffice. At 186.10.35 the verb is placed next to last in *quod facere per liberum iūbēntūr ārbītrīum*, where a *cursus tardus* with cretic-tribrach is obviously intended. A more usual word-order of *liberum ārbītrīum iūbēntūr* or perhaps *arbitriūm libērūm iūbēntūr* (so as to avoid hiatus in the former) would have achieved the ditrochee but also the irregular *cursus trispondaicus* in each case. In *Epist.* 237 Augustine places the complementary infinitive either before or after the main verb to effect rhythm: *scripturas canonicas conēntūr ēxpōnēre* (5) and *illud quod hic ipsi sapiunt, occultārē cōnāntūr* (7). Finally, in the following examples the periphrastic *sum* is set before its participle doubtless to achieve desirable rhythms: *a virginibus sunt faciendā nūptūris* (211.14); *errore decepti vel timōrē sūnt vīcti* (228.5); and *quaerērētūr ēs mīssus* (229).

Regarding the issue of hiatus and elision in Augustine's letters, our work with other texts of the era has taught this simple rule: once the specific rhythmical tendencies of a work are determined, hiatus is allowed if a desired clausula is obtained: otherwise, elision²⁶). Since it is clear that Augustine intended the *cursus mixtus* in Groups II and III of his letters, judgments about hiatus and elision become easy.

²³) Such forms did not turn up in our random survey of the legal texts.

²⁴) For similar practices in Arnobius and other late Latin authors, see HAGENDAHL, "La prose métrique", pp. 103-105. See also SULLIVAN, *Doctrina*, p. 139.

²⁵) For a discussion of the advocacy of these stylistic devices in the *Rhetorica ad Herennium* and in Cicero's *Orator*, see WILKINSON, *Artistry*, pp. 156-157, and HALL and OBERHELMAN, "Internal Clausulae", pp. 524-525. Augustine deals with the same phenomena in the *De doctr. christ.* 4.20.41. See also MULDOWNEY, *Word-Order*, pp. 124-126.

Est in final position is always elided, but not necessarily at other positions in the clausula. For example, *est* elides in *âtquē clārīssīma (e)st* (190.6.26), *indicārē diffīcīle (e)st* (199.11.42), and *inconsultius ādsērēndum (e)st* (202A.2.5). When not in the final position, *est* is elided in *iucundīssīmum (e)st fēcīmus* (186.12.39), but not in *inputāndum ēst vōluntāti* (186.11.38), *consulta est ūnitātis* (204.2), and *intelligēndā ēst facta* (205.3.17).

Elision is freely employed at any place in the clausula, as rhythm dictates: *vallāt(o) ēt ōbstrīcto* (187.1.2); *fuīss(e) īn īnfērno* (187.2.6); *orācūl(a) īntēllēgens* (197.1); *mīserīcōrdī(a) ēt vērītātē* (186.6.17); and, with two elisions, *addīscēr(e) īn prōmptu (e)st* (199.12.46). At the same time, we see hiatus in *membrōrūm īn cōrpōre* (187.6.20); *loquēndō ēxpūgnent* (191.2); *ēssē ēxīstīment* (194.10.44); *âtquē ōpērāndi* (186.1.1); and *tuum laudārē īngēnūm* (202A.3).

Finally, the conjunctions *et*, *atque* and *-que* are used interchangeably to effect good forms of the *cursus mixtus*. There is no difference between *et* and *atque*, except in the rhythms rendered, in *volēbāt ēt pōtērat* (185.4.15), *esset âtquē fīrmāta* (185.7.25), and *prohibendo âtquē plēctēdo* (185.5.19). The enclitic *-que* is popular in the letters, since the word to which it is attached produces a trochee and simultaneously the first part of a *planus* or *tardus* cadence. Many clausulae, less acceptable rhythmically with *et* and *atque*, become so with *-que*. For example, *recte congruentērqū rēspōndērīm* (207) renders a *cursus tardus* with dicretic: had Augustine employed *et* or *atque*, the result would have been the *cursus tardus* with the uncommon spondee-dicretic²⁷).

2.

We may now turn our attention to distinctive features of the rhythmical patterns in each of the groups of letters. In so doing we will attempt to gauge Augustine's rhetorical allegiances and to understand his possible reasons for adopting different clausular styles or even variations within a particular style.

²⁶) For hiatus and elision in Augustine's works see MULDOWNNEY, *Word-Order*, pp. 126-127.

²⁷) *-ve* would seem to be used in the same way as *-que*; cf. *diis multis falsīsvē mīscērent* (187.8.29). We detected no clausulae with *-ve* in the legal texts.

In view of the trends readily apparent among most late Latin authors (the overwhelming dominance of the *cursum mixtus* and the emergence of the accentual *cursum*), any work of this era which displays purely metrical rhythms would appear anachronistic or, at least, highly reminiscent of classical and early empire prose. Even so, there can be no doubt that metrical systems are intended in Lactantius' *Institutiones divinae* and Augustine's early letters (Group I). While there is statistical certainty in our decisions about these writings, it is revealing to compare some figures. We have determined that the proportion of metrical forms in the *Institutiones* is 66.2 percent²⁸). Samples that we have taken from Cicero's *Catilinarians* and *Philippics* show rates of incidences of the four metrical patterns at 71.1 percent and 65.5 percent respectively²⁹). While the figures for Cicero and Lactantius are statistically compatible, there is a significant difference for the 57.2 percent for Augustine's Group I. The easiest explanation for this difference is the desire by Augustine to avoid a pronounced use of rhythm, as will be pointed out below.

But the foremost question is why Lactantius and Augustine chose to imitate the Ciceronian clausular system in these writings. In the case of Lactantius' *Institutiones*, the answer seems simple. In this work, which he addresses to educated pagans of his day, Lactantius does not stint in expressing his admiration for Cicero's style³⁰). His devotion to Cicero was so widely perceived that, at least by the time of the Renaissance, he was hailed as the Christian Cicero.

Augustine's attitudes toward Cicero and the rhetorical heritage are somewhat difficult to chart. It is well known that a work of Cicero (the now lost *Hortensius*) guided a youthful Augustine toward a love of philosophy. On the other hand, many regard his *Confessiones*, written c. 397-400, as a manifesto proclaiming his freedom from a dependence upon the pagan past³¹). The actual truth may not be so clear-cut. Roughly contemporaneously with the composition of the *Confessiones*, Augustine produced a rhetorical study, the *De doctrina christiana*, which represented his attempt to predicate a culture for Christian writers and speakers on the basis of sacred writers. Time and again in the *De*

²⁸) See OBERHELMAN and HALL, "Meter", p. 222.

²⁹) Ibid., p. 219.

³⁰) See, e.g., *Inst. div.* 2.3.4, 3.13.13, and 3.14.7.

³¹) See HAGENDAHL, *Augustine*, p. 715.

doctrina, Augustine cites Cicero, although not by name but, for example, by "*quidam eloquens*," as the authority in rhetorical matters³²).

In sum, the metrical clausulae detected in Augustine's early letters and in Lactantius' *Institutiones*, while not in accord with the clausular norms of the day, are quite likely instances of archaizing and are intended to recall metrical paradigms of Cicero himself. We may surmise that the letters of Group I were composed during a period in which Augustine had no qualms about his writings being identified with Cicero and the classical heritage.

Having demonstrated above that the *cursus mixtus* is present in Groups II and III of the letters, we may now refine further an appreciation of Augustine's practices by comparing these two groups with each other and with other writings of the era.

According to Table I, the incidence of the three common forms of the *cursus* in Group II (74.0 percent) is significantly lower than the figure determined for Group III (82.5 percent). The difference may be accounted for by the greater tendency in Group II to admit irregular patterns, especially the *cursus trispondaicus* and *cursus medius*. Stated differently, Augustine's later letters adhere more strictly to the standard forms of the *cursus*. The reasons for this increase in conformity are not readily apparent. We should not simply infer that Augustine became more adept at handling this admittedly complex system with the passage of time. As a former master of rhetoric at Thagaste and Carthage (not to mention stints at Rome and Milan), Augustine assuredly would have been well-versed in the clausular system commonly taught in the African schools since the early part of the third century³³).

A reasonable line of inquiry to account for the differences in rhythm among the three groups of letters would be the consideration of Augustine's changes of status and his possible resultant concern for image and acceptance. As a newly-elevated bishop (395), Augustine perhaps would want to avoid any archaic (and essentially pagan) element in his epistles³⁴). Accordingly, he would have abandoned the

³²) See, e.g., *De doct. christ.* 4.10.24, 12.27, and 17.34. Cf. G.L. ELLSPERMANN, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers Toward Pagan Literature and Learning* (Washington, D.C., 1948), pp. 233-234.

³³) See OBERHELMAN and HALL, "Meter", pp. 226-227, and HALL and OBERHELMAN, "Internal Clausulae", pp. 525-526.

³⁴) Sidonius Apollinaris too expresses reservations about the compatibility of versification and episcopal status (*Epp.* 9.12.1 and 16.3 vs. 57-84). We owe this reference to Michael Roberts.

metrical rhythms of his earlier letters for a style more in keeping with the usages of his day — the *cursus mixtus* of Group II. During the time period of Group III, Augustine was in the forefront of the Pelagian and Donatist controversies, and as such arose to greater prominence in the Church. Letters written in such circumstances would tend to be regarded more as public documents and thus deserving of the greater adornment and elegance achieved by stricter adherence to the three standard forms of the *cursus*. Such a scenario, albeit hypothetical, is offered as a possible guide to further research into the composition of the letters.

While we have been able to detect certain distinctions within the letters themselves, of greater significance and certainty are comparisons between the rhythms of Groups II and III and those in contemporary works. Accordingly, we give in Table II a list of figures for Augustine, the pagans Ammianus and Symmachus, and such non-sectarians as Ausonius, the authors of the *Panegyrici latini*, and the *Theodosian Code*. The results of a comparative analysis are instructive and revealing for an appreciation of Augustine's rhythmical and stylistic tendencies.

TABLE II

Author and Text	Proportion of the Three Cursus Forms	Proportion of the Four Metrical Forms	Rhythm Employed	Proportion of Cursus Mixtus Forms: with exact coincidence of ictus & accent	Proportion of Cursus Mixtus Forms: irrespective of coincidence of ictus & accent
<i>Pan. lat. X</i>	.756	.771	cursus mixtus	.832	.942
<i>Pan. lat. XI</i>	.757	.765	cursus mixtus	.802	.901
<i>Pan. lat. VIII</i>	.795	.847	cursus mixtus	.890	.978
<i>Pan. lat. IX</i>	.678	.724	cursus mixtus	.844	.956
<i>Pan. lat. VII</i>	.796	.791	cursus mixtus	.848	.947
<i>Pan. lat. VI</i>	.775	.802	cursus mixtus	.837	.959
<i>Pan. lat. V</i>	.781	.769	cursus mixtus	.808	.936
<i>Pan. lat. XII</i>	.759	.741	cursus mixtus	.813	.915
<i>Pan. lat. IV</i>	.798	.804	cursus mixtus	.809	.957
<i>Pan. lat. III</i>	.822	.764	cursus mixtus	.765	.942
<i>Pan. lat. II</i>	.816	.824	cursus mixtus	.836	.980
Ammianus	.948	.579	cursus	---	---
Ausonius: <i>Gratiarum actio</i>	.841	.828	cursus mixtus	.846	.933
Symmachus: <i>Orationes</i>	.920	.926	cursus mixtus	.949	.989
<i>Epistolae</i>	.904	.904	cursus mixtus	.925	.993
<i>Relationes</i>	.923	.912	cursus mixtus	.905	.972
Theodosian Code	.901	.730	cursus mixtus	.743	.794
Augustine,					
<i>Epistolae</i> : Group II	.740	.643	cursus mixtus	.634	.706
Group III	.825	.683	cursus mixtus	.668	.722

While the rates of 74.0 percent and 82.5 percent for the accentual forms in Groups II and III are on a par with rates found in the Latin panegyrics and Ausonius, they are far below those in Ammianus, Symmachus and the *Code*, where the rates of occurrences range from 90.1 to 94.8 percent. If we consider the proportions for the metrical forms (64.3 percent in Group II and 68.3 percent in Group III), we find them lower than in all the other writings in the Table (except for Ammianus', which is to be expected, since Ammianus eschewed all meter in his clausulae): e.g., by about ten percentage points for one-half of the *Panegyrics* and by over twenty points for the works of Symmachus (90.4-92.6 percent).

An even more striking disparity between Augustine and his contemporaries appears in the four metrical forms that fall under the standard accentual patterns. Where strict coincidence of accent and ictus was noted, we recorded proportions of 63.4 percent and 66.8 percent in Groups II and III. When specified forms not displaying coincidence of accent and ictus were included, the proportions rose to 70.6 percent and 72.2 percent respectively. We will use the latter figures for comparison. The corresponding rates in the comparative texts are as follows: 79.4 percent in the *Theodosian Code* and 90.1 to 99.3 percent in the *Panegyrics*, Ausonius and Symmachus. These latter rates exceed those of Augustine by over ten to twenty-nine points.

Two conclusions present themselves. In the case of accentual and metrical forms *per se*, Augustine, in contrast to the tendency of his age, was not concerned with achieving high rates of occurrences. In the case of combined metrical and accentual clausulae or forms of the *cursus mixtus*, he was even less desirous of reproducing the style of his non-Christian or non-sectarian contemporaries.

Fortunately, we possess a work by Augustine which may provide an insight into his motives for his peculiar usage of clausular rhythms. The work in question is Augustine's *De doctrina christiana*. Of particular interest is a passage in Book 4 wherein Augustine, relying on Jerome's translation of a Pauline text, declares that the writers of the Bible and their translators "lack the adornment of style which is produced by rhythmical clausulae"³⁵). He concludes with a statement of his own clausular practices, which he finds compatible with other Christian authors:

³⁵) *De doct. christ.* 4.20.41.

... in meo eloquio, quantum modeste fieri arbitror, non praetermitto istos numeros clausularum; ita in auctoribus nostris hoc mihi plus placet, quod ibi eos rarissime invenio³⁶).

This statement comports well with what we have observed in the clausulae of Groups II and III of the letters. The key word in this passage is "*modeste*", a term which accurately describes the rhythms of the letters: the clausular forms of the age do indeed appear, but "in moderation".

It is important to consider the context in which this discussion of rhythm occurs. Elsewhere in the *De doctrina*, Augustine expresses his belief that it is incumbent upon the Christian writer and teacher to use the art of rhetoric to expound truth and refute falsehoods³⁷). Although the Christian should not hesitate to delight and persuade his listeners with eloquence³⁸), he should also strive for clarity of speech and use such common idioms as to be fully understood³⁹. At the same time, Augustine shows his contempt for the contemporary schools of rhetoric which value highly the excessive formalism of rhythmical clausulae⁴⁰. On the other hand, he praises the translators of sacred texts for avoiding the "*plausibilia*" of the rhetoricians⁴¹. Augustine supports the notion that rhythm should be natural and inherent in the words themselves; he has particular praise for the plain style, in which there are present "a certain ornament not sought out but somehow natural and also a clausular rhythm, unostentatious but almost necessary and arising, so to speak, from the subject matter itself"⁴²). In short, sense should come before style⁴³).

The *De doctrina* fits into the larger context of the cultural history of the late empire. R. A. Markus has argued that certain circumstances underway in the mid-fourth century led to a newly strengthened resolve among Christian intellectuals in the latter part of the century (in the main, Augustine and Jerome) to create a Christian culture as a real

³⁶) Ibid.

³⁷) Ibid., 4.2.3.

³⁸) Ibid., 4.9.23 and 13.29.

³⁹) Ibid., 4.9.23 and 10.24.

⁴⁰) Ibid., 4.6.10.

⁴¹) Ibid., 4.20.41.

⁴²) Ibid., 4.26.56.

⁴³) Ibid., 4.28.61: "in ipso autem sermone malit rebus placere quam verbis; nec aestimat dici melius, nisi quod dicitur verius; nec doctor verbis serviat, sed verba doctori".

alternative to the pagan heritage⁴⁴). As for what prompted this resolve, Markus cites the attempt by the emperor Julian to exclude Christians from teaching pagan literature and the movement by pagan aristocrats of the West to venerate pagan culture; this latter is evidenced, for example, in Symmachus' circle re-editing Livy and in the spirited debate between Ambrose and Symmachus over the presence of the Altar of Victory in the Curia⁴⁵).

Markus further suggests that such polemical writings as the *De civitate dei*, which attacks anachronistically the pagan gods of Varro's day, should not be considered as Augustine's true *Adversos paganos*, but that such credit should go to the *De doctrina christiana*, which takes aim at the secular learning of his own age. Markus regards the *De doctrina* as

... nothing more nor less than a sketch for a Christian culture and education alternative to the pagan *paideia* of the Roman world. It provides the syllabus for a Christian *paideia* based on the scriptures... Of course the syllabus contains some secular components; but the terms on which secular learning enters this round of studies and the extremely restricted limits within which its pursuit is sanctioned makes this educational programme inhumanly narrow⁴⁶).

While Markus may think that the program as a whole is "inhumanly narrow", such cannot be said of Augustine's intention concerning clausular rhythms. In accomplishing that aspect of the program set forth in the *De doctrina*, Augustine in Groups II and III of the letters permitted irregular forms of the *cursus*, frequently allowed resolution of accentual and metrical patterns, and often seemed to neglect rhythm⁴⁷). In so doing, Augustine, as a Christian writer, ran counter to the practice of such exponents of paganism as Symmachus and Ammianus.

R. G. HALL

(Saint Bonaventure University)

S. M. OBERHELMAN

(Texas Tech University)

⁴⁴) "Paganism, Christianity, and the Latin Classics in the Fourth Century", in J.W. BINNS, ed., *Latin Literature of the Fourth Century* (London, 1974), pp. 1-21.

⁴⁵) Alan CAMERON, "Pagans and Literature in Late 4th. Century Rome", Alan Cameron et al., eds., *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident* (Vandoeuvres-Genève, 1977), pp. 1-40, has correctly argued that such actions by the pagan elite do not necessarily imply a cohesiveness among their number. Markus' point simply is that such actions hardened the resolve among certain Christians to develop an alternative culture.

⁴⁶) MARKUS, "Paganism", p. 12.

⁴⁷) See REYNOLDS, *De civitate dei*, p. 63.

Neuaufgefundene Bibelerklärungen des ersten Exegeten der Universität von Alcalá, Dionysius Vásquez (1479-1539).

*Dionysius Vásquez*¹⁾ wurde am 2. oder 3.6.1479 in Toledo geboren; auch seine Eltern *Pedro Vásquez* und *Guiomar de San Pedro*, wohl aus adligem Geschlecht, stammten aus dieser so traditionsreichen Stadt. Einer seiner Brüder, Dr. *Hernán Vásquez*, wurde Kanoniker von San Yuste in Alcalá de Henares; ein anderer, *Juan*, war Bürger von Toledo — in seinem Haus starb Dionysius später. In Toledo trat Dionysius als Zwanzigjähriger in den Augustinerorden ein, erlangte in kurzer Zeit den Ruf besonderer Gelehrsamkeit und legte nach dem Probejahr am 5.7.1500 die Profeß ab. Er selbst berichtet darüber nicht in den üblichen stereotypen Formeln, sondern in der lebendigen und bibelnahen Sprache eines christlichen Humanisten²⁾. In den Verzeichnissen seines Ordens heißt er manchmal auch *Dionysius Toletanus* oder *Dionysius Hispanus*.

Es ist nicht genauer bekannt, wo er studiert hat — wohl zuerst in Toledo oder Salamanca. Das Stadium umfaßte damals üblicherweise 3

¹⁾ *Alonso de Orozco*, Crónica del glorioso Padre y Doctor de la Iglesia San Agustín, de los Santos y Beatos, y de los doctores de su Orden, Sevilla 1551, fol. LIV; *J.F. Ossinger*, Bibliotheca Augustiniana, historica, critica et chronologica, Ingolstadt-Augsburg 1768, 914s. (zitiert *Jos. Pamphilus*, Chronica, f.106; *B. Moral OSA*, Catálogo de escritores Agustinos españoles, Portugeses y Americanos, La Ciudad de Dios 25 (1891) 448-450; *P. Beltrán de Heredia*, Catedráticos de Sagrada Escritura en la Universidad de Alcalá durante el siglo XVI, Ciencia Tomista 18 (1918) 143-147; Encyclopedía Universal Ilustrada, t. 67, Madrid 1929: Art. «Vázquez, D.»; *G. de Santiago Vela OSA*, Ensayo de una biblioteca Ibero-Americana de la orden de San Agustín, vol. VIII, El Escorial 1931, p. 103-106; *F. González Olmedo SJ*, Fray Dionisio Vásquez. Sermones, edición, prólogo y notas del P.F.G. Olmedo ..., Madrid 1943, 1956 (Clásicos Españoles, 123), LXIV-142; *D. Gutiérrez OSA*, Ascéticos y místicos Agustinos de España, Portugal e Hispanoamérica, in: Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister, II, Roma 1959, p. 156-157; *M. Villegas*, Teólogos Agustinos pretridentinos, in: Repertorio de Historia de las ciencias eclesíasticas en España, III, Salamanca 1971, 354; *I. Rodríguez*, ib., p. 595; *Q. Fernández OSA*, Fray Dionysio Vázquez de Toledo, orador sagrado del Siglo de Oro, Archivo Agustiniiano 60 (1976) 105-197; *Idem*, Un Sermón latino de fray Dionysio Vázquez de Toledo. Sermón predicado ante el Papa Julio II, el miércoles de Ceniza, nueve de febrero del año 1513, Archivo Agustiniiano 61 (1977) 133-158.

²⁾ Vgl. den Text bei *T. Herrera*, Historia del Convento de San Agustín de Salamanca, Madrid 1652, p. 193; *Q. Fernández*, ib., o. 111-113.

Jahre Logik, Naturphilosophie und Metaphysik, dann 5 Jahre ein Studium generale der Theologie mit dem Grad des Lector als Abschluß, worauf dann nach vier Jahren der Grad des Baccalaureus verliehen wurde; vor der *licentia docendi* mußte der Baccalaureus zwei Jahre die Sentenzen des *Petrus Lombardus* erklärt haben und mußte sich auch noch der kursorischen, d.h. vorwiegend grammatisch-philologischen Schrifterklärung widmen, um dann als Magister der Theologie anerkannt zu werden — insgesamt also ca. 15 Jahre Vorbereitung seit der Profeß des Ordensmannes. Allerdings gab es mancherlei Ausnahmen, besonders, wenn jemand schon vor dem Noviziat spezielle Studien aufzuweisen hatte; dies war wahrscheinlich auch bei Dionysius der Fall, welcher nur etwas mehr als 9 Jahre benötigte. Schon für das Jahr 1507 wird er als offizieller Prediger *Ferdinand des Katholischen* erwähnt³). Er dürfte zwischen August und November 1509 die Promotion zum Magister erlangt haben. Auf Grund einer Predigt in Valladolid zeigte ihn ein dortiger Kollege, *Fernando de Préjamo*, sehr versiert als Hebraist und Arabist, als verdächtig bei der Inquisition an, was zu Verhandlungen in Rom führte. Der König selbst verwandte sich durch den spanischen Botschafter für ihn. In Rom wurde ihm aber am 9.10.1510, unter dem Ordensgeneral *Aegidius von Viterbo*, einem hervorragenden Bibelkenner und gewandten Redner (Festprediger von Papst Julius II; er hielt u.a. die Eröffnungsansprache zum 5. Laterankonzil und wird von dem Humanisten *Paul Cortesi* zu den sechs größten Predigern seiner Zeit gezählt), die Studienleitung des dortigen Augustiner-Konventes anvertraut⁴), wo er bis zum Jahr 1513 auch Lehrer von *Seripando* war. Knapp 30 Jahre alt, wurde er nicht nur durch seine Kenntnisse des Griechischen, Hebräischen und Chaldäischen bekannt. Am Aschermittwoch 1513 predigte er vor Papst Julius II. Im Oktober 1515 erscheint er in den Registern als beauftragter Vertreter des Prokurators für die Predigten in der Capella Pontificia⁵). Er erreichte den Ehrentitel des offiziellen Predigers des Ordens und war beliebter Prediger am Hof des Papstes⁶) und des Kaisers *Karl V* (letzteres seit 1516). Lehrstühle bzw. Ehrendoktorate hatte er in Paris, Alcalá und Toledo

³) *D. Gutierrez*, *Analecta Augustiniana* 33 (1977) p. 106 nota 94.

⁴) *D. Gutierrez*, in: *Sanctus Augustinus ...*, Roma 1959, p. 156 n. 29; *Q. Fernandez*, *ib.*, p. 117-118.

⁵) *Q. Fernández*, *ib.*, p. 120.

⁶) *W. O'Malley*, *Preaching for the Popes*, in: *Ch. Trinkaus, H. Obermann*, *The pursuit of Holiness in late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden 1974, 422-440.

inne und erlangte vor allem auch als erster Exeget in Alcalá große Berühmtheit⁷. Zeitgenossen wie der gelehrte Humanist *Alvaro Gómez de Castro*⁸), sowie *A. de Venegas*, *J. Ramiro* hielten ihn als Erneuerer der Homiletik und Bibelerklärer für eine der einflußreichsten und bedeutendsten Gestalten seiner Zeit und lobten ihn auf außerordentliche und ungewöhnliche Weise: «Ingenii monstrosi vir»; «Tanto dicendi ferebatur impetu, tam praecipiti torrente decurrebat, ut animos omnium vel nolentes raperet et in quamcumque vellet partem flecteret»⁹). In der Entfaltung eines Gedankens und vor allem der Bewegung der Affekte habe er nicht seinesgleichen gehabt. Ebenso schätzt ihn der moderne Herausgeber einiger erhaltener Predigten, der Jesuit *F. González Olmedo*¹⁰), als den größten Prediger Spaniens; in der religiösen Predigtliteratur bedeute er eine ähnliche Revolution wie der hl. *Vincent Ferrer* hundert Jahre früher. Er hinterließ jedoch bei seinem Tode keinerlei gedruckte Werke; nur für vereinzelte seiner Reden existieren alte Druckausgaben. Sein Neffe *Dionysius* berichtet als Grund dafür dem Theologen *Juan Fernando de Sanguësa*, daß es niemand wagte, die mit spanischer Eloquenz erweiterten lateinischen Schriften wirklich korrekt in eine der beiden Sprachen zu übersetzen¹¹). In seinen letzten Lebenstagen wurde seine Zunge, «qua mire eminebat», gelähmt, und er zog sich nach Toledo zurück, wo er am 1. Juni, dem Dreifaltigkeitsfest 1539, starb.

Dionysius Vásquez war als Prediger auch in ganz Italien bekannt. Papst *Leo X* und Kaiser *Karl V* gehörten zu seinen Bewunderern. Es wird berichtet, daß der Medici-Papst *Leo X*, an sich ein «homo in loquendo parcissimus», ihn wegen seiner Wortgewandtheit und Belesenheit nach einer Predigt vor den Kardinälen einen zweiten hl. Dionysius genannt haben soll: «Ego quidem putabam Dionysium esse in caelo, et

⁷) *M. Bataillon*, *Erasmus et l'Espagne*, Paris 1937, p. 373.

⁸) *Alvaro Gómez de Castro*, *De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio, archiepiscopi Toletani*, Compluti 1569, f. 223v [Ms.: f. 176r]: «ingenii prodigiosi vir, qui tunc in sacris concionibus apud Hispanos principatum tenebat, ac propterea Carolo Caesari in primis carus». «Novos ipse Scripturae Sacrae sensus, qui cum antiquis certare possent, ingenii acumine, quod in illo mirabile fuit, gravitate iudicii plenos passim eliciebat ... et quoties ad ipsam perorationem veniebat, tanto dicendi ferebatur impetu, tam praecipiti torrente decurrebat, ut animos omnium vel nolentes raperet et in quamcumque vellet partem flecteret adeo, ut Ramirius de ipso dixerit, nullum aetate sua praeter unum Dionysium oratorem natum vidisse».

⁹) Vgl. Anm. 8, 26, 28; *F. González Olmedo*, ib., xxxv.

¹⁰) *F. González Olmedo SJ*, (Anm. 1).

¹¹) Nach *J. Pamphilus*, in: *A. Possevino*, *Apparatus I*, 479 (*G. de Santiago Vela*, ib., 105s.).

nihilominus hodie vidi illum in terra»¹²⁾, bzw. ihn auch dem Kaiser als neuen Elias empfohlen haben soll¹³⁾. *Kaiser Karl* war seit März 1516 in Brüssel zum König von Kastilien und Aragon proklamiert worden; im Oktober 1516 kam er nach Spanien und installierte seinen Hof im November in Valladolid. Seit Mai galt Dionysius als kaiserlicher Prediger¹⁴⁾; vom 23.11.1516 datiert eine vom ihm angefertigte lateinische Übersetzung eines spanischen Memorandums des *Pedro Ruiz de Villena* für den Großkanzler *Jean le Sauvage*¹⁵⁾. Am 7.2.1518 proklamierten die Cortes Karl feierlich zum König von Kastilien; am 15.5 kam er nach Saragossa, am 15.2.1519 nach Barcelona, wohin ihn Dionysius überall begleitete. Für seine Predigtstätigkeit im Dienste des Kaisers fehlt es nicht an günstigen Zeugnissen¹⁶⁾. Auch *Ägidius von Viterbo* befand sich als Kardinallegat im Zusammenhang mit der Kreuzzugsvorbereitung gegen die Türken in Spanien. 1522 wurde Dionysius einige Monate für kirchen- bzw. ordenspolitische Sonderaufgaben beurlaubt; traf aber mit Karl nach dessen Rückkehr von der Krönung in Aachen am 16.7.1522 in Santander wieder zusammen. Fray Dionysio war von dem großen Reformator Ägidius am 25.1.1518 auch zum Generalvikar des Ordens und Visitor für die Provinzen Kastilien und Köln (wozu damals auch Flandern und die Niederlande gehörten) mit besonderen Vollmachten ernannt worden. Doch ist er nicht nach Köln gekommen. Es gilt als sicher, daß er auf den angebotenen Bischofsstuhl von Palencia (wohl ca. 1523) und auch auf das Erzbistum von Mexico, welches ihm *Karl V* geben wollte, verzichtet hat¹⁷⁾.

Im 15. Jahrhundert war eine bedeutende Erneuerung der biblischen und humanistischen Studien eingeleitet worden mit den Ergänzungen der *Glossa Ordinaria* des *Nikolaus von Lyra*, dem *Scrutinium Scripturarum* des *Pedro de Santa Maria* und der umfangreichen biblischen Enzyklopädie des *Alfonsus Tostatus*; sie setzte dann im 16. Jahrhundert voll ein, vor allem mit der Polyglott-Ausgabe der Bibel. Die Werke des *Erasmus von Rotterdam* waren umstritten; 1526 hatte die Sorbonne in Paris einige Sätze von ihm verurteilt¹⁸⁾. Am kaiserlichen Hof hatte er

¹²⁾ Vgl. *A. de Orozco*, ib., *A. Gómez*, ib.

¹³⁾ Vgl. die Dokumente bei *Q. Fernández*, *Archivo Agustiniiano* 60 (1976) 121-122.

¹⁴⁾ Simancas, Ms. E. 11, f. 35 (vgl. *Q. Fernández*, ib., p. 123 n. 30a).

¹⁵⁾ Vgl. Anm. 39.

¹⁶⁾ Vgl. *Q. Fernández*, ib., 129f.

¹⁷⁾ *T. Herrera*, *Alphabetum Augustinianum*, t. 1, Matriti 1644, p. 196.

¹⁸⁾ *E. Duplessis d'Argentré*, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, Paris 1724 ss., II, 47-77.

hohe Protektoren, aber auch Gegner (wie z.B. den Beichtvater Karl V, Fray Diego de Loyasa OP). Schon 1526 wurden in Palencia, Burgos, Alcalá und Salamanca gravierende Einwände und Beschwerden vorgebracht. Im Frühjahr 1527 kam es in Valladolid, wo sich auch das Kaiserpaar befand, zu einer Prüfung von Anklagepunkten gegen Erasmus. Dionysius verteidigte am 28.3. in einer vom Erzbischof von Sevilla, Alonso Manrique, einberufenen Versammlung von Ordensleuten zusammen mit dem Benediktiner *Olmedo* eifrig die Intentionen und Lehren des *Erasmus*¹⁹⁾, ohne daß er deshalb dessen eigentlichen Parteigängern zugerechnet werden muß. Die spanische Inquisition verfuhr hier einwandfreier und fairer als die Sorbonne; sie wollte die strittigen Punkte näher prüfen und dann Erasmus selbst, der hohe Gönner auch in Spanien hatte, Gelegenheit zu einer Stellungnahme geben. Zur häufig tagenden Verhandlungskommission (21 Sitzungen bis zum 13.8.) zählte Dionysius nicht, wohl aber andere Angehörige seines Ordens; sie wurde dann wegen Ausbruchs einer Seuche aufgelöst. Der Kaiser selbst hatte Erasmus am 14.12.1527 wegen seiner antilutherischen Haltung gelobt; der Inquisitor Manrique wollte nichts gegen ihn unternehmen — war aber zeitweise (1529-1533) selbst in Ungnade. Besonders an der Universität von Alcalá hatte Erasmus sowohl fanatische Freunde wie heftige Gegner²⁰⁾; er war mehrmals von *Kardinal Cisneros* zur Mitarbeit an der *Biblia Polyglotta* eingeladen worden; hat aber dieser Einladung nicht Folge geleistet. Etwa bis zum Jahr 1530 wuchs sein Einfluß; dann machten sich deutliche Gegenbewegungen bemerkbar, die von mehreren Orden ausgingen²¹⁾.

Am 20.5.1527 gehörte Dionysius zu einer Gruppe von 3 Ordensoberen und 3 Theologen, die in Dueñas, 30 km von Valladolid entfernt, in einem Provinzialkapitel mit dem Kommissaren *Fray Juan Gallego* und dem hl. *Tomás de Villanueva* über die Teilung der spanischen Ordensprovinz in die Provinzen von Kastilien und Andalusien bestimmten.

Der Hof zog weiter nach Palencia, Burgos und dann nach Madrid und Toledo. Anfang März 1529 reiste der Kaiser nach Barcelona, wo er sich für eine vierjährige Deutschlandreise einschiffte; Dionysius blieb mit

¹⁹⁾ Text nach *F. Caballero*, Alonso y Juan Valdés, in: *Conquenses ilustres*, t. IV; Madrid 1875, p. 335 ss. (nach Q. Fernández, ib. 139).

²⁰⁾ Gegen ihn hatte sich schon *Diego López de Zúñiga* gewandt (gest. 1531).

²¹⁾ Näheres bei *J. Goñi Gaztambide*, *Erasmismo en España*, in: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Suppl. I, Madrid 1987, 272-281: Eine wichtige Studie mit sehr reicher Bibliographie.

seiner Erlaubnis in Spanien — er sollte die Fastenpredigten am Hof der Kaiserin halten. Auf seiner Deutschlandreise bedauerte es der Kaiser sehr, ihn dort nicht für einen Disput mit *Luther* zur Verfügung zu haben²²). Durch königliches Dekret vom 12.4.1529 wurde Dionysius von seiner Residenzpflicht am Hof beurlaubt, ausgenommen die Fastenzeit, wo er am Hof der Kaiserin in Alcalá zu predigen hatte. So befand er sich auch in der Fastenzeit 1531 beim Hof der Kaiserin in Madrid und Ocaña.

Den 52-jährigen berief nämlich die *Universität von Alcalá* auf einen eigens neu errichteten biblischen Lehrstuhl (20.1.1532)²³); sie konnte ihn aber nur unter der Bedingung gewinnen, daß er zumindest in der Fastenzeit weiterhin dem Kaiser zur Verfügung stehen mußte²⁴). So mußte er auch einen Monat nach Inbesitznahme seines Lehrstuhls nach Medina del Campo zu den Fastenpredigten am Hofe.

In der Stadt, in welcher die erste Biblia polyglotta Complutense erschienen war (sie wurde 1571 von Guillermo de Brocar beendet), fehlte noch 14 Jahre nach dem Tode des berühmten *Kardinal Cisneros* eine eigene exegetische cathedra. Dieser hatte von Alexander VI am 13.4.1499 die Gründungsbulle der Universität erlangt; sie öffnete sich mehr als andere auch dem Geist der Humanismus und der Renaissance. Zu ihren Studenten zählen im Laufe der Zeit so berühmte Namen wie die Heiligen *Tomàs de Villanueva*, *Ignacio de Loyola*, *Juan de Avila*, aber auch der verfolgte *B. Carranza* oder der Häretiker *Augustín Cazalla*; zu ihren Dozenten z.B. *G. Vázquez* 53 (1580-1585), *F. de Quevedo*, *M. Cano* (1543-1546), *F. Suarez* (1585-1592), *Johannes a S. Thoma* (1630), *J.E. Nieremberg*, *Ascanio Colonna*. Dem von *Kardinal Cisneros* gegründeten Colegio mayor de San Ildefonso bzw. Colegio principal²⁵) waren praktisch die Leitung und Verwaltung des ganzen Universitäts-

²²) Vgl. *J.F. Ossinger*, ib.; *Pamphilus*, *Chronica*, f. 106v berichtet das Zeugnis des Neffen Dionysius Vázquez: «Cum semel esset in Germania de religionis et fidei controversis cum Martino Luthero disputandum, et viri desiderarentur ad eam rem maxime idonei, sese Caesar incusans clamavit multis praesentibus: O Dionysi, cur ego te Hispania manere sum passus».

²³) Nach *Alvaro Gómez de Castro* erfolgte die Entscheidung «post longam consultationem, divino numine rem suam curante».

²⁴) Das entsprechende Dokument hat *P. Beltrán de Heredia OP* veröffentlicht (*La Ciencia Tomista* 18 (1918) 143-145) (auch bei *F. Gonzalez Olmedo*, ib. p. xxiv-xxv; vgl. auch *Q. Fernandez*, op. cit., p. 147-149); ebenso die Aktennotiz über die Besitzergreifung.

²⁵) Die Anzahl der Kollegiaten des Colegio de San Ildefonso war auf 33 beschränkt, entspr. dem Lebensalter Christi, für max. 8 Jahre; dazu kamen 12 Kapläne, für 4 Jahre gewählt und auf weitere 4 Jahre verlängerbar. Im Kolleg lebten noch weitere Studenten in

betriebes anvertraut; sie wurden von den Konstitutionen geregelt (zuerst am 22.1.1510; dann endgültig am 17.10.1517; gedruckt 1560, 1627, 1716). Die drei bisherigen theologischen Lehrstühle folgten jeweils der Methode des hl. Thomas, Scotus und den «Nominales»; letzterer diente auch dem Studium der Moral nach Aristoteles. Nach den jüngeren Konstitutionen wurden sie jeweils auf vier Jahre besetzt.

Alonso de Orozco schrieb über das Wirken von Dionysius: Er zählte die ganze Prominenz von Alcalá zu seinen Hörern; Magister und Doktoren der Theologie und alle anderen gingen zu seinen Vorlesungen ebenso wie zu seinen Predigten²⁶). Seine Verkündigung stellte besonders Christus und das Geheimnis der Erlösung in den Mittelpunkt.

Die Geschichte der spanischen **Predigt** im 16. und 17. Jahrhundert²⁷) ist weniger bekannt als diejenige Italiens (Segneri, Bartoli) oder Frankreichs (Bourdaloue, Bossuet, Massillon). Damals wurde auf der Kanzel zuerst weitgehend in sehr lehrhaft-schulmäßiger Weise vorgetragen: Die Predigt wurde unterteilt wie der Artikel eines Schulbuches, mit

mehr untergeordneter Position (porcionistas, camaristas, socios) und andere Helfer. Vgl. *A. de la Torre*, Los colegios de Alcalá, *Revista de la Universidad de Madrid* 3 (1943) 123-134. Ausführlich über die Geschichte der Universitätsgründung, päpstliche und kaiserliche Privilegien usw. bei: *J. Melgares y Marín*, Estado de la Universidad de Alcalá desde su fundación hasta el año 1805, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 8 (1903) 58-62, 228-230, 300-306; *A. de la Torre y del Cerro*, La Universidad de Alcalá; datos para su historia, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 20 (1909) 412; 21 (1909) 48-71, 261-285, 405-433.

²⁶) *Alonso de Orozco*, Crónica .. Sevilla 1551, fol. LIV: «Este varón tan docto conocimos, y oímos predicar en nuestros tiempos, y todos son testigos de la gran aceptación que tuvo con el Católico rey don Fernando con nuestro invictísimo Cesar el Emperador don Carlos. Tenía muy altos conceptos, y predicaba cosas muy sutiles y también provechosas a las ánimas. Descubrió grandes primores de la Sagrada Escritura, mayormente en algunas materias más dificultosas, como son: del pecado original, de incarnatione Verbi, de las vidas que vivía Cristo nuestro Salvador: divina, beata, profética y humana. ... Finalmente, como en la famosa Universidad de Alcalá tuvieron tanta noticia de sus grandes letras, le rogaron que leyese una lección de la Sagrada Escritura, y para esto hicieron una cosa muy nueva y grande: que le criaron cátedra de nuevo para que él leyese la Biblia. Tenía toda la flor de Alcalá por oyentes, maestros y doctores en Teología; y así iban a su lección como iban a oír sus sermones. Cuánto fruto hizo los años que allí leyó a Sant Juan, que es el Evangelio más dificultoso, y también la Epistola de San Pablo a los Romanos, no se podría aquí con breves palabras declarar. Baste que esta doctrina anda por toda España y se predica, aunque con tanto trabajo se escribe de mano. Placerá a Dios que algún día salgan estos libros impresos, para que más predicadores los puedan gozar». (nach B. Moral OSA, Catálogo ... (vgl. Anm. 1), p. 449; Q. Fernández, ib., p. 150-151).

²⁷) Vgl. *M. Herrero García*, Ensayo histórico de la oratoria sagrada española en los siglos XVI y XVII, Madrid-Buenos Aires 1941 [cf. *Revista de filología española* 25 (1941) 543-547].

Begriffserklärungen, Unterscheidungen, Dispositionen, usw. Dazu kamen dann nur einige Beispiele und moralisierende Anwendungen. Mit dem Aufkommen des Romantizismus führte dies dann bekanntlich später zur einseitigen Bevorzugung von Improvisationen und zu einer immer stärkeren Ablehnung bis zum völligen Vergessen der klassischen Rhetorik.

Hier vertrat nun Dionysius schon zu seiner Zeit eine lebendige und eindringliche neue Weise des Predigens, die zudem mit eingehender Kenntnis der spanischen Sprache und christlichen Tradition verbunden war. In den Lehre gegangen war er in Rom bei seinem Ordensgeneral und besonderen Gönner *Ágidius von Viterbo*, den der Papst selbst wegen der hervorragenden Predigten der «*Ägidianer*» beglückwünscht hatte. Der neue Predigtstil, der dann schließlich durch *Juan de Avila*, *Alonso de Orozco* und *Tomás de Villanueva* so berühmt wurde, hat seinen Ursprung nicht zuletzt an Dionysius' Lehrstuhl in Alcalá, wo er den Römerbrief und das Johannesevangelium auch in der Landessprache erklärte²⁸). Vergleicht man die Predigten des Dionysius Vásquez und diejenigen des *Juan de Avila*, so kann man durchaus Ähnlichkeiten feststellen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß *Juan de Avila* den berühmten Augustiner zum Vorbild genommen hat und von ihm die schwierige Kunst lernte, die Hl. Schrift nicht mit dem distanzierten und kritischen Sinn des Rationalismus, sondern mit Liebe zu interpretieren. Um gut predigen zu können, ist ja nach *Juan de Avila*, dem Patron der Priester, nur eines erforderlich: Unseren Herrn Jesus Christus innig zu lieben²⁹). Er bevorzugte es, über die Menschwerdung und das Leben Jesu zu predigen.

Im Studienjahr 1532/1533 erklärte Dionysius den Römerbrief — nach dem Zeugnis der Visitation des *Leonardo de Zurbarán* vor ca. 100 Hörern; diese meistbesuchte Vorlesung wurde aber auch von einigen kritisiert: sie gehe zu sehr auf Details der griechischen und hebräischen Philologie ein. Im folgenden Kurs erklärte er das Johannesevangelium; nach *Fray Pedro de Peralta*, Rektor des Kollegs von San Bernardo (Nov. 1534), vor ca. 70 Hörern, und zwar zur allgemeinen Zufrieden-

²⁸) *A. Gómez* beschreibt in seinem *Opusculum «Publica laetitia»* für den Kardinal-erzbischof *Johannes Martinus Silicaeus* von Toledo (1546), was die spanische Sprache Dionysius zu verdanken habe (vgl. *F. González Olmedo*, ib., xxxiii s.).

²⁹) *Fray Luis de Granada*, *Vida del maestro Juan de Avila*, c.2 (vgl. *F. González Olmedo*, ib., xxxi).

³⁰) *P. Beltrán de Heredia OP*, in: *Revista Española de Teología* 5 (1945) 413 ss.). Vgl. Anm. 31.

heit³⁰⁾. Speziell die Niederschriften dieses Kommentars erfreuten sich großer Beliebtheit³¹⁾. Es wird berichtet, daß ihn seine Beredsamkeit oft dazu hinriß, spanische Ausdrücke im lateinischen Vortrag und ganz neue Formulierungen oder Häufungen ähnlicher Ausdrücke zu verwenden und mit lebhafter Gestik zu begleiten, ja zeitweise ganz zur Landessprache überzuwechseln. Neben anderen berühmten Namen glänzte er «velut inter ignes Luna minores». Doch litt er gelegentlich unter Krankheit. In der Fastenzeit 1534 blieb er in Alcalá. Am 2.3.1535 dispensierte ihn der Kaiser wegen seiner gesundheitlichen Schwäche von seiner Residenzpflicht. Die Sommerferien 1535 verbrachte er in seiner Heimatstadt Toledo. *A. de Venegas* schrieb am 26.2.1537 von einer progressiven Lähmung³²⁾, die schließlich auch seine Zunge betraf³³⁾. Er starb am 1.6.1539 im Haus seines Bruders und wurde am selben Tage zur Beerdigung in das Augustinerkloster von Toledo überführt.

Nun zu seinen **Werken**. **Gedruckt** worden sind:

1. «Fratris Dionysii Vázquez a Toledo, ... Oratio habita Romae in apostolica sacri palatii capella in die Cinerum, 9.2.1513», Romae 1513 (per magistrum Jacobum Mazochum, fol. 7v: Inc. «Memento homo, quia pulvis es ...»), (Papst Julius II, der diese Aschermittwochs predigt hörte, starb am 21.2.) (Sehr selten³⁴⁾); nachgedruckt von Q. Fernández OSA³⁵⁾.

2. «De unitate et simplicitate in duabus naturis et de stupendo

³¹⁾ «Baste que esta doctrina anda por toda España, y se predica, aunque con tanto trabajo se escribe de mano. Placerá a Dios que algún día salgan estos libros impresos, para que más predicadores los puedan gozar». (*B. Orozco*).

«Quae super Joannem interpretatus est magno studiosorum aviditate coinquiruntur cum nihil adhuc earum in publicum prodierit, sed manuscriptis codicibus inter eos qui tunc audierunt velut preciosus thesaurus asservatur. Pari etiam modo conciones aliquae circumferuntur quae si adulterinae non sint nec scriptorum imperitia vitatae, neminem in eis legendis collocasse tempus poenitebit» (*A. Gómez*, *Memoriales para la historia de Cisneros*, f. 176v). Vgl. Anm. 42, 43.

³²⁾ Vgl. Anm. 33, 37.

³³⁾ «Incidit Dionysius postremis suae vitae diebus in linguae, qua mire eminebat, paralytim. Quare maximo omnium moerore Academiam deseruit, et in patriam recessit, ubi eodem fere quo natus est die vita functus est, vix sexagessimum excedens annum». (*A. Gómez*, *De rebus gestis a Francisco Ximeno Cisnerio*, Compluti 1569 fol. 223v).

³⁴⁾ Exemplare in der Bibliotheca Apostolica Vaticana (R.I.IV. 1734 (3), 16 pag.), der Bibl. Vallicelliana in Rom (Inc. Q.V.175 (3)) und in der British Library, London.

³⁵⁾ Ed. Q. Fernández OSA, *Un Sermón latino de fray Dionysio Vázquez de Toledo, Sermón predicado ante el Papa Julio II, el miércoles de Ceniza, nueve de febrero del año 1513*, *Archivo Agustiniiano* 61 (1977) 133-158.

beneficio humanae redemptionis. Oratio praeclarissima Fr. Dionysii Vazquii Augustiniani Ordinis et sacrae theologiae professoris, ac catholicae regis Caroli praedicatoris, ad sanctissimum in Christi patrem et Dominum N.D. Leonem Papam X et sacrum Cardinalium senatum (13.12.1517)», Romae (per magistrum Jacobum Mazochum) 15.1.1518, 17 folia 4°; ed. Q. Fernández OSA³⁶); in: Archivo Agustiniano 60 (1976) 158-178. Thema: «Tu quis es?» (Joh 1,19).

3. Der einflussreiche Literat *Alejo de Venegas* erbat Dionysius Stellungnahme zum gerade gedruckten Werk «Agonia del tránsito de la muerte»; dessen Antwort ist erhalten in einem Brief vom 26.2.1537³⁷).

4. Fray Dionysio wird als Verfasser eines spanischen «Martirologio Romano», gedruckt in Madrid 1587, genannt³⁸).

Handschriftlich erhalten sind folgende Predigten, von denen die vier ersten in der Reihe «Clásicos Castellanos» von *F. González Olmedo SJ* ediert wurden:

1. In Resurrectione Domini: «Vicit leo de tribu Juda radix David». Apoc 5,5.

2. Sermo Dionisii ad Archiepiscopum Toletanum de Ascensione Domini: «Non ascendit in caelum nisi qui descendit de coelo, Filius qui est in coelo», Jo 3,13. (vor Kardinal Tabera in Toledo, am Himmelfahrtstag 1538).

3. In die sancto Pentecostes: «Terra mota est etenim coeli distillaverunt a facie Dei Sinai, a facie Dei Israel». (Ps 67,10).

4. In eadem Dominica (1.Adventus), sermo secundus: «Secundum autem duritiam tuam ...» (Ad Rom 2,5).

Nicht ganz sicher scheint die Echtheit von:

5. In Conceptione b. V. Mariae: «Ne timeas, Maria». Luc 1,30.

6. Sermo pro quocumque confessore: «Vos estis sal terrae, quod si sal evanuerit, in quo salietur?» (Matth 5,13).

³⁶) Exemplare in Rom, Bibl. Angelica (Q 21, 22 (2)); Rom, Bibl. Vallicelliana (Inc. Q.V.175 (2)); Valladolid, Biblioteca del Colegio de Agustinos Filipinos, n. 38370, f.2-17.

³⁷) Ed. in: *Juan de Ayala*, Agonia y transito de la muerte, Toledo 1537. *F. Gonzalez Olmedo*, ib., p. xxvii-xxix hat den vollständigen Text der Antwort publiziert; darin heißt es u.a.: «...apenas me basta todo el dia para rezar el oficio divino, sin hacer otra cosa, ni estudiar, ni leer, ni escribir, que apenas puedo firmar mi nombre, según estoy de pies y manos y lengua impedido...»

³⁸) *C. Perez Pastor*, Bibliografía madrileña (siglo xvi), Madrid 1891, 142; *V. Beltrán de Heredia*, ib., p. 147; *F. Gonzalez Olmedo*, ib., p. xxxix.

7. Dominica 4 Adventus: «Omnis vallis implebitur et omnis mons et collis humiliabitur...»

Als weitere Werke werden von den Bibliographen noch genannt:

Memorial de Pedro Ruiz de Villena, trad. lat. de D. Vazquez (7.2.1518)³⁹).

«Quaestiones seu resolutiones de peccato originali»⁴⁰).

«De incarnatione Verbi Dei»⁴¹).

«Lectura sobre San Juan, de Fr. Dionysius, Agustino» (befand sich im Besitz des Luis de León)⁴²).

Wohl dasselbe Werk mit dem Titel: «Commentarium super Joannem ad litteram» befand sich unter den 1588 inventarisierten Manuskripten des Biblikers P. Alonso Gudiel OSA von Osuna⁴³).

«De vita Christi, divina, beata, prophetica et humana»⁴⁴).

«Notanda quaedam circa diversas materias ex Dionysio» (Ms. Madrid. Bibl. Nac. 3620, f. 258-359; Inc: «Nota que en el testamento viejo auia venta y compra de mugeres ... Expl.: «fue la enemistad de los descendientes de Esau que son los gentiles»)⁴⁵). Gehört wohl zum folgenden:

«Locī communes F. Dionysii Augustiniani, quibus sunt addita et substracta nonnulla a Flores eiusdem Ordinis, quae significant literae subiectae D. et F.»; so lautet der Titel Manuskriptes in der Biblioteca Nacional von Madrid (Ms. Madrid, Bibl. Nac. 3620, f. 358-428); es enthält alphabetisch geordnete Predigtgedanken⁴⁶).

³⁹) Ms. Wien, Staatsarchiv (vgl. Q. Fernández, 122-123).

⁴⁰) J.F. Ossinger, ib., p. 915.

⁴¹) J.F. Ossinger, ib.

⁴²) Existierte zur Zeit der Untersuchung durch die Inquisition unter den Papieren des Luis de León (vgl. Rivadeneyra, in: Bibl. de Autores Españoles, t. 37 (Madrid 1872) p. LXXX), so erklärte dieser am 9.11.1973: «Tiene más un pedazo de la letura sobre San Juan, del maestro fray Dionisio, agustino. Esta letura anda pública entre nosotros. Conocerán que es así Fr. Francisco Cueto y Fr. Pedro de Rojas y otros muchos frailes de mi orden; y en la librería de San Agustín de Salamanca está un original de dicha letura, por donde cotejando la de este cartapacio con aquella se conocerá ser verdad lo que digo». Vgl. Anm. 31, 43.

⁴³) Miguel de la Pinta Llorente OSA, Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, catedrático de la Universidad de Osuna, ed. y estudio, Madrid, Cons. Sup. de Inv. Científ., 1942, 261-262: Im Mai 1588 wurde ein Manuskript von 378 Blatt inventarisiert. (Vgl. G. de Santiago Vela, ib., 105; J.F. Ossinger, ib.: «Ennarratio in Evangelium s. Ioannis»; Q. Fernández, p. 157).

⁴⁴) J.F. Ossinger, ib.: B. Moral OSA, ib.

⁴⁵) G. de Santiago Vela, ib., p. 106.

⁴⁶) Idem, II, 502, 700; VIII, 106.

*D. Gutierrez OSA*⁴⁷⁾ und *Q. Fernandez* bedauern, daß keine Bibelkommentare von Dionysius erhalten seien; von ihrer hohen Wertschätzung ist seinerzeit noch bei Gelegenheit der Prozesse von *Alonso Gudiel* und *Luis de León* berichtet worden. Besonderer Wertschätzung weit über den Kreis seiner Schüler hinaus erfreuten sich nach alten Bibliographen seine Erklärungen des Johannesevangeliums⁴⁸⁾ (1534/1535), von denen zwar noch im 17. Jhdt. berichtet wird⁴⁹⁾, die aber seitdem verschollen waren.

Nunmehr konnte in der Staatlichen Bibliothek von **La Valetta** in **Malta** eine Handschrift entdeckt werden, welche wohl größtenteils ein echtes **Autograph** seiner Werke darstellt⁵⁰⁾ und wesentliche neue Erkenntnisse über unseren Autor bringen dürfte. Denn sie enthält bisher für verloren geltende bzw. noch nicht bekannte Werke, nämlich Teile seiner oft so gelobten Vorlesungen zum Johannesevangelium, zum Römerbrief, einige Fasten- und Festpredigten (z.B. zum Fest des hl. Augustinus sowie zu Ehren des hl. Nikolaus in der Hauptkirche der heiligen Justus und Pastor⁵¹⁾), und reiche Zeugnisse aus dem akademischen Lehr- und Diskussionsbetrieb der Universität von Alcalá, die sich auf die verschiedensten theologischen Probleme beziehen. Auch zum Problem der Diskussionen um Erasmus und seines Einflusses auf die biblischen Studien könnten sich neue Erkenntnisse ergeben⁵²⁾.

Die unfoliierte und oft nicht leicht lesbare Handschrift (Ms. 1208) umfaßt ca. 230 Blatt. Wie bei unseren Autor nicht anders zu erwarten, wechseln lateinische und spanische Texte. Es ist nicht auszuschließen, daß einige Seiten falsch eingebunden sind. Auch finden sich nicht wenige Korrekturen. Einige Passagen wiederholen sich mit leichten Veränderungen; es dürfte sich um Vorentwürfe oder Mitschriften handeln. Im folgenden sollen nur erste Hinweise bzw. eine vorläufige Übersicht gegeben werden; Eine kritische Edition größerer Abschnitte erfordert

⁴⁷⁾ *D. Gutierrez OSA*, The Augustinians from the protestant reformation to the peace of Westphalia 1518-1648 (History of the Order of St. Augustine, vol. II), Villanova, Pennsylvania 1979, 151.

⁴⁸⁾ Vgl. Anm. 31, 42, 43.

⁴⁹⁾ Tomás de Herrera, *Alphabetum* (1644) I, 196-197 (*Q. Fernández*, ib., 157).

⁵⁰⁾ Gedankt sei besonders *P.H. Schembri OSA* und dem Bibliothekar *J. Sultana* aus Malta für die Beschaffung von Mikrofilmen.

⁵¹⁾ Der Abt dieser Hauptkirche war immer auch Kanzler der Universität; der jährliche Visitor kam aus dem Kreis ihrer Kanoniker; auch die Kandidaten für das Lizentiat und Doktorat mußten sich dort vorstellen.

⁵²⁾ Vgl. Anm. 21.

noch weitere Studien. So war z.B. ein Vergleich mit anderen Autographen noch nicht möglich. Unsere Transskription gibt die Abbreviaturen nicht im einzelnen paläographisch wieder; sie begnügt sich mit wichtigen Beispielen (meist in den Anmerkungen) und bietet zwecks besserer Lesbarkeit in der Regel die modernere Schreibweise und Interpunktion. Einige altspanische Schreibweisen wurden beibehalten.

La Valetta (Malta), National library (Regia Bibl. Melitensis), Ms. 1208 [unfoliiert]

(Fol. 1 enthält ein Inhaltsverzeichnis:)

De laudibus sancti Evangelii

Theologia Alphonsina

Sermones etc.-

[Dann folgt:] Manuscrit autographe du R.P.F. Dionysio Vasques, premier docteur cathédral de Alcalá

année 1503-1532

ac. à Londres en 1855 au prix d'£ 2

Mario de Candia

(Fol. 2:)

Aliqua de laudibus Johannis⁵³) evangelistae⁵⁴).

Mirificusque [?] et sublimis theologus fuit, ut ex eius scriptis aperte constat. Nam licet omnes evangelistae dictante Spiritu sancto scripserint, tamen hoc etiam ipsi intelligentes scripto manderunt; opus enim est intelligentia in prophetia. Itaque argumentum est evidens omnium horum altissimorum mysteriorum, quae per ipsum scripta sunt, beatum Johannem fuisse capacem. Itaque non parum est perpendere quod organum et ad quae Spiritus sanctus accepit. Fuit igitur theologus admirandus, ut non sine causa Dionysius ille Areopagita⁵⁵) addens scribens praeclara quadam et singulari nomenclatura; ita enim salutavit Dionysius Johanni theologo et evangelistae. Fuit igitur subtilissimi ingenii et acutissimi aciei, ut aquilae in naturae domo perfectissimae, quippe qui in his simillimus fuerit Christo omnium hominum perfectis-

⁵³) Johannis] Ioa. Ms.

⁵⁴) evangelistae] evange^{te}. Ms.

⁵⁵) Areopagita] Ariopagita. Ms.

simo et totius humanae naturae metro et mensurae, qui in omnibus temperatissimam et aequalem complexionem habuit et vere corpus eucharisticon [?]. Sic igitur sibi similem dilexit, et quia plus aliis sibi similem plurimum dilexit, crediderim sic in opera Johannis inclinari et amore naturali vergi; quod si Johannes, accipiat hoc ut ludicrum et iocum, in praesentia Christi luderet, ut solemus affici erga nostrae complexionis homines, ipse Christus hac naturali dilectione velet ipsemet lucrari. Hunc igitur amorem adeo aestimavit Johannes⁵⁶⁾, et ita semper magnum fecit, ut fere in omnibus locis quibus de seipso loquitur, loco cognomenti inquit: Discipulus quem diligebat Jesus ... adeoque hoc ipsum voluerunt corroborare.

(Fol. 2v:) - De triplici errore qui fuit olim circa Christum.

Ut Petrus ipse post illam ... viros

[Fol. 3r, andere Schrift, eingebundenes Blatt:] Quos cuadernos de Escritura y predicables, que son del R.P. Fr. Dionysio Vazquez primero cathedratico de Escritura de Alcalá que esta presentado en la Antesacristia de este convento. # De quien dijo Leon decimo: Putabam Dionysium esse in coelis, et nihilominus hodie vidi illum in terra. Esta es nota que tenia puesta el libro actuum [?] al principio, y va segun ella estaba.

El que puso esta nota de que la pintura esta (o estaba) en la Antesacristia (de 8.Phc) se engano, pues en ella misma se expresa de que es de D. Fr. Payo de Ribera. Hoy mismo (año de 1789) existe en el refectorio sin mas altercacion que haverla puesto el rorilo de letras versales de que es D. Fr. Payo de Rivera.

[Fol. 3v leer; f. 4r Fortsetzung:] viros insignes et omnibus Asiae ecclesiae praefectos ... nisi prius magno consilio habito et indito publico ieiunio publicaue oratione, nec desiit quousque spirituali revelatione mandatum accepit, ut opere exequeretur quod ad eum venientes tantopere desiderabant et maximo ecclesiae fructui erat futurum.

- 2^a lectio

In principio erat Verbum etc. - Diximus superiori lectione quae ad intelligentiam huius divinae Scripturae necessaria sunt, ut videamus ad quid et quando hoc Evangelium scriptum fuit. Diximus enim qualiter primo adversus humanitatem se armavit daemon et propugnaverit pro

⁵⁶⁾ aestimavit] exstimavit. Ms.

posse, et qualiter e converso restiterit Ecclesia et Evangelistae tres usque quo contra diabolus ferretur sententia. Christum inquam vere hominem esse et ex generatione Adae et cognatione, hoc igitur ...

[Fol. 5v, unten:] ... aliqui credunt se demonstrasse; tamen demonstratio non est, ut postea dicemus.

3^a lectio

In principio erat Verbum etc. Erasmus in expositione huius reconditissimi principii «In principio» etc., ubi diximus de initio mundi et rerum creaturarum. Alludit Johannes ad principium illud Geneseos: In principio creavit Deus caelum et terram, etc., ut voluit Chrysostomus, immo et Augustinus, nam loquens super eisdem verbis ...

[Fol. 7r, unten:] ...ne forte putaremus eandem esse personam Verbi et Patris, sed erat Deus, et quidem idem Deus, sed non eadem persona.

Quarta lectio

Hoc erat in principio apud Deum. Hoc praecipue vobis sum pollicitus, ut sequentia prae [?] dentibus connectam et coniungam, quod cum in omnibus divinae Scripturae libris Christum in hoc prae⁵⁷⁾ oculis est habendum. Hoc dico, quia reperimus clausulas quae aliis coaptari non posse videntur, sed dissolvere. Quarum una haec est. Videtur nempe superflua, cum superius dixerit Verbum erat in principio et Verbum erat apud Deum, modo ...

(Fol. 8v, Mitte;) ... sic intelliges quod sequitur.

Quinta lectio.

In ipso vita erat et vita erat lux hominum etc., id est vita quae viventibus participatur, non ab omnibus creatis, sed a vegetabilibus, sensitivis, appetitivis et intellectivis ab animatis. Sed haec radicaliter et tamquam in principio est in ipso Verbo, per quem omnia quae vivunt conservantur et animantur. Et vita erat lux hominum; omnia animata ut diximus, vitam habent, sed insignitas refulget in hominibus et in rationalibus creaturis.

(Fol. 9v, oben:)

8^a lectio super Johannem

Qui desursum venit, super omnes est; confutat discipulorum rabiem in Jesum.

⁵⁷⁾ prae] add. del.: cipue. Ms.

(*Fol. 10v, Mitte:*)

Lectio 9^a

Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur. Diximus assertorem nostrum Jesum Christum quaecumque dixerit locutum esse ut prophetiam. Quare et eum qui testimonium eius accepit posse munire et confirmare quod Deus verax est. Hic enim Christus Jesus quem misit Deus verba loquitur, id est semper narrat verissima ...

(*Fol. 12, Mitte:*) ... hoc verum est, sed non ad propositum. Sensus est, el que tiene acabado su negocio con Jesu Cristo acabado le tiene con Dios, y el que no le tiene acabado con Cristo en cuanto hombre mandole yo ayunar que no le aprovecha nada, porque a determinado Dios de no aceptar a ninguno a la gloria sino quien quisiere Christo etc.

Lectio 7^a. Quaderno 10.

Respondit Johannes et dixit: Non potest homo accipere quicquam. Agressi sunt ut dixi discipuli Johannis Christum invidia et livore affecti erga Jesum et discipulos eius, quod baptizaret et eum totus populus sequeretur, et conquesti graviter dicebant: Rabbi, id est magister, ille qui tuo testimonio comprobatus fuit in ripa Jordanis, ille qui te laudavit factus est celebris, quem et tu baptizasti, et velut nostrum erat velut discipulorum unum se gerebat et velut nostri ordinis et regulae socium, iam tibi opponitur, immo et maxime divisus iam est factionis caput ...

(*Fol. 13v, unten:*) ... una hija muy hermosa muy honesta y virtuosa y muy

(*Fol. 14r, oben:*)

Lectio 2^a

Amen, amen, dico vobis: Videbitis coelum apertum et angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis. Hic locus est difficillimus, scilicet, quia non apparet quando completa fuerit haec promissio. Quae tamen verissima est ...

(*Fol. 15r, Mitte:*) ... erunt sicut et alia multa.

Finis primi capituli. Incipit secundum Caput.

Et die tertia nuptiae factae sunt in Cana Galilaeae. Narrat Johannes initium signorum Jesu in Cana Galilaeae, ubi aquam in vinum conversit.

(*Fol. 16v, oben:*) ... nunc vero ad matrem solum loquens ait: Quid mihi tecum est mulier. Quae cras explicabimus.

2^a lectio.

Quid mihi est tecum mulier. Erasmus in explicatione huius primi miraculi in nuptiis Cana Galilaeae et initiis signorum quae fecit Jesus ...

(F. 17v, unten:) ... Haurite ergo et ferte architriclino.

3^a lectio.

Quid mihi et tibi mulier etc. Breviter repetendum est quod heri...

(F. 19r, Mitte:) ... perinde ac dicat, iam venit; haurite nunc et ferte architriclino.

Quarta lectio.

Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factum etc. Architriclinus non aderat ibi, cum Jesus fecit signum et ideo carpsit sponsum. Hoc fuit initium signorum Jesu in Cana Galilaeae: Hic multa sunt nobis evolvenda. Primo clarum est intelligi debere, quatenus homo, nam alias non esset initium, cum ipse idem Deus verus multa in sua conceptione et nativitate miracula edidit ...

(Fol. 20r:)

Ego magister Johannes Baptista declaro hanc expositionem meam non esse quamcumque ego scripserem, sed fratris Dionysii; mea tamen est dum vixero, quia ipso publice legenti ego postea quod audieram scribebam, quod si mortem obiero iubeo, ut per R. P. fratrem Dionysium ipsi fratri Dionysio detur propter operam [?] quam ipse exposuit. Et ego rogo et obsecro in cuiusque manus veniret, ut sibi non asciscar, sed det illam praedicto reverendo patri.

Expositio evangelii secundum Johannem.

Primo lectio. -

In principio erat Verbum etc. Aggredior rem difficillimam et profundissimam et quae sensus habet reconditissimos [?]. Quamvis invitus et renitens post difficilem enodationem epistoli ad Romanos, quam non parum aestimo⁵⁸) absolvisse; non enim nostra aetate fuit visum, immo neque multis retro saeculis. Faxit igitur Deus, sine cuius gratia impossibile est nos aliquid boni conari neque enim mearum virium est, sed neque ullius mortalis. Adsit igitur ipse, et nostris faveat votis resolutius et clarius quam potero procedam. Eritque hic ordo. Primo dicemus quid sit Evangelium, secundo quid moverit Johannem ad conscribendum hoc

⁵⁸) aestimo] extimo. Ms.

Evangelium ..., et de ipso quemadmodum in principio operis de autore solent aliqua dici. Evangelium, ut omnibus notum est, bonum nuntium significat, extensoque et largo vocabulo doctrinam quamlibet ad canonem Novi Testamenti expectantem, et sic omnes epistulae Pauli et canonicae etc. sunt Evangelia ...

(*Fol. 20v, Ende:*) In divinis autem omnes longo intervallo superavit
(*F. 21r, Beginn:*) Cap. 3 super Johannem.

donde los Hebreos y de ellos los Cristianos tomaron la costumbre de comer sobre manteles. Quod nulla alia gens fecit; esta manera sabia a los iustos ...

(*F. 30r, Beginn:*) Cap. 4 super Johannem

Cum rediisset ab Aegypto et audisset quod in Judaea regnaret Archelaus frater Herodis, timuerunt eo ire, et diverterunt ad Nazareth, ubi permanserunt multis diebus. Hinc inolevit opinio, quod Nazaraeus esset et a Galilaeae provincia.

(*F. 31v, unrerer Teil:*) ... et ipsi venerant ad diem festum.

Et erat quidam regulus. — Augustinus putat hunc fuisse Judaeum, et non immerito, nam obiurgat illum Christus salvator noster, quod durus esset in credendo, quod solitus est Judaeis obicere nolentibus credere, nisi edito miraculo, nam Judaei signa petunt.

(*F. 32r, unterer Teil:*) cum tamen nullo edito miraculo integra paene civitas Samaritanorum in eum crediderit, notate.

Annotata ex cap. 5

Post haec erat dies festus Judaeorum⁵⁹⁾.

Venit iterum Jesus a Galilaea in Judaeam ad festum Judaeorum et ascendit Jerosolymam. Hoc festum ... in quibus omnis Judaea confluebat ad Jerusalem, et notate.

(*F. 32v, Beginn:*) que a ver que para dar autoridad a sus palabras et ad conciliandam sibi auctoritatem bastavan qualesquier miraglos [!] etsi cederent in incommodum alicuius como hazer que un fuego viniese del celo y quemase ... et revera admirationem inducit estar asi un miraglo. Continuo en Jerusalem, mirad si habria gente etc. [?] Continuase con la hoja siguiente.

(*F. 33r, Beginn:*) Mira si avria gente, maxime que en treinta yo ho años no avia podido llegar uno para sanar. Hoc etiam maxime miror quod reliquerit Deus miraculum consequendae salutis a poder de fuerzas

⁵⁹⁾ post - Judaeorum] *om. sed add. in marg. Ms.*

y de pies y de amigos, ut qui prior descenderet is et solus a quacumque esset detentus infirmitate sanaretur. Unde sine dubio et sentiunt ferme omnes doctores hoc fuit expressa figura baptismi. Et sicut in illa piscina mota et turbata erat virtus invisibiliter et est aqua visibilis, ita in sacramento baptismi. Et sicut ibi homo sanabatur ab infirmitate corporis, ita in baptismo ab infirmitate animae...

(*Fol. 37r, endet in der oberen Hälfte:*) ... que esta proposicion en rigor era falsa, cum testimonium Christi verissimum sit aquel ego se toma alli por solo, id est solus Chr. Laus Deo optimo maximo.

(*Weiter Fol. 38r, Beginn:*) Dominum Deum tuum adorabis et illi soli servies. Matth 4. Las soberanas mercedes, los inexprimables beneficios, las excelentes misericordias que tan magníficamente ... como la reyna soberana entre las puras criaturas la más subida sublimada y dotada hasta ser madre del que nos da la gracia, la gloria y bendición, a ella suplicaremos humilmente por la gracia dicentes Ave.

Dominum Deum tuum adorabis etc. De tantas temptaciones de todas partes esta cerrada y combatida esta nuestra vida mientras caminamos en este desierto y valle de lagrimas, que toda ella la llama Job tentacion: Tentatio est vita hominis super terram. Por tanto es nos muy necessario velar con mucha atencion y diligencia, con oraciones, ayunos y limosna procurar de tal manera venciendo nos a nosotros ...

(*Fol. 39v, unterer Teil:*) ... los que de verdad adoran y sirven a Dios dexan la vida vieja y buscan a Dios qui por gracia y despues le poseen per gloriam. Amen. Deo gratias.

Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra. Ad Thessalonicenses 4. Esta es la voluntad de Dios, la sanctificación y limpieza vuestra, dice el glorioso sant Pablo como quien sabia muy bien la voluntad de Dios con quien ...

(*Fol. 40r, Mitte:*) ... la gracia de su soberano hijo y Señor nuestro ofreciendole la salutacion angelical diciendo Ave Maria etc.

Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra, etc. La voluntad de Dios es nuestra salud, nuestra sanctificacion. Esta consiste en la serenidad, en la quietud y sosiego y limpieza de nuestra conciencia. Por tres caminos, por tres maneras entre otras hallo yo que la alcancamos en esta vida ...

(*Fol. 41r:*) ...pues no faltan a dextris et sinistris enemigos. Etc. Cum eiecisset daemonium, locutus est mutus ...

(*Fol. 47r, Beginn:*) Qui ex Deo est, verba Dei audit.

Sentencia es del excelente doctor del mundo santo Pablo en el

octavo capitulo de la epistola que escrivio a los Romanos, que segun en esta vida sembraremos asi esperemos coger para siempre...

(*Fol. 48v, Mitte:*) ...scandalizando parvulos cum Herode Christum quaerunt occidere etc.

Thema: Qui ex Deo est, verba Dei audit. Joh 8. Doctrina est eximii illius doctoris orbis Pauli 8 cap. epistulae ad Romanos, quae etiam Evangelii summa est, ut qui seminat in carne, de carne metat corruptionem, et qui in spiritu, de spiritu metat vitam aeternam. Nam ut quisque in corpore hic gesserit, sic praemium speret. Opera enim cuiusque sequentur eum...

(*Fol. 49r, Mitte:*) ... ergo humiliter adeamus angelicam offerentes salutationem.

Qui ex Deo est, verba Dei audit. Ubi supra.

Tanta est in verbis divinis efficacia, tam ingens in ipsis latet superna virtus, ut si humili corde audiantur, si cum reverentia⁶⁰⁾ suscipiantur et suscepta cum summa humilitate et timore sancto ex amore Dei orto serventur ...

(*Fol. 50v, unterer Teil:*) ...Adhaeret Deo hic per gratiam et postea in gloriam aeternam. Amen.

Dominica in Ramis Palmarum: Thema. Secundum gloriam eius multiplicata est ignominia etc. Libro 1 Machabaeorum primo cap. [v.42] Dos cosas al parecer muy contrarias, muy diversas no sin gran misterio celebra oy la iglesia. ...

(*Fol. 51r:*) ... fue dicentes Ave Maria etc.

Secundum gloriam eius, ubi supra.

Como todas las cosas aya hecho nuestro soberano Dios in numero, pondere et mensura, pero muy mas singularmente, mas señaladamente hizo al mundo singulares obras, cuando con tan grande misericordia se hizo visible al mundo ...

(*Fol. 52r, Mitte:*) ... **in die resurrectionis Domini.**

Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite et non quae super terram. Ad Col. 3. [v.1] Sentencia es del doctor del mundo sant Pablo en lo tercero⁶¹⁾ y tredecimo capitulo de la epistola que escrivio a los de Corinthio, que en tanto nuestra anima tien vida spiritual ...

⁶⁰⁾ reverentia] *corr. super lin. ex perseverantia.* Ms.

⁶¹⁾ tercero] *corr. super lin. ex segundo.* Ms.

(Fol. 53, Beginn:) Salutatio.

In festo Pachae. Thema. Ibi eum videbitis sicut dixit vobis. Quando veemos alguna fruta tam preciosa, que no solamente es aplazible y hermosa a la vista, mas es sabrosa y dulce al gusto, y de excelente olor, solemos con mucha razon alabar no solamente la fruta mas el arbol que tan singular cosa lleva, y al que planto el arbol. Hoy⁶²) gustamos aquella fruta celestial de admirable hermosura y excelente gusto mas que todas las cosas del mundo. ...

...de nos alcanzar la gracia ofrecerle emos la salutacion del angel dicentes Ave Maria. — Ibi eum videbitis sicut dixit vobis, ubi supra.

Son tantos y tam excelentes los secretos y misterios de la solemnidad de oy, que me parece bastara con el favor de nuestro Señor declarar solamente alguna cosa del Evangelio conforme a lo poco que mis fuerzas pueden en el mar de tantos misterios, comenzando de la sepultura de nuestro Redemptor ...

(Fol. 56v, Beginn:) Ex libro 4 del fuero real cap. 186 glo. Alphonsi de Gonsalvos.

Quoniam secundum Hieronymum vetus oriens inter se populorum furore...

(Fol. 57v, Beginn:) Hanc haereticam ... concludit Deus omnia sub peccato, ut omnibus misereatur, ubi abundavit peccatum, superabundavit et gratia.

Ad magistros artium.

Congratulor vobis, viri doctissimi, quod digni merito ab universitate matre nostra habiti estis, ut inter viros vita et doctrina praestantes connumeramini. Quare, magistri meritissimi, laureae qua decoravi meruistis insignia praeclara, laeto et volenti animo vobis tribuam.

Ad pileos. - Accipite pileos cum flosculis ceruleis, artium liberalium praeclarissima symbola, ut intelligatis a naturalium rerum cognitione ad caelestia mysteria vobis conscendendum.

Ad anulos. - Accipite anulos nuptiales, quibus vos sponsa philosophia donat, quorum aureus fulgor et circularis figura vobis immortalem gloriam et coelestem patriam pollicentur.

Ad librum. - Accipite librum peripatheticae scholae in qua tamquam in nobiliori et magis ad palaestram theologicam accomodata libere deinceps versari possitis quoscumque philosophos interpretantes.

⁶²) Hoy] oy. Ms.

Ad osculum. - Accipite osculum pacis quo vos in ordinem nostrum laeti suscipimus atque unanimi vobiscum caritate copulamur.

(*Fol. 58r, Beginn:*) in marg.: Sco. in 3 Sententiarum [?].

Aquella misma proposicion se podria muy bien declarar asi, suponiendo como [?] Scoto dize que in personis divinis ad imaginationem sunt aliquae quasi partes, et aliquid quasi totum, aliquid quasi forma, et aliquid quasi materia, et aliquid quasi compositum. Y para esto imagina que dize Aristoteles, que album et albedo differunt, porque unum non est aliud, asi ac homo et humanitas differunt.

(*Fol. 62r, Beginn:*) Prima pars 2^{ae} lateralis, secundae conclusionis principalis est, quod angeli indigerunt gratia, ut converterentur in Deum, ut Deus est obiectum beatitudinis, ita quod angelus non potest converti in Deum nisi adiutus auxilio gratiae. Et probatur sic, quia nulla voluntas potest ferri in id quod est supra facultatem naturae volentis, nisi adiuta ab eo quod ... excedit omnem naturam creatam.

d.s. prima parte q 62 articulo 7⁶³).

Secunda pars est quod angeli consecuti sunt gratiam et gloriam secundum proportionem ... quod maxime probabile est.

Tertia pars est, quod peccatum primi angeli fuit aliis causa et occasio peccandi non cogens sed quasi exhortatione inducens, nam ceteri daemones sunt subditi primo; ergo suggestionem peccarunt....

Conclusio principalis. Angeli beati, quorum beatitudinis potior pars fruitio est.

Prima pars huius tertiae principalis est, quod beatitudinis formalis angelorum potior et principalior pars est fruitio, et non visio. Probatur sic. Beatitudo consistit in nobilissimo actu, ex Philosopho primo et decimo Ethicorum; sed actus voluntatis est nobilior actu intellectus. Nam secundum illum actum voluntatis sumus liberi, et non secundum actum intellectus qui necessitatur ab obiecto ...

(*Fol. 63r, Beginn:*) quod non omnia videant angeli beati vi visionis beatificae. Probatur sic. Nam Durandus in 4 dist 49 q 3⁶⁴) item Matthaei 2 de die iudicii dicitur: De die autem illa nemo scit, neque angeli coelorum [cf. Mt 24,36]; et Matthaei 14 ... ergo intellectus angelicus videns Deum, non propter hoc scit quid sit futurum.

Alia pars est quod actus hierarchici qui sunt illuminare, purgare et

⁶³) d.-7] om. sed add. in marg. Ms.

⁶⁴) Durandus-3] om. sed add. in marg. Ms.

perficere superioribus angelis competunt respectu inferiorum, Dionysius 8. cap. coelestis hierarchiae dicit, quod angeli secundae hierarchiae purgantur, illuminantur et perficiuntur per angelos primae hierarchiae. Nam ex beato Thoma (Tho. 1 pte q 106 a primo⁶⁵), ut ad intellectum attinet, lumen nihil aliud est quam quaedam manifestatio veritatis ...

[Fol. 66v, Beginn⁶⁶:] Prima conclusio principalis. - Ecclesiae potestas solo charactere fundata a solo Christo immediate institui potest in consecratione eucharistiae omnibus sacerdotibus aequalis est, sed non ea quae in sacramentorum ministratione consistit iure divino omnibus est eadem, ut nec iurisdictio in foro exteriori, quam Petrus etiam super alios apostolos habuit a Christo immediate, a quo summus constitutus est Pontifex.

Prima lateralis primae. - Ecclesia cuius aut summi Pontificis non est in solemni voto dispensare aut novum condere articulum in exteriora solum iurisdictionem habentis, cui non est tanta auctoritas quanta in Evangelio, maior tamen quam in summo Pontifice.

Secunda lateralis primae. - Ecclesia ad quam ultima decisio in rebus fidei et non ad solum Pontificem spectat immediate sub poena mortalis culpae non obligat, potest autem summum instituere Pontificem etsi a Christo non esset institutus, sicut et rationabiliter deponere sibi datus est.

Secunda conclusio principalis. - Suprema laica potestas non a summo Pontifice aut ecclesia, sed a Deo immediate derivatur, a qua Christus summus assistens Pontifex immunis esse voluit, sicut eadem et vicarius eius Petrus laica potestate ecclesiastica omnes lege divina liberi sunt et exempti, quamvis utraque potestas uni et eidem non repugnaret.

Prima lateralis secundae. - Laica potestas innocentes probatum nocentes ut ceteros maleficos occidere potest ...

Secunda lateralis 2 p. - Summus Pontifex indulgentias ex thesauro recondito ecclesiae ad fidei defensionem applicare et concedere potest, quarum efficacia ex Christi et sanctorum passione sumitur, quae non modo viventibus verum animabus in purgatorio prosunt et semper tantum valent quantum sonant.

Tertia principalis. - Fidem Christi semel professus aliquid veritati catholicae contrarius pertinaciter asserens haereticus censendus est. Qui si summus sit Pontifex, pontificatu ipso facto privandus est, a quo ad

⁶⁵) Thomas - primo] *om. sed add. in marg.* Ms.

⁶⁶) Cf. infra, f. 82v.

concilium appellare licet. Haeresis vero quae maxime peccatum est reprobatio, et haereticorum iudicium, ad sacros theologos immediate attinet ...

(*Fol. 67r, Beginn:*)

Impugnatio primae conclusionis principalis.

Contra primam partem primae conclusionis principalis, ubi dicitis quod potestas ecclesiastica est immediate a solo Christo instituibilis et divina lege inabdicabilis, argumentor sic. Si non posset a puro homine haec potestas institui, maxime esset ut dicebatis, quia haec potestas includit aliquid quod humanam potestatem excedit. ...

(*Zitiert werden z.B. Bonaventura, in 4 Sent. q 2 d 6; Durandus, in 4 Sent. q 3 et 4 d. 6; Ockham, Thomas, Hadrianus, Turrecremata*).

(*Fol. 69v, Ende:*) Sexto. An episcopatus sit ordo distinctus.

(*Fol. 70r, Beginn:*) 7°. Unde fundatur ecclesiastica potestas, in foro exteriori, an in ...

8. Si principaliter resideat potestas in ecclesia, an possit eosdem actus quos summus Pontifex exercere et quos non.

9. An ecclesia possit instituere novum sacramentum, et quare non, et utrum aliqua communitas in ecclesia possit has claves habere.

(*Fol. 71r, Beginn:*) Circa hanc partem dicatis ad aliquas quaestiones.

Primo. Quid est votum et quotuplex.

2°. An differant lege divina.

3. Quid est dispensatio.

4. An sine causa Papa legem canonicam possit dispensare, ... [*zitiert werden z.B. Thomas, Ockham, Almainus, Bonaventura, Turrecremata, Gerson*].

(*F. 72v, Mitte:*) Circa hanc partem dicetis primo: Quid intelligatis nomine ecclesiae.

2°. An a suprema summi Pontificis ad concilium liceat appellare.

3°. An suprema potestas electiva Papae sit in ecclesia.

4°. Utrum Ecclesia possit excommunicare et ceteros actus, quos potest summus Pontifex.

(*F. 78, Mitte:*) Primo. An sola operatio faciat hominem haeticum.

2°. An per solam privationem possit aliquis esse haeticus numquam credendo.

(*Ca. fol. 82r, Beginn:*)

Circa hanc ultimam partem dicetis.

Primo. An possit deduci ex sacra Scriptura quod vendere beneficium sit contra ius divinum, ut vendere gratiam et sacramenta.

Secundo. An possit casus occurrere, in quo Papa possit non solum recipere pecunias pro beneficiorum collatione, verum imponere nobis decimam et quartam et auferre omnes fructus beneficiorum dimissa parte ad vitam sufficienti et necessaria?

3°. An ius primogeniturae sit spirituale aut annexum spirituali et an vendere ipsum sit simonia, ut dicitur de Esau, qui ius primogeniturae fratris vendidit, et an Jacob tunc peccaverit labe simoniae?

Laus Deo semper amen quando vidimus finem.

(*Ca. fol. 82v.*)

Respondi magnam ordinariam, anno 1531 mensis Octobris sexta die sub dignissimo doctore Vargis praeside post meridiem.

Quaestio theologica.

Utrum suprema Ecclesiastica et Caesarea potestas uni atque eidem convenire possint?

Prima conclusio principalis. - Ecclesiae potestas cuius fundamentum solus character baptismi est, a solo Deo immediate institui potest, quae in sacramentorum ministratione iure divino non est aequalis omnibus sacerdotibus, ut neque iurisdictio in foro exteriori, quam Petrus et super alios apostolos a Christo primus habuit, a quo summus constitutus est Pontifex.

Prima lateralis primae principalis. - Ecclesia, cuius aut summi Pontificis non est in solemnii voto dispensare, aut novum condere articulum in exteriora solum iurisdictionem habet, cui non est tanta auctoritas ut in Evangelio, sed maior quam in Pontifice. ...

Secunda lateralis primae principalis. - Ecclesia, ad quam ultima determinatio in rebus fidei et non ad solum Pontificem spectat, sub poena mortalis culpae immediate non obligat, posset autem summum instituere Pontificem, si a Christo primum non esset institutus, sicut eum rationabiliter deponere sibi datum est.

Secunda conclusio principalis. - Caesarea potestas non a summo Pontifice aut ecclesia, sed a Deo primum immediate oritur, qua summus Pontifex Christo immunis fuit et vicarius eius Petrus atque ecclesiastici omnes lege divina liberi sunt et exempti, licet utraque potestas uni atque eidem non repugnet.

Prima lateralis secundae partis. - Laica potestas innocentem proba-

tum nocentem, ut ceteros maleficos iure occidit. Quibus iuste morti damnatis fugere licet. Huius laicae potestatis non omnem in orbe christiano iurisdictionem summus Pontifex, sed eam solum, quam ecclesiae necessitas et debitum pastoralis officii exigit. ...

Tertia conclusio principalis. - Fidem Christi semel professus aliquid veritati catholicae contrarium pertinaciter asserens haereticus censendus est. Qui si summus sit Pontifex, pontificatu privandus est, a quo ad concilium appellare licet. Haeresum autem reprobatio et haereticorum iudicium ad sacros theologos principaliter attinet.

Prima lateralis tertiae principalis. - Fides infusa nobis et veteris testamenti patribus eadem, licet non ad articulorum assensum ad salutem tamen requiritur. Cuius exterior protestatio saepe necessaria est. Per quam fidem altiori dignitati constituti plura explicite credere tenentur quam minores.

Ultima lateralis. - Simonia cuiuscumque iuri repugnans de se haeresis non est. Quam Romanus Pontifex ut quisvis inferior committere potest; beneficium autem pecuniis conferre de se simoniacum est non tantum quia prohibitum.

Ad titulum quaestionis ex conclusionibus habetur affirmativa responsio.

(*Fol. 83r leer*).

(*Fol. 83v:*) **Quaestio theologica Alphonsina**

Utrum angeli in primo sui esse peccare potuerint vel mereri.

Prima conclusio principalis. - Angeli viatores in rerum cognitione proficientes se et quae in ipsis sunt per propriam essentiam, Deum vero notitia quadam naturali distincta ab specie divinitatis causata aut visione quadam speculari cognoverunt. An intelligant speciebus universalibus sibi congenitis, an particularibus a rebus ipsis acceptis, problema est.

Prima lateralis primae. - Angeli qui per operationem in loco esse dicuntur, ceterorum spirituum atque hominum secreta penetrare valent, et aliis quibus colloquuntur novam efficere notam, in quibus ut in nobis radix libertatis verius intellectus quam voluntas ponitur.

Secunda lateralis primae propositionis. - Angeli in sua specie plures. Quorum duratio non tempus sed aevum est. Discurrere, aut opera vice corporibus assumptis exercere non valent, licet matutina cognitione ...

2^a principalis conclusio. - Angeli in gratia creati in primo sui esse peccare ut mereri potuerunt. Quorum primus sui amicitia sic superbia

obcaecatus est, ut aequalitatem Dei appetivit; probi vero usque ad instans peccaminationis merentes pro illo tunc impeccabilitatem adepti sunt. ...

3^a principalis. - Angeli beati, quorum beatitudinis potior pars fruitio est, beatifica visione, quae ad solam essentiam et nullam personarum terminari potest, nullam creaturam cognoscunt ex natura visionis ... ad quorum ordines homines assumendi sunt.

Fol. 84r, Beginn:

Prima conclusio principalis. - Angeli viatores, in rerum cognitione proficientes, se et quae in ipsis sunt, per propriam essentiam, Deum notitia quadam naturali ab specie divinitatis causata distincta, aut visione quadam saeculari cognoverunt. An tamen speciebus universalibus sibi concreatis, an particularibus ...

(zitiert werden u.a. *Durandus*, 2 *Sent.* d 5 q 1; *Scotus*, 2 *Sent.* d 3 q 1, q 8; *Thomas* I q 55 a 2, q 52 a 1, q 95 a 4; *Scotus* 2 *Sent.* d 3 q 1, d 9 q 2; 2 *Sent.* d 3 q 8; *Augustinus*, *De trin.* 14 c 4; *Gregorius Ariminensis*, 2 *Sent.* d 2 q 2 a 2, q 9; d 9 et 10 q 1 a 1; *Ockham*, 2 q 29; *Durandus*, 2 *Sent.* d 8, d 3 q 3; *lib.* 2 d 24 q 3; *Bonaventura*, *lib.* 2 d. 2 q 1; *Caietanus*, I q 58 a 3).

Fol. 90r, Ende: ... sed animatum corpus ut sunt terminantur.

Fol. 90v, Beginn; 2a conclusio principalis. Angeli in gratia creati in primo sui esse peccare vel mereri potuerunt. Quorum primus sui inordinato amore sic superbia obcaecatus est, ut aequalitatem Dei, aut similitudinis, aut equiparantiae appetierit⁶⁷⁾, propriis viribus et sine meritis complacenter appetierit.

(Zitiert werden z.B. *Scotus* d 6 q 2 *Sent.* 2: die Sünde der Engel sei superbia gewesen; *Durandus*, in *Sent.* 2 d 5 q 1, q 2; *Sent.* 4 d 49 q 3; *Thomas* I q 62 a 1; 106 a 1; *Bonaventura*; *Scotus* d 1 p 5 q 2; *Gregorius Ariminensis*, in 2 *Sent.* d 3 q 1 a 2, d 7 q 5; d 2 q 2 a 2).

(*Fol. 101r, unten:*) Circa hanc oppositionem de locutione angelorum dicetis ad aliquas quæstiones.

Primo, utrum ex sacris libris habeatur quod angeli loquantur invicem et aliis hominibus. Dico quod sic. Nam *Zach.* 2 legitur: Ecce angelus qui loquebatur ...

⁶⁷⁾ aut - appetierit] *om. sed add. in marg. Ms.*

Secundo, utrum ex Scriptura colligi possit modus quo angeli mutuo loquantur ...quare licebit opinari doctoribus.

[F. 101v] 3°. An in vestra oppositione concedatis angelos loqui naturaliter an libere; et si libere, quare non omnibus angelis praesentibus ...

4°. Utrum illuminatio in angelo sit quaedam locutio, et an superior inferiorem illuminans possit facere quod inferior aliquid videat in verbo. Ad quantum dico quod sic ad utrumque.

5. Quid sentiat *Ockham* de locutione angelorum, et in quo differat a vestra imaginatione subtili, et an Scotus dicat requiri distantiam ut angeli loquantur ...

6. An possit intelligi Dominus *Gregorius*, qui ponit angelos quibus nutibus et signis mutuo loqui, et an talis locutio etiam inter animas reperiri queat, et quid sentiat d. S. locutione angelorum. Subtilis est opinio Gregorii et probabilis, sed differt a docto Scoto.

Ultimo. An loquantur Deum angeli, et quomodo, et quare non sint aequae beati, cum omnis videat beatitudinem alterius et Deum ipsum qui obiectum beatitudinis formalis est.

(Fol. 102, unten:.) Circa hanc partem dicetis:

Primo. In quo consistit ratio libertatis intellectus, et in quo Durandus differat a communi opinione.

Secundo. Utrum potentia pure passiva possit esse libera libertate arbitrii.

Ultimo. An intellectus respectu cuiuscumque actus sui dicatur liber ut voluntas.

(Fol. 106v, Beginn:.) Circa hanc partem dicetis.

Primo. An sanctus *Thomas*, qui negat angelos posse peccare in primo esse licent possint mereri, videatur habere contradictionem.

2°. Utrum angeli fuerint creati beati, beatitudine naturali, et an omnes fuerint creati in gratia gratum facienti, et cum ceteris donis infusis, spe et caritate.

3°. Utrum apud Gregorium detur tempus liber continuationis actus, et an talis actus sit tunc infinite bonus vel malus tali opere, ...

(Fol. 108r, Mitte:.) Circa hanc partem de peccato primi angeli dicetis ad has quaestiones.

Primo. An inter omnes doctores conveniat quod primus angelus appetierit esse ut Deus. ...

2°. In quo differant Thomas et Scotus circa peccatum primi angeli...

3°. An unum tantum peccatum fuerit in primo et ceteris angelis et idem, an potius plura peccata diversa, et quae fuerint illa, et quod moras ponant doctores in angelis.

(Fol. 109r, Beginn:) - Circa hanc partem de custodia angelorum dicetis.

Primo. Unde sit nobis necessaria haec angelorum custodia, cum per liberum arbitrium et naturalem cognitionem necessaria ad salutem cognoscere possimus. ...

2°. An Antichristus et ceteri viatores perditii habeant angelos custodes.

3°. An ex omnibus gradibus angelorum deputentur nobis custodes, et in quo consistat haec angelica custodia.

4°. Utrum possit angelus intellectum nostrum rapere ad intellectualem visionem et habeat virtutem circa fantasiam nostram ipsam movendo.

5°. An in Christo datus fuerit angelus custos et ad quid.

Ultimo. Utrum doleant angeli de malis eorum quos custodiunt.

(Fol. 111v, Beginn:)

Quaestio theologica⁶⁸⁾ pro Alphonsina.

Utrum angeli in primo sui esse peccare potuerunt vel mereri.

Prima conclusio principalis. - Angeli viatores in rerum cognitione proficientes se et quae in ipsis sunt per propriam essentiam, Deum vero notitia quadam naturali distincta ab specie divinitatis causata, aut visione quadam speculari noverunt; an vero perspecies universales sibi congenitas aut particulares a rebus acceptas intelligant, problema⁶⁹⁾ est.

Prima lateralis. Angeli, qui per operationem in loco esse dicuntur, ceterorum spirituum atque hominum secreta ...

2^a conclusio principalis. Angeli in gratia creati in primo sui esse peccare vel mereri potuerunt. Quorum primus sui amore adeo superbia obcaecatus est, ut aequalitatem Dei appetierit; probi vero usque ad instans praemiationis merentes pro illo tunc impeccabilitatem adepti sunt. ...

⁶⁸⁾ theologica] theologia. Ms.

⁶⁹⁾ problema] probleuma. Ms.

3^a conclusio principalis. Angeli beati, quorum beatitudinis potior pars fruitio est, beatifica visione, quae ad solam divinam essentiam et non personas terminari potest, nullam creaturam vi talis visionis cognoscunt. Quibus actus hierarchici respectu inferiorum competunt, ad quorum ordines homines assumendi sunt. ...

(*Fol. 114r, Beginn:*) Circa hanc partem dicetis.

Primo. An differant Thomas et Scotus in hac parte, et quomodo.

Dico quod Scotus admittit speciem distinctam deitatis infusam angelis, qua potuerunt Deum cognoscere abstractione naturaliter. Hanc negat Thomas, sed dicit eos intelligendo se ipsos noverunt in se ut in speculo Deum, quare eam habuerunt naturaliter absque specie.

2°. An per talem speciem potuerunt angeli cognoscere Deum et trinitatem divinarum personarum et earum processione naturaliter et abstracte secundum Scotum. Dico quod sic.

3. Utrum ex creaturis devenerunt angeli in cognitionem Dei abstractivam distinctam, et utrum matutina cognitio semper fuerit beatifica, et si non, quomodo in angelis viatoribus differant vespertina et matutina cognitio.

Ultimo. Utrum anima Christi beata Deum per essentiam propriam cognoscit absque specie divinitatis; et ceteri beati.

(*Fol. 121v, oben:*)

Quaestiones quodlibetales Compluti anno 1532 mensis.

Pro colendissimo magistro nostro praesidenti:

Prima quaestio cum argumentis. An in divinis sint tantum duae productiones et tres personae relationibus constitutae.

Secunda sine argumentis. Utrum praedestinationis et reprobationis praeter voluntatem divinam in praedestinato et reprobo aliqua sit causa.

Ad primam quaestionem cum argumentis arguitur ad partem affirmativam. Nam emanationum et productionum divinarum sunt diversa principia formaliter. Ergo diversae productiones. Probo antecedens. Nam principium productionum Verbi divini est memoria foecunda Patris aut intellectus Patris cum essentia divina sibi praesenti. Principium autem Spiritus sancti est eadem essentia divina intellecta cum voluntate divina. Quae sunt velut unum principium productionis Spiritus sancti.

(*F. 122r, 122v: leer*)

(*F. 123r:* Contra primam partem primae lateralis tertiae principalis, ubi dicitis quod angeli damnati ex libertate sua possunt cessare ab omni

actu voluntatis, sic arguo: Daemones non possunt se privare omni poena sensus; ergo neque omni actu voluntatis carere. ...

(F. 127v leer)

(Fol. 128r:) **Quaestiones quodlibetales.**

(F. 128ra:) Quaestio pro colendissimo magistro nostro praesidenti, max. Scoti.

Prima quaestio cum argumentis. An in divinis sint tantum duae productiones et tres personae relationibus constitutae.

Quaestio sine argumentis. Utrum praedestinationis et reprobationis in praedestinatiis aut reprobis praeter voluntatem divinam sit aliqua causa.

(Fol. 129ra:) ... Quaestio pro colendissimo Domino rectore.

Quaestio cum argumentis. Utrum quilibet sacerdos possit quemcumque peccatorem absolute de quovis peccato absolvere.

Quaestio sine argumentis. An iure divino introducta sit vocalis confessio, et eodem iure sit ⁷⁰⁾ diversa potestas omnibus sacerdotibus in ministratione sacramentorum et episcopis.

(Fol. 131ra:) Quaestio pro dignissimo d. cancellario.

Quaestio cum argumentis. - An dilectio Dei possit male fieri, et in via perfecte haberi.

Quaestio sine argumentis. - An omnia sacramenta fuerint a Christo instituta, et ab eorum institutione legalia coeperunt esse mortifera.

(F. 133r leer)

(Fol. 134rb:) Quaestio pro dignissimo doctore Carrasco ⁷¹⁾.

Prima quaestio cum argumentis. An praecepta decalogi sint indispensabilia et ea teneamur servare in gratia.

2^a sine argumentis. An aliquo praecepto decalogi prohibeatur simplex fornicatio.

(Fol. 135vb:) Secunda quaestio cum argumentis. An ecclesiastici iure divino sint exempti a potestate laica.

Prima quaestio sine argumentis. Quo praecepto teneantur homines solvere decimas, et an clerici etiam teneantur eas solvere.

⁷⁰⁾ sit] *add.* sit. Ms.

⁷¹⁾ Miguel Carrasco, aus Medina; am. 6.8.1508 Kollegiat von San Ildefonso; 1508-1509 Consiliarius des Kollegs; Rektor 1510-1511, 1516-1517; Lehrstuhlinhaber der Theol. 1514-1515, 1515-1516 (wohl der nominal. Lehrstuhl). Wurde vom Kardinal zum Rector perpetuus ernannt. (Vgl. A. de la Torre, *Rev. de Arch.* 21 (1909) 68).

Pro dignissimo doctore *Medina*⁷²).

(*Fol. 137rb*.) Quaestio pro dignissimo doctore *Vargas*.

1^a quaestio cum argumentis. Utrum Christo potuerit conferri summa gratia possibilis creaturae, et an sic collata sit.

2^a quaestio sine argumentis. An repugnet comprehensorem frui essentia divina, et nulla divinarum personarum, aut una persona et non alia.

(*F. 138vb*.) Pro dignissimo domino doctore *Baluas*⁷³).

Quaestio cum arguentis. An potestas ecclesiastica iurisdictionis prius collata fuerit ecclesiae quam Petro, an maior resideat in ecclesia quam in summo Pontifice.

Quaestio sine argumentis. An summus Pontifex iure sui pontificatus omnem obtineat in temporalibus iurisdictionem.

(*F. 104vb*.) Dignissimo doctore *Ber*^{no}.

(*Fol. 149va*.) Quaestio pro dignissimo doctore *Vazquez*.

Prima quaestio cum argumentis. Utrum ad martyrium requiratur actualis perpessio, an volitio sufferendi mortem pro Christo sufficiat.

2^a quaestio sine argumentis. Utrum pro sola fide tolerandum sit martyrium.

(*F. 159rb*.) Pro dignissimo doctore *Alfonso Sanchez*⁷⁴).

2^a quaestio sine argumentis. An possit ecclesia errare in fide et moribus⁷⁵).

Prima quaestio cum argumentis. Utrum Petro et successoribus eius fuerit a Christo collata aut promissa potestas unicuique aliquid praeci-
piendi sub poena peccati illis verbis: Quodcumque ligaveris, etc.

(*Fol. 160rb*.) Dignissimo d. *Valladares*.

(*Fol. 160va*.) Dignissimo d. *Albornoz*. De indulgentiis.

⁷²) Fernando de Medina, aus Burgos, am 7.11.1513 Kollegiat von San Ildefonso, dürfte hier wohl nicht gemeint sein, sondern wahrscheinlich Juan de Medina (de Santayana), am 20.5.1516 Kollegiat, 1518/19 Philosophieprofessor, Nachfolger von Miguel Carrasco als Lehrstuhlinhaber der Theologie, den er 20 Jahre bis zu seinem Tod 1546 innehatte (A. Gomez, ib., fol. 222).

⁷³) Fernando de Baluas (Valuas), aus der Diözese von Zamora; am 6.6.1508 als Kollegiat von San Ildefonso; Rektor von 1513-1514; Abt von San Justo y Pastor.

⁷⁴) Sanchez] *add. del.*: 1^a q^o cum argumentis. Utrum ecclesia tantum obligat ad actus exteriores. Ms. Alfonso Sánchez aus der Diözese Zamora, war am 19.9.1508 Kollegiat von San Ildefonso, später Kanoniker von San Justo y Pastor in Alcalá.

⁷⁵) moribus] *corr. super lin. ex*: novum instituere sacramentum vel articulum, et quare non. Ms.

Prima quaestio cum argumentis. An indulgentiae tantum prosint⁷⁶⁾ vivis, an etiam exeuntibus in purgatorio.

2^a quaestio sine argumentis. An indulgentiae tantum valeant quantum praedicantur, et an a solis episcopis fieri possint.

(F. 161rb:) Dignissimo docto. *Fuentes*⁷⁷⁾.

Quaestio cum argumentis. Quis debeat dici litteralis Scripturae sacrae sensus, et an ille sit, quem verba in communi usu significant.

Quaestio sine argumentis. Utrum ex Scriptura Novi aut Veteri Testamenti concludatur Christus esse Deus in sensu litterali Scripturae.

(F. 162rb:) Dignissimo docto. *Matatigui*.

(F. 163ra:) Quodlibeta.

Dignissimo d. *Almenara* praesidenti.

Quaestio cum argumentis. Utrum sit ponendum lumen aliquod medium quo doctores theologi assentiant articulis fidei evidenter.

(F. 164rb:) Dignissimo d. *Rectori*.

Quaestio prima cum argumentis. Utrum fideles divino iure teneantur ad exteriorem confessionem.

Quaestio sine. An eodem divino iure quilibet sacerdos possit quemlibet peccatorem de quovis peccato absolvere⁷⁸⁾.

(F. 165va:) Dignissimo d. *Almenara* praesidente.

Prima quaestio. Utrum potestas ecclesiastica fundata sit in fide aut quovis alio dono supernaturali.

2^a q^o An eadem ecclesiastica potestas a solo Deo immediate institui possit.

(F. 166ra:) Dignissimo d. *Rectori*.

Prima quaestio. An iure divino fideles teneantur ad exteriorem confessionem.

2^a quaestio. An eadem iure quilibet sacerdos possit de quibuscumque peccatis absolvere quemcumque.

(F. 167va:) Dignissimo d. *Abbati*.

Prima quaestio. An praecepta decalogi sint indispensabilia.

Secunda. An simplex fornicatio aliquo praecepto decalogi prohibita sit.

⁷⁶⁾ prosint] *add. del.* valeant. Ms.

⁷⁷⁾ Gil de Fuentes, aus der Diözese Sevilla war am 18.6.1511 zum Kaplan des Kollegs von San Ildefonso gewählt worden, erscheint am 26.11.1515 als Kollegiat (vgl. A. de la Torre, ebd.).

⁷⁸⁾ quilibet - absolvere] *om. sed add. super lin., corr. ex:* sit omnibus sacerdotibus diversa potestas in administratione sacramentorum. Ms.

(*F. 168va, Mitte:*) Dignissimo d. *Carrasco*.

Prima quaestio. An statim post Christi passionem legalia coeperint esse mortifera.

2^a An omnia sacramenta fuerint a Christo immediate instituta.

(*F. 169rb:*) Subtilissimo d. *Medina*.

Prima quaestio. An virtutes morales connectantur prudentiae cum dictaminis reflexione.

2^a quaestio. Utrum in lege divina admittatur ignorantia invincibilis.

(*F. 169va:*) Dignissimo doctore *Vargas*.

Prima quaestio. Utrum summa gratia collata fuerit animae Christi.

2^a q^o. An ipsa cognoverit in Verbo omnia possibilia⁷⁹).

(*F. 170ra:*) Dignissimo d. *Baluas*.

Prima quaestio. An teneamur voluntatem nostram divinae in omnibus conformari.

Secunda. An possit Deus existenti in gratia suam damnationem revelare.

(*F. 170va:*) Dignissimo d. Ber^{no}.

Prima quaestio. An ecclesiastici iure divino exempti sint a potestate laica.

Secunda. An eodem iure exempti sint a solutione decimarum, et ceteri teneantur.

(*F. 170vb, unten:*) Dignissimo d. *Vazquez*.

Prima quaestio. An ad martyrium requiratur actualis perpessio mortis, an sufficiat sola volitio sufferendi mortem pro Christo.

Secunda. Utrum pro sola fide tolerandum sit martyrium, an ad illud requiratur volitio sufferendi mortem.

(*F. 171rb:*) Dignissimo d. *Petro Gomez*⁸⁰).

Prima quaestio. An doctores theologi evidentur assentiant lumine medio articulis fidei.

Secunda quaestio. An praelati et doctores theologi plura explicite credere teneantur quam alii.

(*F. 171va:*) D.D.. *de la Puente*⁸¹).

p^a q^o. Utrum angelus sit in loco per operationem.

⁷⁹) possibilia] *add. del.* unico actu an pluribus. Ms.

⁸⁰) Pedro Gómez, aus Daimiel, Diözese Toledo, am. 7.8.1508 Kollegiat von San Ildefonso.

⁸¹) Diego de la Puente (Maestro Diego), aus Burgos, am 5.1.1513 Kollegiat von San Ildefonso, magister artium, Lehrstuhlinhaber Phil. 1514-1515, 1517-1518; Kanoniker von San Justo y Pastor.

2^a. Utrum anima Christi fuerit praesentialiter in inferno.

- Dignissimo d. Petro Gomez

Prima quaestio. Utrum doctores theologi lumine medio evidenter assentiant articulis fidei.

Secunda q^o. An maiores in ecclesia et doctores theologi plura explicite credere teneantur quam inferiores.

(F. 171vb:) Dignissimo d. Sanchez

Prima quaestio. An spes immediate tendat in Deum sicut ceterae virtutes theologicae.

Secunda quaestio. Utrum virtutes theologicae sint habitus infusi a se ipsis realiter distincti.

(F. 172ra, unten:) Dignissimo d. Valladares⁸²). [F. 172rb].

Prima quaestio. An maior sit potestas iurisdictionis in foro exteriori in ecclesia quam in summo Pontifice.

2^a. Utrum summus Pontifex iure sui pontificatus omnem obtineat in temporalibus iurisdictionem.

2^a. Utrum maior sit auctoritas in Evangelio quam in ecclesia.

(F. 172va:) Sit hic quaestio sine argumentis dignissimo doctori Carrasco.

Utrum sacramentum matrimonii sit inter infideles.

(F. 172vb:) Dignissimo d. Albornoz

Prima quaestio. An indulgentiae prosint vivis et etiam exeuntibus in purgatorio.

2^a. An tantum valeant quantum sonant et a solis episcopis conferri possint.

(F. 173ra:) Dignissimo d. Valladares.

Prima quaestio. Utrum ecclesia aut summus Pontifex possit aliquid praecipere, cuius transgressio inducat mortale.

2^a. An possit novum articulum condere.

(F. 173va-174rb enthält eine Aufzählung der einzelnen Quaestionen, die gerichtet waren an: d. Almenara praes., d. Rectori, d. Cancellario, d. Carrasco, d. Medina, d. Vargas, d. Valuas, d. Ber^{no}, d. D. Vazquez, d. Petro Gomez, d. Sanchez, d. Valladares, d. Albornos, d. Matatigui, d. Fuentes, d. Pedrasa, d. Sanchez, d. Angulo, d. Atienza, d. Angulo, d. Naberos, d. Angulo, d. Atienza, d. Georgio Naberos.

⁸²) Diego Valladares, aus Guadalajara, Diözese Toledo, am 19.9.1508 Kollegiat von San Ildefonso; Rektor 1511-1512, Kanoniker von San Justo y Pastor.

(F. 174rb unten:) Respondetur 3. Octobri 1532 praeside doctore Alfonso Almenara dignissimo.

(ca. f. 177v:)

In festivitate et solemnitate divi Augustini sermo.

Iustum deduxit Dominus per vias rectas et ostendit illi regnum Dei. Dedit illi scientiam sanctorum, honestavit illum in laboribus et complevit labores illius. Sap. 10. Iure etenim fateri possum, R. amplissim., viri omni litterarum et nobilitatis splendore insignes, qua non ducar ipse hodierna die, sed trahar potius per vias non equidem rectas sed in vias nimium et insuetas mihi, ubi ... faciat sibi. Et angelicam offerentes salutationem dicentes Ave Maria.

(F. 178r:) - Iustum deduxit Dominus Or.

Duas esse vias longe diversas quibus hic ducimur qui tamdiu exules peregrinamur, sacra saepius enarrat Scriptura, quarum altera in super-caelestem illam Jerusalem, quae sursum est mater nostra, ...

(Expl. f. 178r:) ... complevit labores illius, illis aeternam conferens gratiam, ut credere quam dignum est; quam nobis omnibus praestest qui cum Patre et Spiritu vivit et regnat Deus. Amen.

(Ca. Fol. 179r:)

Annotata a Reverendo patre Dionysio regenti cathedram Bibliae Compluti super cap. primum Pauli ad Romanos.

- Theologia est triplex. Quaedem divina, et haec est cognitio qua Deus intelligit et comprehendit seipsum quantum ipse intelligibilis est; quae soli Deo convenit. Alia est beatifica, et est cognitio, quam beati habent de Deo; et haec nobis viatoribus necessaria non est, quippe qui non possumus Deum cognoscere per speciem et fidem simul. Tertia est viatoris. Haec est cognitio quam de Deo possunt habere viatores. Haec ultima subdividitur in theologiam naturalem et fabulosam seu superstitionem et revelatam. Prima harum est cognitio quam in lumine naturali possunt homines habere de Deo; et quod haec naturalis theologia sit manifeste patet ex Paulo ad Rom. 1: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi ...

(F. 182r:) Ex secundo capite. - Propter quod inexcusabilis est homo. Ut textus huius capitis quadret cum textu praecedentis capitis notandum est quod est triplex Iudaismus, unus genere et carne, alius secta, solum caeremoniis exterioribus ...

(F. 185r:) wieder spanischer Text.

(Fol. 187r:) - **Sermo de sancto Nicolao episcopo.**

Sermo reverendi P.F. Dionisii de sancto Nicolao in ecclesia divorum Iusti et Pastoris, anno 1533.

Thema. Qualis est hic, quia venti et mare oboediunt ei. ex Evangelio secundum Matthaeum capite 8. Litteratissima republica magnifico reverendo y catholico auditorio, algunas veces os he hablado en este lugar deste Sancto glorioso cuya fiesta festeva hoy la iglesia catholica y en una dellas si bien me acuerdo ... nuestras suplicaciones ofrezcamos le la salutacion angelica diciendo Ave Maria.

Introductio. Qualis est hic, quia venti et mare oboediunt ei, ubi superius. Esta clausula esta sacada y desquirada del senso literal del Evangelio de s. Matheo en el capitulo que propuse para adaptalla [!] a nuestro poposito ...

(F. 189v, *super lin.:*) **Ex 3. cap. ad Rom.**

Ut iustificeris. Hic locus citatus fuit ab apostolo in sensu litterali, quasi dicat ...

(F. 190v, *obere Hälfte:*) Annotata ex cap. 4.

Quid ergo dicemus. Si fides aequat et circumcisos et incircumcisos...

(F. 200v:) An possimus absque revelatione speciali scire nos esse in gratia reddituri ad praemium. Hic est versus et germanus sensus huius loci neque potest esse alius.

- Annotata ex cap. 5.

Iustificati ergo ex fide ... - Hic quaesivit pater Dionysius, utrum stet aliquem christianum sine speciali revelatione scire se esse in gratia. Nam pro parte negativa sunt duo auctores. Prima est illa tritissima [?] Sapientiae: Nemo scit an odio vel amore dignus sit; secunda est Pauli: Nihil mihi conscius sum, sed in hoc non iustificatus sum.

(F. 202r, *Mitte:*)

De angelorum casu.

Adamavit se plus quam oportet Lucifer ille et beatitudinem voluit non como quo velle oportuit; neque hoc solum, sed etiam suasit ceteris, ut sequerentur ipsum. Et haec res est admodum mirabilis, quod illi voluerunt esse magnae auctoritatis et cupiebant aequari Deo et hi secuti sunt partes cadentis Luciferi oboedientes cadenti.

(F. 202v, *Mitte:*) - **Annotata ex cap. 6 ad Rom.**

Quid ergo manebimus in peccato. - Hic videtur Paulum inserere obiectionem ...

Der Kommentar geht bis zu cap. 11, dazwischen immer wieder spanische Texte; der Schluss scheint zu fehlen.

(Ca. F. 230v desinit:) ... de quexarse del que no te dio (o que no te llamo).

Johannes STÖHR (Universität Bamberg)

Le cardinal Thomas-Marie Ferrari, O.P. (1647-1716), victime singulière de la bulle *Unigenitus*

Pour approfondir l'histoire si compliquée de cette bulle¹⁾, il convient de prêter quelque attention aux cardinaux romains, du moins à quelquesuns d'entre eux. En effet, le jésuite français Guillaume Daubenton²⁾ qui, dans l'entourage immédiat de Clément XI, fut un des principaux promoteurs de la constitution, écrivait le 9 décembre 1713 à Fénelon, son correspondant et animateur :

«... Toute la terre s'est remuée pour le [le pape] détourner de cette constitution; plusieurs cardinaux lui ont remontré qu'il s'exposait à recevoir un second affront [après celui qu'il avait subi à l'occasion de la bulle *Vineam Domini*, en 1705]»³⁾.

Qui furent ces cardinaux timorés qui voulurent freiner le pape? Ni Daubenton ni d'autres correspondants ne nous le disent. Le cardinal Ferrari⁴⁾ ne serait-il pas l'un d'entre eux? Etant dominicain, théologien thomiste, ancien maître du Sacré-Palais, ayant activement participé à l'examen des propositions⁵⁾ que la bulle devait condamner, ne prit-il pas l'attitude qu'en 1653 ses confrères avaient adoptée à l'occasion de la condamnation des cinq propositions de Jansénius⁶⁾?

¹⁾ A cette bulle, nous avons consacré plusieurs études, dont quelques-unes en collaboration avec le Prof. J.A.G. Tans. Quatorze en ont paru dans L. CEYSSENS et J.A.G. TANS, *Autour de l'Unigenitus. Recherches sur la genèse de la constitution*. (*Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, t. LXXVI), Louvain, University Press/Uitgeverij Peeters, 1987.

²⁾ Voir l'étude que nous lui avons consacrée dans *Augustiniana*, 33 (1983), 330-382.

³⁾ Fénelon, *Œuvres complètes*, 10 volumes, Paris, 1851, VIII, 200: voir des affirmations semblables dans Ceyssens, *L'Unigenitus et sa préparation à Rome*, dans *Antonianum* 59 (1984) 294.

⁴⁾ Voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVI, 1219-1220.

⁵⁾ Voir notre étude commune avec J.A.G. Tans, *L'Unigenitus à Rome. Les jugements théologiques portés à Rome sur les 155 propositions de Quesnel dénoncées au Saint-Office*, dans *Lias*, 8 (1981), 3-77; 269-306.

⁶⁾ Voir mon étude *Les Cinq propositions de Jansénius à Rome*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 66 (1971), 449-501; 821-886. Pendant cet examen, les deux dominicains Vincent de Pretis, commissaire du Saint-Office, et Vincent Candido, maître du Sacré-Palais, s'opposèrent carrément à la condamnation: «Post dixit Commissarius, totoque tempore quo suffragium ferebat voluit genu flexo dicere quantumvis Sanctissimus Dominus iusserit

Nous allons donc considérer de plus près ce cardinal et essayer de découvrir comment il se comporta face à la bulle *Unigenitus*. D'emblée, la tâche peut sembler facile, puisque Daniel Concina (1687-1756), un confrère plus ou moins contemporain, grand écrivain, surtout polémiste⁷⁾, lui a consacré un livre: *De vita et rebus gestis P. Thomae Mariae Ferrari, Ordinis Praedicatorum, S.R.E. cardinalis*, Rome, 1755, in-4°, XVI, 100 p., dédié à Benoît XIV, ce pape aux idées larges.

Mais, pour ce qui regarde notre problème, ce livre reste déconcertant; il n'y a consacré que quelques lignes ainsi libellées:

«Altera quae Sedem apostolicam sollicitam habuit controversia, de Quesnellianis propositionibus fuit; quarum examini ac sedulae discussioni vires omnes ac labores intendit Noster [Ferrari] et diu nocturne animum appulit. Scripta proluxa edidit summa doctrina et ampla eruditione referta, eoque pretio habita ab eodem Summo Pontifice Clemente XI, ut post obitum Servi Dei omnia sibi tradi veluti opulentissimum thesaurum, interposito praecepto, voluerit».

En somme, Concina, témoin pourtant bien renseigné, ne nous livre que très peu de choses. Pourquoi? De son temps, on crut le savoir. Aussitôt après la parution du livre, encore au cours de la même année, les *Nouvelles ecclésiastiques* (1755, p. 116) publièrent le jugement suivant:

«... Cette *Vita* aurait été digne en tous points de l'estime publique, mais elle a été tronquée en beaucoup d'endroits par les dominicains eux-mêmes, dont le général⁸⁾ réunit à un mérite assez commun, une timidité déshonorante, qui lui fait craindre jusqu'à l'ombre d'un jésuite. Malgré cela néanmoins on peut assurer que la Vie ... ne plaira point encore aux Révérends Pères».

Venant du dehors et de surcroît d'un janséniste, que vaut cette observation?

Douze ans plus tard, nous en apprenons davantage de la part d'un autre dominicain, Vincent Fassini⁹⁾ qui, sous le nom d'emprunt de Denis Sandellius, consacre un livre à Concina: *De Danielis Concinae vita*

semel et iterum ut surgeret; totoque sui sermonis discursu voluit probare eandem esse Jansenii et dominicanorum doctrinam» (p. 855); le maître du Sacré Palais «etiam in genua procumbens perstitit in voto ... ostendens esse S. Augustini et S. Thomae doctrinam; dixitque, uti commissarius, omnia geneflexus»; l.c.

⁷⁾ Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, III, 676-707.

⁸⁾ Cf. infra.

⁹⁾ Sur Vincenzo Domenico Fassini (1738-1787), voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVI, 672-674.

et scriptis commentarius, Brescia, 1768. A la page 204, l'auteur s'arrête sur la *Vie de Ferrari*, publiée autrefois par son héros :

«... At malo plane fato, nobilior ex eo pars ablata fuit, ea scilicet in qua Concina praeclaris monumentis ostendebat quantopere cardinalis doctissimus laborasset, ne Pontifex Clemens XI, constitutionem illam, bullam *Unigenitus* nuncupatam, quae jugis romanorum pontificum sollicitudinis fons fuit et Gallicanae ecclesiae turbarum causa, evulgaret. At de praeclara Ferrarii in eo negotio opera altum silentium Concina, ablata ex eius autographo integra narratione rerum, servare coactus est, nihilque proferre potuit praeter pauca verba...»¹⁰).

Ainsi donc, tout en sachant beaucoup, Concina n'en a dit que très peu! Pourquoi? Parce que ses supérieurs et ses confrères l'en empêchèrent? Cela n'est pas si certain. Concina pouvait avoir ses propres raisons, qui d'ailleurs apparaissent assez clairement. Convaincu, tout comme son entourage, de la vie édifiante de son héros, Concina n'écrit pas une biographie ordinaire. Voulant pousser au procès de béatification, il prépare la cause par une introduction hagiographique. En 18 chapitres, il expose les mérites, les vertus du cardinal, et l'estime qu'on lui portait. Ainsi, vu son but, Concina devait craindre d'en dire trop sur Ferrari au regard de la bulle. Sinon, du coup, il aurait coulé son entreprise. Il lui fallait ou se taire, ou couvrir la vérité, ou la blanchir¹¹).

Il nous faut donc pousser nos recherches plus loin. Commençons par un *curriculum vitae*.

*Curriculum dans l'ordre des dominicains*¹²).

Thomas-Marie naquit le 20 novembre 1657 à Casalnuovo di Lecce, dans la province d'Otrante, d'Antoine François Ferrari, avocat, et de Victoria Bruni. Ainsi, de par sa naissance dans les Pouilles, il appartenait au royaume de Naples et fut sujet de Philippe IV, roi d'Espagne. A l'âge de quinze ans, il entra au couvent des dominicains de sa ville natale, compris dans la province de Saint-Thomas, en Apulie. Il y fit sa

¹⁰) Ces «peu de mots» ont été cités ci-dessus.

¹¹) Même malgré la prudence de Concina, la cause de Ferrari semble ne pas avoir été introduite. L'*Index ac status causarum Beatificationis Servorum Dei et Canonizationis Beatorum*, Vatican, 1962, n'en fait pas mention. Quant au livre de Fassini, il fut condamné par le Saint-Office; cf. Reusch, *Der Index*, II, 823.

¹²) Nous nous inspirons de l'importante notice que R. Coulon a insérée (pp. 241-248) dans son étude restée inachevée *Scriptores Ordinis praedicatorum*, 8 fascicules, Rome, 1909-1914.

profession solennelle en 1663. Bientôt après, il prit une décision qui allait avoir une influence notable sur le reste de sa vie: il adhéra à la réforme qui se faisait jour dans son ordre et dont le centre était le couvent de Sainte-Marie-de-la-Santé à Naples. Il demanda donc de parfaire ses études à Saint-Thomas, à Naples, parmi les réformés. Il y obtint «le lectorat» et y enseigna avec succès, d'abord les arts, ensuite la théologie. Il était aussi maître des clercs, ce qui témoigne pour sa spiritualité et son esprit monastique. Entre-temps, il s'était spécialisé dans le thomisme¹³). En 1677, au chapitre général, il soutint brillamment des thèses qui lui valurent le titre de maître en théologie. Non seulement il possédait la doctrine, mais il avait aussi l'art de la communiquer aux autres, s'exprimant facilement, clairement, agréablement tant en classe qu'en église.

Sous Innocent XI, pape rigoriste et réformateur, Ferrari fut transféré de Naples à Bologne pour y devenir «régent» des études et promouvoir la réforme monastique. A nouveau, il se fit remarquer, si bien qu'en 1688, le pape l'appela à Rome pour y remplir la fonction de maître du Sacré Palais¹⁴). Officiellement, il finissait sa carrière dans son ordre monastique pour en commencer une autre dans la curie romaine.

L'ambiance romaine

En 1688, arrivant à Rome, le nouveau maître du Sacré Palais devait s'y sentir à son aise. Il y rencontrait beaucoup de personnes qui partageaient son idéal de sainteté, de rigorisme et de réforme ecclésiale et monastique; pour commencer, à la tête de son ordre religieux, le Père Antonin Cloche¹⁵), un Français qui résidait déjà depuis 1671 à la curie généralice, d'abord comme *socius* du général, ensuite, à partir de 1686, comme général lui-même. Il s'agissait d'un homme remarquable, sincèrement préoccupé du sort de son institut et même tout particulièrement du succès du thomisme¹⁶), qu'il devait favoriser prudemment à travers les

¹³) Concina (pp. 4-5) raconte comment le maître général Rocaberti soumit le jeune Ferrari à un examen rigoureux sur la *Summa*, et combien il s'étonna du résultat.

¹⁴) Concina, 11-12.

¹⁵) Sur Antonin Cloche, général des dominicains de 1686 à 1720, voir *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, II, 1255; et A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, VII, 1914, 207-302.

¹⁶) Remy COULON, *Le mouvement thomiste au XVIII^e siècle. Le R^m P. Antonin Cloche et le cardinal Casanate*, dans *Revue thomiste*, 19 (1911), 421-444; 628-650. Cloche concentra toute son attention sur les études et particulièrement sur l'enseignement de saint Thomas. A partir de 1686 (sous l'influence de Ferrari?), ses ordonnances vont se succéder. Il recommande aux étudiants de s'assimiler la doctrine thomiste jusqu'à la lettre.

écueils que lui dressaient le molinisme et l'antijansénisme¹⁷). Entre lui et Ferrari, ce religieux éminent, il devait exister une entière confiance sur le terrain du monachisme, de la spiritualité, de la doctrine, de l'attachement à l'Ordre, au Saint-Siège, à l'Église.

Au palais pontifical, où il réside désormais, Ferrari rencontre le pape Innocent XI¹⁸), qui achève déjà la dixième année de son pontificat (1676-1689). Ce saint pontife — il ne sera, pour cause, béatifié qu'en 1953 — était rigoriste comme Ferrari. En 1679, il avait, sans épargner les jésuites¹⁹), condamné 65 propositions laxistes²⁰); comme lui, il était réformateur, surtout de la curie romaine elle-même, qu'il voulait guérir du népotisme; il était surtout, au grand regret de Ferrari, la victime de Louis XIV, qui, au faîte de sa puissance et de ses prétentions, voulait profiter des affaires de la Régale, des Corses, des Quartiers, pour mettre le pape à sa merci; et qui, dans le même but, osa, dans la Déclaration du clergé (1682), imposer à l'Église de France une doctrine radicalement antiromaine. Naturellement, Ferrari a admiré la résistance tenace de ce pape courageux qui, à un certain moment, ne recula pas devant l'usage de l'excommunication²¹). Au contraire, Ferrari doit avoir conçu pour ce roi audacieux une aversion profonde, qui devait encore durer à l'époque de l'*Unigenitus*.

¹⁷) A. MORTIER, *Histoire des Maîtres-généraux des Frères Prêcheurs*, consacre dans son t. VI un chapitre (pp. 224-235) à l'attitude que prit Cloche en face du jansénisme et du gallicanisme. L'anonyme correspondant romain du P. de Montreuil, Oratorien, écrit de Rome le 23 septembre 1743: «... le Général de cet ordre a souvent assisté à l'examen du livre censuré [de Quesnel]. Avant la publication de la constitution, notre saint-père le pape prit lui-même la peine de vérifier avec lui toutes les propositions pour voir si en toutes le latin était conforme au français. Le bruit court que ce Père a mis tout en œuvre pour empêcher que cette constitution ne parût, et que dans les diverses congrégations qui se sont tenues pour cela, le cardinal Ferrari, dominicain, a presque toujours été opposé au cardinal Fabroni. Mais [qui] est-ce qui peut savoir tout cela»; Paris, Bibliothèque de Port-Royal, fonds Le Paige, 410, n° 69.

¹⁸) Quant à Innocent XI, il suffira de renvoyer à L. von PASTOR, *Storia dei Papi*, t. XIV, Rome, ristampa, 1943; ajoutons-y cependant un livre récent de Raymond J. MARAS, *Innocent XI, pope of christian Unity*, Notre Dame, Indiana 1984. Notons qu'Innocent XI, quoique tenu de son temps pour «janséniste», a été béatifié en 1965; *Bibliotheca Sanctorum*, VII (1966), 848-856.

¹⁹) En 1677 et en 1680, il fut question de soumettre l'admission de nouveaux novices à l'autorisation pontificale; cf. A. LATREILLE, *Innocent XI, pape «janséniste», directeur de conscience de Louis XIV*, dans *Cahiers d'histoire*, 1 (1956) 9-39, plus spécialement à la p. 14.

²⁰) En condamnant le 2 mars 1679, 65 propositions laxistes (cf. DENZIGER, *ENCHIRIDION*) le pape allait provoquer une terrible réaction de la part des antijansénistes, avec des conséquences funestes et durables. Il allait lui-même passer pour un janséniste.

²¹) Marc DUBRUEL, *l'Excommunication de Louis XIV, 16-18 novembre 1687*; dans *Études [des jésuites]* 137 (1913), 609-35.

Au moment d'arriver à Rome, Ferrari devait retrouver encore chez plusieurs conseillers pontificaux l'esprit de feu les cardinaux Jean Bona²²), mort en 1674, et Michelange Ricci²³), disparu en 1682, l'année où décéda aussi le fameux Augustin Favoriti²⁴), secrétaire aux breffs, qui tous les trois exercèrent leur influence sur la curie. Cet esprit, Ferrari le retrouvait encore, notamment, en plusieurs prélats dont les noms méritent d'être mentionnés :

— Antoine Pignatelli, qui, dans la ligne du pape Odescalci, allait occuper le siège pontifical de 1691 à 1700 (Innocent XII);

— Prosper Lambertini²⁵), homme aux idées larges qui, sous le nom de Benoît XIV, occupera le Saint-Siège de 1740 à 1758;

— Jérôme Casanate²⁶), prélat très influent sous Innocent XII, très lié aux dominicains auxquels il confiera sa bibliothèque — la *Casanatense*, qui fonctionne toujours — pour y ériger une académie thomiste;

— Laurent Casoni²⁷), Napolitain lui aussi, très influent sous Innocent XII, beaucoup moins sous Clément XI; et finalement

— Joseph-Marie Tomasi, un théatin napolitain, savant liturgiste, cardinal en 1712, béatifié en 1803²⁸).

Même parmi les jésuites, Ferrari trouve un contact facile. C'est plutôt étonnant car, normalement, les tenants du molinisme et du thomisme ne sympathisent pas entre eux. Sous Clément VIII et Paul V, les *Congregationes de auxiliis* avaient donné lieu à des heurts qui, un siècle plus tard, n'étaient pas encore oubliés. Les jésuites craignaient toujours une éventuelle reprise de ces *Congregationes* où le molinisme

²²) L. CEYSENS, *Le cardinal Jean Bona et le jansénisme*, dans *Benedictina*, 10 (1956), 79-119; 266-327.

²³) *Hierarchia catholica*, V, 12.

²⁴) Sur Favoriti, voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVI, 764-765.

²⁵) Le 3 juillet 1756, au chapitre général des dominicains, le pape Benoît XIV rappela avec reconnaissance ses rapports d'autrefois avec Ferrari; COULON, 243; CONCINA, 96-97.

²⁶) Cf. *Dizionario biografico degli Italiani*, XXI, 144-147.

²⁷) Cf. *ibid.*, XXI, 407-415.

²⁸) A ce bienheureux théatin, grand savant surtout dans l'histoire de la liturgie, suspecté de sympathie pour le jansénisme, le *Regnum Dei ... Collectanea Theatina* a consacré un numéro spécial, 5 (1949), 153-338; cf. A. OLIVER, *El B. José M. Tomasi y el Jansenismo*, *ibid.*, 9 (1953), 27-51; *Bibliotheca Sanctorum*, XII, 530-533. Josephus CATALANO, *De Magistro Sacri Palatii apostolici libri duo*, Fulgoni, 1751, 186, écrit: «... Fuit certe semper Ferrarius vir apprime doctus aequae ac pius, viroque amicitia delectabatur qui vere docti ac pii essent, inter quos fuit celebris R.E.C. Thomasius...»; CONCINA, 95.

avait effleuré la condamnation, et qui étaient restées ouvertes²⁹); les dominicains, sachant que les jésuites profitaient de leur action anti-janséniste pour miner le thomisme³⁰), se démenèrent pour faire publier la bulle qui avait été préparée sous Paul V³¹).

Mais en arrivant à Rome, Ferrari trouve à la tête de la Compagnie, Thyse Gonzalez, un Espagnol, en fait donc un compatriote (au sens large)³²), qui n'a pas été normalement élu mais, pour son antiprobabilisme imposé par Innocent XI. En réalité, ce général est aussi anti-janséniste qu'antiprobabiliste. Quand, vers 1690, il aura des difficultés avec ses confrères à cause de son antiprobabilisme, il se souviendra du maître du Sacré-Palais, connu pour son rigorisme. Pour finir, les deux parties des jésuites recourront à lui, croyant trouver en sa personne un arbitre sage et impartial³³). D'ailleurs, on s'adresse à lui de tout côté, même de très loin, pour toutes sortes d'affaires. En passant, nous en mentionnerons quelques-unes qui feront mieux comprendre l'attitude que Ferrari prendra dans l'affaire de l'*Unigenitus*.

Le Maître du Sacré-Palais en action

Par suite de circonstances exceptionnelles, le prédicateur apostolique étant tombé malade, Ferrari commence ses activités romaines par une série de sermons devant la cour pontificale. Son éloquence limpide et sa doctrine rigoriste gagnent le cœur des assistants³⁴). Mais la

²⁹) *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 2154-2166.

³⁰) Cf. A. MORTIER, *Histoire des Maîtres généraux des Frères prêcheurs*, VII, 224-237. Encore en 1651-1653, lors de la préparation de la bulle *Cum occasione*, cette défiance réciproque s'était manifestée. En 1712-1713, moins visible, elle existait toujours. Sous Benoît XIII, pape de leur ordre, les dominicains feront renforcer leur position en face de la bulle *Unigenitus*; cf. PASTOR, *STORIA*, XV, 567-575; Joseph BRUCKER, *Bref « Demissas preces » de Benoît XIII*, dans *Études*, 50 (1890), 28-53.

³¹) C'est sous Benoît XIV, pape aux vues larges, que le P. Concina essaiera de faire publier la bulle *Gregis dominici*, qui avait été préparée sous Paul V pour condamner le molinisme; *Dizionario biografico degli Italiani*, XVII, 717.

³²) Sur Gonzalez, il existe une large littérature. Qu'il suffise de se référer à L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, 716-718.

³³) Concina (pp. 15-17) consacre quelques lignes à cet épisode, et reproduit deux lettres que Thyse adressa à Ferrari (les 15 novembre 1691 et 14 mars 1692) ainsi que deux lettres de la part des assistants généraux (du 7 et du 9 septembre 1693).

³⁴) Le général Cloche allait écrire: «... Qua provincia sibi demandata adeo sapienter defunctus est ut Pontificem Maximum et purpuratos Patres suis concionibus mirifica Spiritus Sancti unctione perfusus per quadragesimalis temporis curriculum in admirationem rapuerit ...»; CONCINA, 90. En 1745, profitant de ses propres connaissances, Benoît XIV allait témoigner: «Facundia loquendi in eo erat incredibilis. Illius eloquentia amoena, fluens, aequabilis, cuiusque concitationis experts, simulque robusta et penetrans. Illius

prédication n'entre nullement dans la tâche du Maître du Sacré-Palais. Celui-ci exerce une fonction autrement importante, éventuellement même cardinalice. Par longue tradition, elle est réservée à un dominicain connu pour sa doctrine, car il passe pour le théologien du pape. Il s'occupe surtout des livres, devant les examiner pour les approuver ou les défendre. Il doit visiter les librairies et y enlever les ouvrages non autorisés. Il habite auprès du pape³⁵), et jouit de privilèges les uns réels, les autres honorifiques. De droit, il est membre du Saint-Office. C'est comme tel que Ferrari prend part à toutes les affaires qui sont traitées devant cette congrégation³⁶). Concina, et à sa suite Coulon, en mentionnent quelques-unes en particulier; e.a. celle des Rites chinois, dans laquelle les dominicains surtout s'opposent aux jésuites³⁷); celle du probabilisme, théorie qu'il n'approuve nullement³⁸); l'affaire du péché philosophique³⁹); celle du jansénisme en général et, en particulier, celle du formulaire, qui depuis longtemps pose un problème inextricable que Humbert Guillaume de Précipiano, le farouche archevêque de Malines, vient de ranimer en 1691-1692, en exigeant explicitement la foi sur le «fait». Sans doute Ferrari a-t-il alors soutenu les cardinaux du Saint-Office dans les mesures que, devant cette entreprise audacieuse, ils

sententiae aequae, moderatae et ab extremis omnino dissitae. In omni re prudentia matura, doctrina solida...»; CONCINA, 97. A sa mort, Ferrari laissa un volume de sermons; *ibid.*, 87 et 95.

³⁵) Le maître du Sacré-Palais, soldé par le Saint-Siège, habitait effectivement au palais pontifical, avec trois confrères: «un socius», docteur en théologie, et deux frères lais: TAURISANO, 29-30 et 59.

³⁶) Quant à la condamnation des livres, on trouvera un aperçu plus ou moins complet dans Joseph HILGERS, *Der Index der verbotenen Bücher*, Freiburg, 1904, pp. 434-442; à comparer avec REUSCH, *Der Index*, II, *passim*.

³⁷) Sur les Rites chinois, voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XII, 731-741. De cette affaire, qui a duré très longtemps, Ferrari s'est beaucoup occupé. D'après Concina (p. 57-58), il a laissé un immense manuscrit: *Responsa theologica cardinalis Sancti Clementis [Ferrari] super questionibus de Ritibus sinensibus*. D'après Coulon (p. 247), ce volume fut d'abord conservé à Sainte Sabine, mais Benoît XIV (qui allait condamner les Rites) le réquisitionna pour la Bibliothèque vaticane; aujourd'hui, des copies existaient à Sainte Sabine et à Monte Cassino. Concina affirme (*l.c.*) la désapprobation de Ferrari.

³⁸) Cf. *supra*, les négociations dans l'affaire de Thyse Gonzalez. Ferrari s'occupa également de la doctrine probabiliste d'Antoine Terill, jésuite anglais, qui vécut et enseigna en Italie, et mourut à Liège en 1667 (cf. SOMMERVOGEL, VII, 1930-1931), dont l'ouvrage posthume *Fundamentum totius theologiae moralis, seu tractatus de Conscientia probabilis, in quo, qua ratione, qua auctoritate irrefragabili usus cuiusvis opinionis practice probabilis demonstratur esse licitus*, Liège, 1668, 613 pp.; «Quam doctrinam inauditam cardinalis Ferrarius quam forte profligavit»; COULON, 247.

³⁹) Ferrari laissa une *Disputatio adversus commentum probabilismi eiusque legitimum foetum, peccatum philosophicum*; cf. COULON, 247.

prennent particulièrement par les brefs et le décret de 1694⁴⁰); mais ceux-ci vont provoquer une croisade antijanséniste et conduire finalement aux bulles *Vineam Domini* (1705) et *Unigenitus* (1713).

Homme du tiers parti, conscient des manœuvres antijansénistes, Ferrari soutient certains hommes de valeur qui sont arbitrairement inquiétés comme jansénistes. En particulier, il prend fait et cause pour son confrère français Noël Alexandre, un historien méritant⁴¹), pour l'augustin italien Henri de Noris, un écrivain de format, qu'il conduira même au cardinalat⁴²), et pour Pierre Codde, vicaire apostolique de Hollande, dont il veut empêcher la déposition qu'exige le terrible Fabroni⁴³.

Tout en étant au service du Saint-Siège, Ferrari n'oublie pas les intérêts de son Ordre, non pas pour le favoriser, mais pour le réformer. En 1694, il réussit à faire ériger la province réformée de Sainte-Sabine à Rome et de Saint-Marc à Florence⁴⁴). En 1696, après avoir servi finalement le Saint-Siège pendant huit ans, Ferrari reçoit sa récompense.

Le cardinal

En raison de ses difficultés avec Louis XIV, Innocent XI ne fit,

⁴⁰) Voir L. CEYSSENS, *L'introduction du formulaire antijanséniste en Belgique. Premier essai (1692-1694)* dans id., *Jansenistica. Études*, IV, Malines 1962.

⁴¹) Anton HÄNGGI, *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander*, Fribourg, 1955, passim et plus particulièrement pp. 352-353.

⁴²) Les antijansénistes attaquèrent surtout au Saint-Office, l'*Historia pelagiana* de Noris. Concina écrit (p. 17): «Non est quod hic recenseam luculentissima et ineluctabilia argumenta quibus praefatam historiam a vanis commentis, conviciis, et imposturis... vindicavit. Satis referre sit censuram... qua omnia obiecta labefactavit». C'est en défense de Noris que Ferrari émit également un jugement très sévère sur un livre (*Prodromus Velitaris*, 1676) que le jésuite français Honoré Fabri publia contre Noris, tout en l'attribuant au franciscain allemand Bruno Neusser (cf. L. CEYSSENS, *L'Action antijanséniste du P. Brunon Neusser*, dans *Franziskanische Studien*, 35 (1953), 401-411; cf. SOMMERVOGEL, III, 519: «Plura contumeliosa continet [*Prodromus*] in Norisium, in quo impugnando omnes leges christianae modestiae, caritatis et iustitiae excedit...»; COULON, 248; CONCINA, 18-19.

⁴³) A Rome, l'affaire de Codde était menée par l'irrésistible secrétaire de la propagande, le futur cardinal Charles Augustin Fabroni, devant qui, ici comme ailleurs, Ferrari dut céder; cf. CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus: le Cardinal Augustin Fabroni*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 52 (1982) 31-82. L'attitude de Ferrari dans l'affaire Codde se manifeste particulièrement dans le jugement qu'il porta sur l'opuscule *Moralis practica jansenismi* du singulier franciscain Louis Hennepin, soi-disant découvreur du Mississipi: «quem fuse ostendit imposturis, calumniis et conviciis refertum; recoctam crambem recoquere, rancidam, insulsamque jansenismi calumniam probatissimis atque in dignitate constitutis catholicis viris de more impingere»; cf. CONCINA, 62; COULON, 247.

⁴⁴) Cfr. COULON, 243.

pendant son long pontificat, qu'une seule promotion de cardinaux: le 1^{er} septembre 1681, lorsqu'il en créa 43. Ferrari, encore au début de sa carrière, n'en fut naturellement pas, et dans son humilité, il devait déjà souhaiter de n'en être jamais. Alexandre VIII, un vieillard en réaction contre son prédécesseur, ne devait pas non plus penser au maître du Sacré-Palais qui, d'ailleurs, n'avait encore que trois ans de service à la Curie. Mais Innocent XII, qui suivait les directives de son dernier homonyme et qui sut estimer le dominicain réformateur, le comprit dans sa première promotion (12 décembre 1695)⁴⁵).

Certes, le nouveau cardinal méritait cette dignité, mais il ne semble pas que tout le monde, — pas même l'ensemble des dominicains — se soit réjoui de cette nomination. Quatre ans plus tard, l'abbé Gabriel de Chanterac, neveu de Fénelon, allait fournir à son oncle une note sur le cardinal Ferrari, qui mérite d'être lue dans son contexte:

«Le cardinal Ferrari, ou de Saint-Clément, est regardé comme le théologien du sacré collège. Il suit en tout la doctrine de saint Thomas, mais on ne voit point qu'il prenne aucun parti dans toutes ces disputes qui divisent nos écoles à présent, et paraît même opposé à tout esprit d'entêtement et de cabale. Sa piété édifie; il conserve toute l'austérité de la réforme des Dominicains dans sa table, dans ses habits, dans ses meubles; il paraît en tout un simple religieux. On ne le croit point malfaisant, mais l'on n'a pas une grande idée de son génie naturel, et les Dominicains mêmes ont ce mal de cœur contre le Pape, de ce que, voulant choisir un cardinal de leur ordre, il ait préféré Ferrari à plusieurs autres qui auraient mieux soutenu, disent-ils, cette dignité: mais il est certain que sa vertu le distinguait de tout le reste»⁴⁶).

Ces dominicains peu heureux de cette promotion furent sans doute des non-réformés. Ferrari, le réformateur, restait sous la pourpre le dominicain humble et mortifié qu'il avait toujours été⁴⁷). Innocent XII,

⁴⁵) *Concina*, p. 22-23, raconte: lorsque pendant une session du Saint-Office, la nouvelle arriva que, parmi les membres de cet institut, seul le P. Noris avait été promu, Ferrari ... «summas Deo exultabundus gratias agit, et regis prophetae Davidis versiculis saepius canit: Laqueus contritus est et nos liberati sumus. Dum haec cum Deo colloquebatur, intelligit se quoque institutum cardinalem. In luctum et gemitus versum continuo gaudium est ...».

⁴⁶) FÉNELON, *Œuvres*, X, 19. D'après Saint-Simon, *Mémoires*, édit. Boislille, XXX, 212: «Sa vertu et son rare savoir l'avait élevé à la pourpre et il l'avait honorée, fort employé dans les diverses affaires»; cf. CONCINA, 22-36 et 90.

⁴⁷) Son général Cloche allait écrire: «Factus est cardinalis dignitate, titulis et honoribus; caeterum modestia, pietate aliisque virtutibus idem prorsus qui antea religiosus. Eamdem in victu, cultuque parsimoniam retinuit, eamdem a festo Sanctae Crucis usque ad Pascha indictam jejuniorum legem, abstinentiam a carnibus, interioris vestitus asperitatem

en le créant cardinal, lui adressa une devise qui compterait encore à l'époque de l'*Unigenitus*: «Rappelle-toi toujours que nous t'avons élevé à cette dignité afin que dans les Congrégations dont vous ferez partie, vous défendiez fortement et intrépidement la vérité et la saine doctrine»⁴⁸).

En effet, devenu titulaire de Saint-Clément, Ferrari fut bientôt membre de plusieurs congrégations: Saint-Office, évêques et réguliers, Concile, avec l'Index, dont plus tard il sera même le préfet. Il faut y ajouter également la Propagande, où il fera au moins partie de la commission spéciale créée pour l'affaire Codde, que nous avons déjà mentionnée. Il appartiendra également à la Commission du méridien, instituée par Clément XI pour préciser le calendrier grégorien⁴⁹).

Après sa promotion, Ferrari n'entre plus dans ces congrégations comme consultant, mais comme cardinal-juge. C'est ainsi que, dans l'affaire des *Maximes des Saints*, il devra présider les sessions des qualificateurs et des consultants, et que, pour finir, il devra, avec le cardinal Casanate, rédiger la sentence définitive. Dans cette besogne, Ferrari, homme simple et humble, modéré dans ses opinions, a dû, paraît-il, céder devant son collègue⁵⁰).

Il fut, naturellement, mêlé aux affaires relatives au jansénisme, e.a. à la préparation et même à la rédaction de la bulle *Vineam Domini*⁵¹),

sedulo observavit et a disciplinae regularis exercitiis, dum adhuc in monasterio esset, assuefecerat, ne latum quidem unguem usque ad extremum vitae periodum descivit»; CONCINA, 90.

⁴⁸) CONCINA, 23.

⁴⁹) Cf. G. BERTON, *Dictionnaire des cardinaux*, Paris, 1857, 107.

⁵⁰) Nous n'entrons pas dans le détail de cette matière qui a déjà donné lieu à d'abondantes études; cf. CONCINA, 60-62, où on trouvera l'extrait d'une lettre non datée de Fénelon à Ferrari; COULON, 244-245; FÉNELON, *Œuvres*, X, 131-133, et surtout J. ORCIBAL, *Le procès des Maximes des Saints devant le Saint-Office*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, 5 (1958) surtout pp. 466-468. Fénelon n'avait pas une entière confiance dans le cardinal dominicain, du moins pour ce qui est de la cause des rites chinois; HILLENAAR, 188.

⁵¹) Le Roy écrit (p. 175): «... Le pape ... confiait aux cardinaux Ferrari et Gabrieli le premier travail d'élaboration»; sur Jean-Marie Gabrieli (Gabrielli), feuillant italien, voir *Dictionnaire de Théologie catholique*, VI, 984-985; FÉNELON, *Œuvres*, X, 186. D'après l'*Histoire du cas de conscience* (Nancy, 1705), les sept consultants du Saint-Office chargés de préparer la bulle *Vineam Domini* se réunirent le 25 janvier 1705, chez le cardinal Ferrari, en présence du cardinal Gabrieli et de l'assesseur Casoni. Ces consultants trouvèrent les deux propositions relatives au *Cas* scandaleuses, mais les cardinaux opinèrent qu'il ne fallait pas aller si vite; qu'on devait d'abord examiner de près ce que les papes précédents avaient décidé (p. 252). On peut croire que Ferrari fut parmi les cardinaux Marescotti, Carpegna, Nerli et «plusieurs autres», qui représentèrent au pape «qu'il n'y avait point de nécessité de publier la bulle et que le Saint-Siège s'était suffisamment expliqué sur cette affaire (p. 187).

dans laquelle, si on veut la lire à la lumière de l'époque, on distingue bien la mentalité tiers-parti, qui fut celle de Ferrari.

Il intervint aussi dans l'affaire de l'*Unigenitus*. De quelle manière? Nous voilà revenus à notre point de départ. Il faut repartir à la recherche.

D'avance, on croirait que notre cardinal, étant dominicain et par conséquent très attaché à la doctrine thomiste, devait se méfier de cette entreprise. Il n'a pas dû lui échapper que les principaux promoteurs de la bulle, les jésuites, cherchaient à imposer leur molinisme et à dénigrer le thomisme⁵²).

Le P. Daubenton⁵³) qui, assistant général à Rome, prépara efficacement les voies de la bulle, ne cache nullement ses intentions. Dans la lettre confidentielle que, la veille de la publication du document romain, il écrivit à son confrère français, on lit ce passage significatif:

«Vous concevez trop l'immensité des biens que doit produire ce nouveau décret [bulle] pour ne pas agir en conséquence. La doctrine de notre Société est à couvert d'insulte à l'avenir et celle de la Sorbonne [c.-à-d. l'augustinisme et le thomisme] est entièrement flétrie. Les docteurs de cette université, qui ont embrassé notre parti, sont à présent autorisés...»⁵⁴).

En bon jésuite, le P. Daubenton, soutenu et inspiré par Fénelon, avait voulu aller plus loin, même en venir à une condamnation explicite, mais le 26 mars 1712, seize mois avant la bulle, il avouait:

«Les dominicains sont trop puissants en ce pays [l'Italie] pour espérer qu'on les réduise à de justes bornes»⁵⁵).

Ce même père avait déjà écrit à Fénelon le 16 septembre 1713 (sept jours après la bulle):

«... Je crois que la condamnation de plusieurs propositions ne plaira pas aux thomistes. Je sais que quelques-uns se sont fort déclarés en faveur du livre [de Quesnel]; mais aussi le [nouveau]

⁵²) Il faut bien le noter, dans l'histoire de l'*Unigenitus*, comme dans toute l'histoire du jansénisme, jouent des intérêts différents; Louis XIV veut renforcer son emprise sur le clergé gallican; le pape, veut réduire le clergé gallican à reconnaître, à la manière des ultramontains, son autorité suprême et son infaillibilité personnelle; les jésuites veulent privilégier leur molinisme; les antijansénistes visent en général leurs intérêts particuliers, surtout des promotions.

⁵³) Voir notre étude sur Daubenton dans *Augustiniana*, 33 (1983), 330-382.

⁵⁴) Ibid., 369.

⁵⁵) FÉNELON, VIII, 57.

Maître du Sacré-Palais [Grégoire Sellery] et le secrétaire de l'Indice [Augustin Pipia] ont été vifs pour la censure»⁵⁶).

Pourquoi Daubenton, parlant de la part prise par les dominicains dans l'examen des 155 propositions, ne dit-il rien de l'attitude, plus importante, du cardinal dominicain? N'entendait-il pas les nouvelles qui couraient à Rome et que, nous l'avons vu, un correspondant anonyme communiquait dès le 26 septembre 1713, au P. de Montreuil à Paris:

«Le bruit court ...que dans les diverses congrégations... le cardinal Ferrari, dominicain, a presque toujours été opposé au cardinal Fabroni»⁵⁷).

Des nouvelles semblables, sans doute confirmées par d'autres correspondants romains, p.e. ceux de Noailles, sont entrées dans les histoires imprimées. Ainsi l'*Histoire du livre des Réflexions morales* écrit:

«On apprit encore que le cardinal Ferrari et M. l'Evêque de Porphyre [Lambert Ledrou, augustin belge, sacriste du pape], qui étaient proprement les seuls qui entendissent la matière, s'opposaient de toutes leurs forces à la censure précipitée que les autres voulaient faire de quelques propositions, que ceux-là soutenaient être la pure doctrine de saint Augustin et de saint Thomas: *Questo è la medesima dottrina di Sant' Tomaso*, avait-on entendu crier plusieurs fois au cardinal Ferrari...»⁵⁸).

Et encore:

«... L'affaire traîna néanmoins encore quelques mois par divers incidents et par l'opposition perpétuelle qu'il y avait entre les cardinaux Ferrari et Fabroni...»⁵⁹).

⁵⁶) Ibid., VIII, 184.

⁵⁷) Cf. supra note 17.

⁵⁸) *Histoire du livre des Réflexions morales*, (Amsterdam, 1723), I, 169. Sur l'attitude du P. Ledrou pendant l'examen des 155 propositions, cf. L. CEYSSENS et J.A.G. TANS, *L'Unigenitus à Rome. Les jugements théologiques portés sur les 155 propositions de Quesnel dénoncées au Saint-Office*, dans *Lias*, 8 (1981) 3-77; 269-306; L. CEYSSENS, *L'Unigenitus et sa préparation à Rome*, dans *Antonianum*, 59 (1984) 219-307.

⁵⁹) *Histoire du livre des Réflexions*, I, 170. Aux pp. 168-169, on lit encore: «Malgré le secret rigoureux du Saint-Office... il transpira au commencement d'octobre [l'examen avait commencé au début de juin] par des voies sûres que presque tous les examinateurs convenaient que des 155 propositions dénoncées la plupart demandaient explication et que sur plusieurs ils ne répondaient que par un *explicitur* ou un *transeat*. On apprit encore que le cardinal Ferrari et M. l'Evêque de Porphyre [Ledrou], qui étaient les seuls qui entendissent la matière, s'opposaient de toutes leurs forces à la censure précipitée que les autres voulaient de quelques propositions que ceux-là soutenaient être la pure doctrine de saint Augustin et de saint Thomas: «*questo è la dottrina medesima di San Tomaso*», avait-on entendu crier plusieurs fois au cardinal Ferrari...»; cf. I, 175.

Dans un coup d'œil plus large, les *Anecdotes* (II, 19) s'expriment dans le même sens:

«On regardait Ferrari comme l'ornement du Sacré-Collège, et l'exemple de la Cour romaine. Innocent XII, qui l'avait fait cardinal et connaissant tout son mérite, lui avait donné part aux plus considérables affaires, et particulièrement à la condamnation de la *Défense des nouveaux chrétiens* par le P. Le Tellier, quoiqu'on le sollicitât fort en faveur du livre. Il était bon théologien, moins versé néanmoins dans l'étude des Pères et des Conciles que dans la théologie scolastique et fidèle disciple de saint Thomas. Le pape d'aujourd'hui [Clément XI] l'avait fait entrer dans tout ce qui concernait la bulle *Unigenitus*; et quoique sur ces matières il pensât bien différemment de Fabroni, son caractère doux et modeste lui faisait proposer avec tant de simplicité ses sentiments que les impétuosités de son confrère l'emportèrent toujours sur ses raisons».

Dorsanne écrit dans son *Journal*:

«Il n'y avait de cardinaux à ces Assemblées des théologiens que Ferrari et Fabroni⁶⁰), qui n'étaient presque jamais du même avis. Ce qui est certain, c'est que pour lors la congrégation du Saint-Office était fort peu nombreuse, y en ayant d'anciens et d'incommodés qui ne pouvaient plus y assister, et celle qui se tenait toutes les semaines à la Minerve le mercredi n'était ordinairement composée que des cardinaux Ferrari, Fabroni, Ottoboni⁶¹) et des consultants».

Il faut ajouter cet autre passage:

«... La constitution fut signée le vendredi 8 septembre et elle fut publiée le lundi suivant, sans avoir été communiquée aux autres cardinaux et avoir couru *per manus*, comme c'est d'usage. Il n'y eut que les cardinaux Ferrari, Fabroni, Ottoboni et Albani qui en eurent communication. On sait combien le cardinal Ferrari y avait été opposé...»⁶²).

Ces affirmations hardies trouvent-elles quelque confirmation dans les sources directes du Saint-Office?

⁶⁰) Les réunions des théologiens chargés d'examiner les propositions dénoncées de Quesnel étaient effectivement présidées par Ferrari et Fabroni.

⁶¹) Dans les réunions des cardinaux se rencontraient assez régulièrement Ferrari, Sagripanti, Paolucci, Fabroni, Ottoboni. Spada en fut souvent absent. Voir notre étude *Jugements*; cf. n. 55.

⁶²) DORSANNE, *Journal*, I, 33-34.

Ferrari à l'examen des 155 propositions dénoncées de Quesnel

Comme cardinal, surtout comme cardinal du Saint-Office, Ferrari eut une vie très remplie. Il devait assister à toutes les «congrégations» (réunions) ordinaires; tant celles du mercredi, où le pape ne paraissait pas et où les théologiens (qualificateurs et consultants) avaient à dire (plutôt à lire) leur jugement sur les problèmes théologiques mis à l'ordre du jour; qu'aux réunions du jeudi, plus solennelles, que le pape présidait et où les cardinaux, à tour de rôle, devaient, sur les mêmes problèmes, réciter leur jugement motivé, le *votum in extenso*, qui pouvait être très développé, mais devait nécessairement finir sur une courte phrase concluante. C'était alors que les oreilles se dressaient et que le pape étendait sa droite vers la plume et l'encrier.

En outre, comme membre de la commission spéciale instituée pour l'examen des 155 propositions dénoncées de Quesnel, Ferrari dut également assister aux nombreuses réunions de celle-ci, en tout 22 pour les théologiens et 23 pour les cardinaux⁶³); elles pouvaient avoir lieu n'importe quel jour, même le samedi et le dimanche, et pouvaient être très longues, car pour aller vite, on voulait quelquefois liquider jusqu'à 6, 7, 8 et même 9 propositions par séance.

Même pour les 22 réunions des théologiens, Ferrari eut à se préparer sérieusement, parce que, avec Fabroni, il devait y présider et donc éventuellement diriger les discussions.

Quant aux 23 réunions des cardinaux, Ferrari eut à s'y préparer mieux encore⁶⁴). Car en face de ses collègues et du pape en personne, il devait, son tour venu, lire son *votum in extenso* et clairement énoncer sa conclusion. Il devait s'y sentir d'autant plus obligé que, pendant les très fréquentes absences du cardinal Spada, il se trouvait chef de file; il lui incombait, pour chaque proposition, d'ouvrir la série des jugements, de donner pour ainsi dire le ton aux autres, de leur indiquer la direction. Il devait se savoir particulièrement observé.

Dans son application, nous le savons, Ferrari ne se contentait pas de se pencher sur les textes tels qu'ils avaient été offerts aux examinateurs; il voulait les considérer dans leur contexte⁶⁵). Il devait donc

⁶³) Les théologiens se réunirent 22 fois, du 6 juin au 22 décembre 1712; les cardinaux s'assemblèrent avec le pape 23 fois, du 9 février au 8 août 1713.

⁶⁴) Rappelons l'expression forte de Concina: «Quarum [propositionum] examini ac sedulae discussioni vires omnes ac labores intendit». Le Ms. Vatican latin 12028-12039 en est une autre preuve convaincante.

⁶⁵) Par exemple, quant aux propositions 144-155, Ferrari s'exprime: «attento contextu potest praetermitti», opinion que le pape rejoint: «saltem ex contextu potest

continuellement manipuler les petits volumes de Quesnel, y retrouver les «réflexions» mises en cause sur tel ou tel passage de l'Écriture, dont il fallait en outre contrôler l'originalité dans la Vulgate et la fidélité de la traduction latine dont usait la bulle, car les *Réflexions* étaient écrites en français. Après un tel travail préparatoire, il fallait s'occuper de l'aspect théologique; prononcer un non-lieu ou préciser, par une censure appropriée, le degré d'erreur et finalement rendre tout cela dans un *votum* relativement bref et clair. Cette élaboration devait prendre un temps notable, d'autant plus que, — nous l'avons dit — pour aller vite, les séances se suivaient souvent à brève échéance et que, pour chacune, plusieurs propositions, même six, sept, huit, exceptionnellement neuf propositions se trouvaient à l'ordre du jour. Rien d'étonnant si, d'après Concina, Ferrari y travailla de jour et de nuit. Heureusement, avec une dispense spéciale du pape quant au secret du Saint-Office, Ferrari peut se faire aider par deux théologiens et un secrétaire.

Relisons Concina:

«Quarum [propositionum Quesnellianarum] examini et sedulae discussioni vires omnes ac labores intendit Noster, et diu noctuque animum appulit».

Le fruit de ce travail assidu fut, Concina nous l'assure: «scripta prolixa... summa doctrina et ampla eruditione referta...⁶⁶⁾).

A ces écrits, le pape allait s'intéresser à la mort du cardinal; nous en parlerons.

Quant aux frictions entre Ferrari et Fabroni, dont parlent les auteurs, elles ne semblent pas avoir été scripturaires, mais orales. Elles auront donc eu lieu soit dans les premières sessions du Saint-Office, soit dans les secondes⁶⁷⁾.

Durant les premières (du début de juin jusqu'à la fin de décembre 1712), les 9, plus tard 8 théologiens se réunirent à la Minerve, nous l'avons dit, sous la présidence de Ferrari et de Fabroni, pour formuler leurs avis sur les 155 propositions.

Les documents disponibles quant aux premières sessions nous per-paetermitti»; de fait, la proposition ne fut pas reprise dans la bulle; 153/155; Ferrari juge: «ut iacet in libro et attento contextu paetermittenda». Le cardinal fut seul de cette opinion et la proposition deviendra la 99e des 101.

⁶⁶⁾ CONCINA, 58; cf. supra.

⁶⁷⁾ Visiblement, pendant l'examen, on a voulu influencer Ferrari. Par exemple, quant à la proposition 130/155 - 84/101, le pape ne rapporta pas, comme d'habitude, le jugement de Ferrari, mais nota: «Ferrari se remisit nostrae sententiae», ce qui devait avoir eu lieu *post factum*, Ferrari s'étant prononcé avant le pape.

mettent bien de découvrir les dissentiments qui surgirent entre les théologiens, mais non pas ceux des deux présidents entre eux. Cependant, il est permis de croire que leurs interventions devaient provoquer des heurts, même d'autant plus facilement que Ferrari était un homme timide et modeste, et que Fabroni, par contre, se montrait impétueux et dominateur. Les secondes sessions durent offrir d'autres occasions de frictions. Dans ces sessions, tenues sous la présidence du pape, en présence de tout le personnel du Saint-Office (dont fit également partie le P. Cloche, général des dominicains)⁶⁸, Ferrari eut, à son tour de rôle, à exprimer son opinion.

Le cardinal Spada ne se présentant que très rarement, c'était à Ferrari — rappelons-le — d'ouvrir la récitation des avis. Après lui, c'était au tour de Sagripanti, puis de Paolucci et puis de Fabroni. Ce dernier pouvait donc facilement profiter de ce recul pour attaquer l'avis donné par Ferrari.

Considérons un instant les jugements proférés par notre cardinal.

En général, Ferrari se montre plus modéré que ses collègues, que Fabroni surtout. Voici quelques exemples relatifs à plusieurs propositions⁶⁹:

— Proposition 17/155 - 11/101: Ferrari la trouve seulement suspecte d'hérésie; tous les autres cardinaux la jugent hérétique, sans plus. Entre ces deux jugements, il y a un abîme, l'hérésie étant, selon le Saint-Office, le délit le plus grave, exigeant des peines inexorables.

— Proposition 28/155 - 25/101: Ferrari prononce un non-lieu; les autres impliquent l'hérésie: suspecte ou proche de l'hérésie.

— Proposition 14/155 - 13/101: Ferrari prononce encore un non-lieu; Fabroni la trouve erronée, proche de l'hérésie, sentant très fort l'hérésie.

— Proposition 29/155 - 12/101: Ferrari répète son non-lieu, alors que Fabroni la trouve malsonnante, proche de l'hérésie.

— Proposition 13/155 - 7/101: Ferrari opine: *suspecta de errore, scandalosa, piarum aurium offensiva*; Fabroni, réagissant, la juge: *impia, blasphema, erronea, haeresi VALDE proxima*.

— Proposition 14/155 - 13/101: Ferrari renouvelle son non-lieu.

⁶⁸) Daubenton écrit le 15 septembre 1713: S'y «sont trouvés, outres les théologiens... tous les consultants du Saint-Office, le commissaire du Saint-Office, dominicain, le général des dominicains et plusieurs prélats»; voir mon étude sur Daubenton, 380; cf. 381.

⁶⁹) Voir CEYSSENS-TANS, *Les jugements théologiques portés sur les 155 propositions*, dans *Lias*, 8 (1981) 3-77; 269-306.

Fabroni renforce la note: *suspecta de haeresi, haeresim summopere sapiens*⁷⁰).

En somme, Ferrari prononce volontiers des non-lieu. Les cas sont différents. Il arrive qu'il soit seul de ce sentiment (propositions 16/155 - 108/101); ou seul avec le pape (proposition 1/155 - 2/101); ou seul avec un autre cardinal (proposition 7/155 - 0/101); mais on le trouve aussi d'accord avec trois autres cardinaux (proposition 8/155), ou avec quatre cardinaux (proposition 33/155 - 0/101). Au total, Ferrari veut, par ses non-lieu, sauver 86 propositions, alors que la bulle n'en omettra que 54. Celle-ci contenait donc 32 propositions que Ferrari aurait voulu sauver. En fin de compte, regretta-t-il une bulle si sévère? Craignit-il une condamnation du thomisme? Défendit-il le thomisme contre quelque censure?

Examinons un instant ses jugements sur les nombreuses propositions plus ou moins relatives à la grâce efficace par elle-même, laquelle était la thèse si énergiquement et quasi victorieusement soutenue par les dominicains aux *Congregationes de Auxiliis*, mais qui, prétendument, avait été blâmée dans les cinq propositions condamnées par Innocent X et Alexandre VII, et qui depuis lors était restée une pierre d'achoppement.

A l'égard de ces propositions quesnellienues, l'attitude de Ferrari n'est ni claire ni constante. Quant aux propositions:

- 16/155 - 18/101: Ferrari prononce un non-lieu, à moins qu'on ne doive supposer que Quesnel n'admettait pas la grâce suffisante;
- 17/155 - 21/101; 20/155 - 22/101; 25/155 - 15/101; 27/155 - 11/101; 36/155 - 2/101; 39/155 - 3/101; 40/155 - 4/101; Ferrari les trouve suspectes d'hérésies;
- 36/155 - 2/101: suspecte d'hérésie et dangereuse pour la foi;
- 34/155 - 14/101: douteuse;
- mais 38/155 - 1/101, Ferrari la trouve nettement hérétique. Ailleurs

⁷⁰) Le pape lui-même hésita: «nos suspendimus iudicium et diximus non dimittendam [cf. Ferrari] sed relinquendam [pour y revenir éventuellement plus tard] ... et non insistendum in contextum, utpote interpretabilem in sensu catholico»; *ibid.*, 29. Les théologiens de leur côté avaient presque tous été très sévères: «haeretica», avec des variantes:

- Gervasi : «ut iacet dimittenda, in sensu auctoris suspecta de haeresi»;
- Selleri : «in sensu auctoris haeretica, absolute tamen prolata, sana»;
- Tedeschi : «dimittenda»;
- Ledrou : «non constat de eius sensu ad affectum eam censurandi et potest habere sensum sanum»; *l.c.*

cependant, il répète ses non-lieu, alors que les autres juges, théologiens et cardinaux, laissent pleuvoir la note hérétique.

En somme, Ferrari n'oublie pas de défendre les grandes thèses du thomisme, mais durant l'examen des propositions, il semble avoir subi l'influence de ses collègues antijansénistes. A-t-il fini par croire que Quesnel voulait effectivement nier la grâce suffisante — ce qui était faux —, ou pousser l'efficacité de la grâce jusqu'à nier la liberté humaine, ce qui était encore faux? Surtout, ne craint-il pas en conscience et davantage en face du pape et de ses collègues, surtout du véhément Fabroni, de sembler contrevenir à la condamnation des cinq propositions de Jansénius si solennellement flétries par Innocent X et Alexandre VII, qui avaient fixé la foi orthodoxe?

Quoiqu'il en soit, parue contre son gré, la bulle ne le lâchera plus.

Membre de la seconde Commission spéciale (de 1714)

Conformément aux appréhensions de nombreux cardinaux qui avaient averti le pape, contrairement aux prévisions téméraires des auteurs de la bulle, celle-ci provoqua aussitôt les plus graves difficultés, surtout en France, même dans l'Assemblée extraordinaire convoquée pour préparer cette publication exemplaire, dont le roi s'était d'avance porté garant devant le pape. Ces difficultés furent surtout relevées par des écrits irréfutables qui montraient, à l'aide de juxtapositions, comment l'*Unigenitus* condamnait des énoncés qu'on retrouvait explicitement dans les textes les plus vénérables. A Paris, les chefs de l'Assemblée avouaient qu'ils suaient sang et eau pour réfuter ces attaques⁷¹).

A Rome, pour y pourvoir, Clément XI institua au mois de mars 1714 une nouvelle commission particulière, ou plutôt il renouvela la précédente⁷²). Ferrari, qui y fut repris, n'y rencontra que trois nouveaux collègues: J.B. Tolomei, un jésuite certes, mais éloigné d'un molinisme radical⁷³); François-Marie Casini⁷⁴), un capucin, mais qui ne ressem-

⁷¹) L. CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus. Son acceptation par l'Assemblée du Clergé*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 80 (1985), 397.

⁷²) Voir une lettre de Daubenton à Fénelon datée du mois de mars 1714; FÉNELON, VIII, 230-231. Voir aussi *Anecdotes* (édit. 1744), II, 17-20, où on trouvera une appréciation sur chaque membre de cette commission.

⁷³) Cf. R.G. VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano*, Rome, 1954, passim. Les *Anecdotes*, II, 19, donnent ce portrait: «Tolomei tint à Fabroni par la reconnaissance et par l'amitié. C'est à lui, dit-on, qu'il est redevable de son élévation au cardinalat, outre qu'ils sont tous deux de même patrie et de même ville. Quoiqu'il ait peu de force et de solidité dans l'esprit, il n'a pas laissé d'étudier beaucoup, surtout les matières de controverses; il en a même voulu faire imprimer un livre qui fut rejeté par les examinateurs. Il a

blait en rien au vaniteux et prétentieux P. Timothée de la Flèche⁷⁵), Annibal Albani, neveu du pape⁷⁶). Mais Ferrari y rencontre toujours le cardinal Fabroni qui, malgré tout, continue à dominer le pape et la nouvelle Commission spéciale, ce qui aura sa répercussion sur Ferrari. Les *Anecdotes*, II, 19, notent :

«Quoique sur ces matières [de la bulle] il pensât bien différemment de Fabroni, son caractère doux et modeste lui faisait proposer avec tant de simplicité ses sentiments, que les impétuosités de son confrère l'emportaient toujours sur ses raisons». Nous aurons à y revenir.

Au sein de cette commission, Ferrari travaillera dans une atmosphère déprimante, et cela pas seulement à cause de la prépondérance de Fabroni; en effet, les difficultés les plus invraisemblables que pouvait susciter la bulle passeront sous ses yeux, par ses mains et à travers son cœur si dévoué et sensible, où elles auront des répercussions funestes. Sans doute, de plein gré, Ferrari aura collaboré avec ses nouveaux collègues à modérer le pape dans ses réactions contre les évêques de

du goût pour la tradition et pour la doctrine des saints Pères, mais il ne l'entend pas assez pour en juger tout à fait sainement, soit manque de pénétration et de justesse, soit à cause des maximes qu'il a pu prendre tant qu'il a demeuré sous l'habit de jésuite, dont pourtant il n'a pas les préventions ordinaires. On loue sa modération et sa piété, mais il ne passe pas pour bien capable d'affaires importantes».

⁷⁴) Paolino CARLINI, *Francesco Maria Casini (1648-1719). Un restauratore della oratoria italiana*, Roma, 1969.

⁷⁵) L. CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus. Le P. Timothée Pescherard de la Flèche*, dans *Collectanea franciscana*, 53 (1983) 281-300.

⁷⁶) Voir L. CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus. Les essais d'accommodement (1714-1750)*, dans *Antonianum*, 60 (1985) 343-395.

Voici le portrait que les *Anecdotes*, II, 17, donnent de ce cardinal: «On ne pouvait pas espérer beaucoup d'Albano, qui n'a point d'autre éducation que celle que donnent les jésuites à leurs pensionnaires dans le séminaire romain, d'où il a tiré le peu qu'il sait de philosophie et de théologie scolastique. Ce qu'il a de vivacité d'esprit n'a rien d'élevé ni de solide; d'ailleurs il n'aime point l'étude ni l'application aux affaires sérieuses; il lui faut ordinairement du jeu ou de la bonne chère». En 1704, ayant perdu une forte somme au jeu, Annibal encourut une réprimande de son oncle; PASTOR, *Storia*, XV, 13.

En vue de ce que nous aurons à dire plus loin, mentionnons encore le secrétaire de la seconde Commission spéciale, Vincent Antoine Alamanni Nasi; cf. *Dizionario biografico degli Italiani*, I, 573-574. Élève du Collegio romano, neveu d'Angelo Alamanni, professeur et recteur du même Collegio, ami et correspondant de Fénelon (à qui il rendit visite à Cambrai); «livré depuis son enfance à la Société; il a demeuré longtemps pensionnaire au Collège romain que ces pères gouvernent; on croit qu'il y avait une place gratuite; c'est un esprit fort borné, peu instruit, fort intrigant, et rempli de lui-même. Comme on n'a pour lui dans Rome nulle estime, on fut irrité de ce choix... d'un jeune homme sans science, sans expérience et sans génie, mais les politiques éclairés ne s'étonnèrent point que le cardinal Fabroni, ayant la surintendance de cette négociation et voulant la conduire à son gré, eût fait choisir un secrétaire dont il fut entièrement le maître»; *Anecdotes*, II, 20.

l'Assemblée, même contre les 40 de la majorité, dont la soumission lui semblait loin d'être entière, et à l'amener à leur adresser, malgré tout, un bref élogieux⁷⁷).

Quelle attitude adopta-t-il à l'égard de son collègue Noailles, archevêque de Paris, qui, victime de la bulle, ne voulut pas la publier sans l'accompagner d'explications, de préférences pontificales?

De telles explications n'auraient pas manqué d'intéresser vivement Ferrari, car elles se rapportaient aussi à l'intégrité du thomisme. Une telle assurance pontificale, les dominicains devaient la désirer, mais vu l'ascendant de Fabroni sur Clément XI, ils semblent ne l'avoir demandée que sous Benoît XIII, qui sera un des leurs⁷⁸).

Au début de 1715, Michel Amelot⁷⁹), ambassadeur extraordinaire de Louis XIV, arrive à Rome pour amener le pape à consentir à un concile national qui s'occuperait du sort de Noailles. Ferrari ayant à dire son avis dans la Commission spéciale, fut modéré; mais, écrira l'ambassadeur, il n'en fut pas tenu compte «puisque le cardinal Fabroni est pape»⁸⁰). Vainement, Amelot fit une visite aux cardinaux, Ferrari inclus⁸¹).

Après le départ d'Amelot (il arriva à Versailles le 19 août 1715) et à l'annonce de la maladie de Louis XIV, Ferrari s'est-il, comme beaucoup d'autres cardinaux et même le pape, rendu à Saint-Louis-des-Français à Rome⁸²) pour s'agenouiller devant le Saint-Sacrement exposé et prier pour la santé de Louis XIV, le grand-père de son propre roi?

La constance et l'excès avec lequel ce souverain avait combattu le jansénisme ne devaient pas trop impressionner le cardinal ultramontain, qui se rappelait ses nombreux méfaits à l'égard de plusieurs papes. En

⁷⁷) CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus. Son acceptation*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 80 (1985) 757-758.

⁷⁸) Voir PASTOR, *Storia dei Papi*, XV, 570-577; Joseph BRUCKER, *Le bref «demissas preces» de Benoît XIII et le molinisme*, dans *Études*, 50 (1890) 2853. Notons que le général des dominicains qui implora ces documents de Benoît XIV fut le Père Augustin Pipia qui, comme secrétaire de l'Index, avait participé en 1712-1713, à l'examen des 155 propositions de Quesnel; cf. CEYSSENS-TANS, *Les jugements théologiques portés sur les 155 propositions de Quesnel dénoncées à Rome*, dans *Lias*, 8 (1981), 5-6 et passim.

⁷⁹) Voir la *Relation* d'Amelot dans Pierre FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, VI, 369-405; cf. *Histoire du livre*, V, 312-351.

⁸⁰) FÉRET, VI, 385.

⁸¹) Ibid., VI, 397.

⁸²) LAFITAU, *Histoire de la bulle Unigenitus*, édition de Besançon, 1820, 214: «... Le concours devint général ... Le pape s'y rendit tout en pleurs. Il y trouva presque tout le sacré collège assemblé».

tout cas, ces prières devaient rester vaines, car le Roi-Soleil était déjà éteint lorsque Saint-Louis ouvrit ses portes.

Cette mort, on ne le sait que trop, bouleversa foncièrement le gouvernement français. Le duc d'Orléans, homme meilleur que sa réputation, devenu régent au grand regret du pape, mène une politique de pacification, d'unification, d'accommodement entre les évêques. Se conformant au désir général des Parisiens, il remet le cardinal de Noailles à l'honneur, lui rend son audience hebdomadaire, le crée même président du conseil de conscience. Il néglige les chefs de l'ancienne Assemblée, les Rohan, les Bissy, les Le Tellier. Les évêques des deux partis doivent s'entendre entre eux. Les documents requis pour une publication raisonnable, acceptable pour tous, se préparent. Les réunions et les consultations se poursuivent. Le résultat est en vue. Le pape devra l'approuver ..., sinon on se passera de lui.

Devant cet ultimatum, le pape, qui n'en est jamais sorti, en sort maintenant moins que jamais. Il perd la tête, d'autant plus que désormais il se défie de Fabroni qui l'a poussé à publier cette maudite bulle, cause de toutes les misères. On croit savoir qu'il donne «toute sa confiance» à Ferrari⁸³).

Celui-ci, homme savant, simple, humble et dévoué à l'Église, n'en sort pas non plus. A la nouvelle Commission, il y a à examiner toute une documentation obscure, contradictoire, passionnée et surtout si triste pour l'Église! Ferrari n'en souffre pas moins que le pape, même avec de semblables conséquences pour sa santé. Lui qui, durant son long cardinalat, s'est toujours bien porté et n'a jamais voulu prendre quelques vacances dans les Colli Romani, tombe gravement malade. Concina (p. 76) nous l'assure: «ob improbum in gravissima controversia dispungenda studium». Il risque donc de devenir victime de la bulle. Son «socius» lui ayant conseillé vainement de s'accorder, pendant ce printemps, quelque repos, fait intervenir le pape, et obéissant, le cardinal part pour la maison de campagne des dominicains de San Pastore.

A peine y est-il de quelques jours, que le 26 juin 1716, il doit obéir à un ordre du pape qui convoque d'urgence pour le lendemain tous les cardinaux résidant à Rome et aux environs.

⁸³) Dans une conversation avec Noailles, le cardinal Bissy «convint que Fabroni n'avait plus de crédit auprès du pape et que Ferrari avait alors [juillet 1715] toute sa confiance. Il se trompait fort; Ferrari était trop humble pour prendre comme Fabroni ce ton de hauteur qui faisait seul agir le Saint-Père»; *Anecdotes*, seconde édition, 1732, I, 306.

En effet, le pape se trouve acculé. Le 16 juin est arrivé à Rome un délégué spécial du Régent, Hyacinthe Chevalier. Il doit y promouvoir l'accommodement qui se prépare à Paris. Il doit obtenir du pape les explications claires et exhaustives des difficultés causées par la bulle dont la liste s'est bien allongée. Cet homme actif se démène. Mais le pape, incapable de fournir ces explications sans avouer sa culpabilité, ne veut pas de cet ambassadeur, de ses revendications et de ses ultimatums. Mis en demeure de statuer définitivement⁸⁴), Clément prend le devant; il se résout à revenir tout simplement aux mesures de sévérité déjà prises en considération antérieurement. Il veut se faire approuver, non pas seulement par les cardinaux de la Commission spéciale, mais également de tous ceux qui lui sont abordables. C'est ainsi que, le 27 juin, Ferrari, revenu de ses vacances, se trouve au Quirinal, parmi cette bonne trentaine de cardinaux tenus d'écouter le très long et très fervent discours du Pape, qui est en somme un brillant *Cicero pro domo*. C'est seulement sur la fin que Clément annonce des mesures de sévérité contre le cardinal de Noailles et ses adhérents dont le nombre a désormais doublé. Les cardinaux sont priés de le conseiller non pas sur une décision devenue irrévocable, mais sur les modalités de l'exécution⁸⁵). Ferrari s'est courageusement rangé derrière la grande majorité des cardinaux présents qui recommandent avant tout la mansuétude. Cela ressort de son vote que nous publierons en annexe.

Impressionné, le pape va, en effet, temporiser jusqu'en 1718, lorsqu'il publiera la bulle *Pastoralis Officii*.

En attendant, à Rome, toutes les questions restent ouvertes. Chevalier s'agite toujours. Pour le calmer, le pape le renvoie non pas à l'intraitable Fabroni, dont Michel Amelot s'était tant plaint naguère,

⁸⁴) CARREYRE, I, 86. *Histoire du livre*, V, 351: «Enfin l'abbé Chevalier à Rome était comme un fardeau imposé sur les épaules du pape. Cet abbé avait toujours été plein de difficultés, qu'on ne voulait point ni entendre ni éclaircir. Le pape regardait la constitution comme une pièce admirable, également solide et lumineuse; c'est ce qui se vérifie par tout ce qu'il en dit dans ses brefs; et M. Chevalier n'était envoyé pour autre chose, sinon pour demander au pape en personne, un moyen de remédier à tout le mal qu'avait fait et que pourrait faire dans la suite cette constitution. De là il arrivait qu'il ne pouvait ouvrir la bouche, ni faire un pas, qu'il n'augmentât la mauvaise humeur du Saint-Père».

⁸⁵) CARREYRE, I, 87-191. Lisons un passage de Henri LECLERQ, *Histoire de la Régence*, 3 vol., Paris 1921, I, 173: «La loquacité de Clément s'y donna carrière; quand la fatigue se fit sentir, il larmoya, sanglota, aspira longuement et repartit de plus belle... s'attendrit derechef, transforma le Sacré-Collège en Synagogue, ensuite en Sanhédrin et répéta à cinq ou six reprises qu'il ne pouvait différer le châtiment sans péché mortel...».

mais à deux cardinaux religieux: Tolomei, jésuite, Ferrari, dominicain⁸⁶).

Fabroni en fut-il froissé? En tout cas, le 11 juillet, dans une réunion de la Commission spéciale, il eut une violente altercation avec Ferrari, l'un préconisant la sévérité, l'autre la clémence. Casini, le cardinal capucin, prit la défense de son collègue dominicain⁸⁷). Antonio M. Fede, l'agent florentin, envoya à son maître des précisions étonnantes:

«Fabroni usò termini altamente offensivi per l'ortodossia del Ferrari, il quale dopo un' immediata risposta, si chiuse in casa facendo pensare alla compilazione di uno scritto difensivo. La sua morte, avvenuta il 20 del mese seguente, fu accelerata dalla sofferenza causatagli da quelle accuse»⁸⁸).

Certes, quel affront pour Ferrari! Lui, cardinal-juge au Saint-Office, dans exercice de sa fonction officielle, en présence de ses collègues, de la part d'un cardinal aussi important que Fabroni, recevoir le reproche d'hérésie, laquelle est le plus grand délit que connaît l'Inquisition; celui qu'elle poursuit inlassablement et implacablement jusque dans ses plus faibles apparences, même dans des livres de spiritualité. Pour Ferrari, c'est être mis sur le même pied que Quesnel, l'auteur des *Réflexions* hérétiques, et que le cardinal de Noailles, l'approbateur de ces mêmes *Réflexions* hérétiques, deux personnes que cette Inquisition ne cesse de harceler! Ce reproche aura-t-il aussi des conséquences pour Ferrari? Oui, d'après l'agent florentin, il se trouve déjà en voie de devenir victime de la bulle. Il va y avancer très vite à l'occasion de l'arrivée à Rome — le 16 juin 1716 — de Hyacinthe Chevalier. Celui-ci, délégué par le Régent pour promouvoir son œuvre de pacification du clergé Français, n'est pas le bienvenu du pape, qui ne veut pas le recevoir, mais le renvoie, pour ses négociations, à deux cardinaux religieux, Tolomei, jésuite, Ferrari, dominicain, qui passent pour des hommes modérés. Négligé en cette circonstance, Fabroni, le grand promoteur de la bulle, doit se sentir froissé, et être jaloux d'apprendre ce que ces trois vont brasser autour de sa bulle.

Selon les directives du pape, Chevalier ne manque pas — le jour n'est pas indiqué — de rendre visite au cardinal Ferrari. Il en fut

⁸⁶) Ibid., I, 96, avec renvoi à DORSANNE, I, 279 et aux *Anecdotes*, IV, 20-32 et 59; Carreyre ajoute: «Le cardinal Ferrari, quoique jacobin et bon scolastique, ne laissait pas d'être fort jésuite sur la morale et surtout l'attrition».

⁸⁷) Cf. supra n. 74.

⁸⁸) CARLINI, 269, n. 252.

enchanté. Plus tard — le 15 juillet — il en écrivit au secrétaire des Affaires étrangères:

«Monsieur le cardinal Ferrari a toute la modération et la piété d'un religieux, un esprit judicieux et solide; il est plein de la nouvelle scolastique et c'est son fort. Je ne sais s'il est aussi rompu dans les affaires. Bien des gens craignent sa facilité. Il m'écouta avec beaucoup d'attention et suivit le fait avec exactitude; il releva précisément ce qui pouvait être relevé et ne me parut pas entrer avec moins de facilité dans mes réponses»⁸⁹⁾.

En somme, il ne s'agissait encore que d'un premier contact, où les problèmes n'avaient été qu'effleurés. La grande entrevue fut fixée au dimanche 16 août, que le cardinal voulut réserver à cet effet.

Sur cette rencontre, nous sommes bien renseignés. Le délégué commença par un «préambule», exposant combien le concile de Trente avait été prévenant pour les hérétiques. Or, Noailles et ses adhérents n'étant pas encore des hérétiques déclarés, il fallait les entendre avant de prendre des mesures contre eux. Il convenait surtout d'examiner les Difficultés.

«Le cardinal surpris de ce qu'il venait d'entendre, dit: Ne pourrait-on pas soutenir qu'il ne s'agit que de discipline et non de la foi? Cela fut refuté. Mais pourquoi, répliqua-t-il, le Cardinal de Noailles ne fait-il pas comme les autres? Les Difficultés, répondit-on, mettront au fait, et feront voir les raisons de sa conduite. On y verra l'embarras où l'on est pour se mettre à couvert des insultes des Protestants. M. Chevalier dit alors à ce cardinal, qu'il avait une chose importante à ajouter, dont il n'avait pas voulu parler au Cardinal Tolomei par égard pour sa personne. C'est qu'on savait, qu'il y avait des Communautés et des Corps qui se servaient de la Bulle, pour autoriser leurs relâchements, et leurs méchantes opinions. Par là on fit connaître, que le mal était au dedans et au dehors. On ajouta que le Cardinal de Noailles n'était pas seul, et que le soulèvement était général. Enfin M. l'Abbé Chevalier, étant tombé sur le fait de l'acceptation relative, il dit que dans les dépêches du Maréchal d'Huxelles au Cardinal de la Trémoille, il avait vu tout ce qu'il avait dit, confirmé par des faits certains.

A la fin de la conférence il remit le Cahier des Difficultés au Cardinal Ferrari. D'abord ce Cardinal refusa de le recevoir, parce que le Pape ne l'en avait pas chargé: il se rendit néanmoins et prit le Cahier, sur ce qu'on lui dit qu'on était convenu de cela avec Tolomei.

⁸⁹⁾ CARREYRE, I, 96.

Les députés s'étant retirés, le Cardinal Ferrari se renferma dans son cabinet et après avoir employé six ou sept heures à la lecture du Cahier des difficultés, il écrivit à un de ses confidents, qu'il désirait de mourir, pour ne pas voir l'opprobre du Saint-Siège. Au sortir de cette séance, il fut attaqué de la maladie dont il mourut le jeudi suivant, 20 août»⁹⁰).

Définitivement victime de la bulle, Ferrari allait en effet mourir quatre jours plus tard. Mais entre-temps:

«... Chevalier se préparait à voir [revoir] le cardinal Ferrari, mais il était à l'extrémité, et sa mort fit tout surseoir. Il laissa les députés persuadés de la droiture de ses intentions et de son amour pour la religion. On disait qu'il n'y avait à craindre de sa part que sa douceur et son humilité. La vénération profonde qu'il avait d'une part pour tout ce qui était émané du pape et de l'autre de la force des Difficultés qu'il avait aperçue l'avaient jeté dans une étrange perplexité. Il marqua avant que de mourir qu'il aurait été extrêmement à désirer que la constitution n'eût jamais paru, mais, ajouta-t-il, la chose est faite. Ce qui fut interprété diversement. Car on lui faisait encore ajouter ces mots: il faut la soutenir»⁹¹).

D'après la relation de Pierre de la Broue, évêque de Mirepoix, les espérances que Chevalier nourrissait au sujet de ses négociations «s'évanouirent entièrement dès la première conférence qu'il eut avec le cardinal Ferrari. Elle dura six heures; le cardinal tomba malade et mourut bientôt après. On prétendit que le regret qu'il conçut de ne s'être pas opposé plus fortement qu'il n'avait fait, à la constitution, avait eu beaucoup de part à sa mort ...»⁹²).

Les Anecdotes fournissent quelques détails ultérieurs:

«La mort du cardinal Ferrari fut pour la négociation d'Italie une perte considérable. Tout le monde disait à Rome que les Difficultés que lui avait donné à lire l'abbé Chevalier, avaient épuisé sa tête et fait de vives impressions sur lui. Après les avoir lues pendant une matinée six heures de suite, il s'était remis encore au travail immédiatement après son dîner; son esprit souffrait par l'application qu'il se donnait pour trouver des réponses solides, et son cœur ne souffrait pas moins de voir la bulle attaquée par de si bonnes raisons. Les derniers jours de sa maladie il parut affligé de ne pouvoir dire au pape ce qu'il en pensait; car à la réserve de cinq propositions des cent une, il qualifiait toutes les autres: *aeternae*

⁹⁰) *Histoire du livre*, V, 246-348.

⁹¹) *Ibid.*, V, 349.

⁹²) *Ibid.*, V, 352.

veritates. Depuis qu'il avait commencé l'examen des Difficultés, il ne dormait plus et il en avait été tellement pénétré, que la veille de sa mort il dit en présence du procureur général de la Minerve, qu'il mourait avec le regret de n'avoir pu finir cette affaire, «*ma, dit-il, habiamo fatto la nostra parte t'ho detto, t'ho detto*»⁹³).

Ces récits divers qui convergent sur le martyre de Ferrari, et qui proviennent indubitablement de l'entourage de Noailles, que valent-ils? Remarquons qu'ils ne portent pas sur quelque détail relatif au Saint-Office, où le secret rigoureux ferme les bouches sérieuses et laisse le champ libre aux canards, mais qu'ils procèdent de nouvelles de couvent, où les langues, même les mauvaises, ne sont nullement liées. C'est de Rome, avec la participation des dominicains, que ces nouvelles sont parvenues chez Noailles. On peut même supposer l'intervention de ce dominicain français Ignace Hyacinthe Graveson qui, attaché à la bibliothèque du Cardinal Casanate fut un correspondant assidu de Noailles⁹⁴).

A Rome, on doit avoir amplement brodé sur cette mort singulière, mais Concina, son historien, sans y faire aucune allusion, se borne aux détails édifiants de cette dernière maladie et de ce trépas. Il s'arrête aussi sur l'enterrement, qui, à Sainte Sabine, se fit en toute simplicité — conformément aux vœux du défunt —, sans dire un mot sur l'assistance des cardinaux et surtout du pape. Mais il est évident qu'ils n'auront pas manqué de rendre un dernier hommage à celui qui fut l'ornement du Saint-Siège⁹⁵). Il nous fournit aussi le texte d'éloges du cardinal provenant du Général Cloche⁹⁶), de plusieurs écrivains, même du pape Benoît XIV⁹⁷). Mais sur l'attitude du pape régnant, Clément XI, il reste muet, ou presque.

⁹³) *Anecdotes*, II, 132.

⁹⁴) Sur cet important dominicain, dont les Œuvres parurent à Venise en 1740 en 7 vol. in-4°, voir *Dictionnaire de théologie catholique*, VI, 1766-1769. Edouard de BARTHÉLÉMY, *Le cardinal de Noailles, évêque de Châlons, archevêque de Paris, d'après sa correspondance inédite*, Paris, 1886, a exploité l'immense correspondance de Graveson avec Noailles, laquelle repose à la Bibliothèque nationale de Paris.

⁹⁵) D'après le cardinal de la Trémoille (dépêche du 25 août), Ferrari fut «regretté de tout le monde à cause de son grand savoir, de sa piété et de son humilité»; cf. CARREYRE, I, 105. Ferrari laissa sa bibliothèque (avec ses manuscrits) au couvent de Sainte-Sabine; CONCINA, 86-88.

⁹⁶) CONCINA, 89-92.

⁹⁷) *Ibid.*, 93. Le 20 septembre 1745, lorsque Concina offrit sa *Vita* au pape Benoît XIV, celui-ci évoqua son souvenir et son admiration pour le Cardinal Ferrari; CONCINA, 96-97. A Naples, où Ferrari avait commencé sa carrière, une oraison funèbre fut prononcée par le jésuite Charles de Bonis; Cf. COULON, 246; SOMMERVOGEL, I, 3.

Clément XI et feu Ferrari

Certes, nous avons lu plus haut chez Concina que Clément XI estima Ferrari à tel point qu'à sa mort il voulut enrichir sa propre bibliothèque de ses écrits⁹⁸). Est-ce bien vrai? Que Clément XI voulut récupérer ces écrits, on le comprend, mais était-ce par estime?

Ce pape, on le sait, n'était pas sans ambition, même par rapport à sa bulle. Il en avait été fier, il s'en était vanté, s'était même attendu à ne recevoir que des félicitations et des éloges. N'ayant finalement reçu que des critiques, sa santé, comme celle de Ferrari, en avait gravement souffert, mais sans l'issue fatale qui venait de frapper Ferrari.

Méfiant par nature, Clément devait l'être spécialement à l'égard de ce cardinal dominicain, savant thomiste, que, dans la première commission spéciale, il avait entendu, en chef de file, répéter imperturbablement ses non-lieu. Certes, après la bulle, ce saint cardinal n'avait pas protesté, mais avait-il été heureux? Avait-il, lui aussi, cru que la bulle mine la doctrine de saint Thomas, qu'elle condamne des doctrines vénérables? Et maintenant, tous ces bruits qui courent à Rome sur la fin singulière du cardinal, qui suivit une conférence prolongée avec le délégué français et une lecture non moins prolongée du Cahier des difficultés de la bulle! Sur ces négociations il n'a toujours pas remis un rapport offrant de la lumière! Cette négligence est-elle due à sa maladie suivie de sa mort? Vraiment est-il mort de honte? Par regret de la bulle? En somme qu'en est-il? Ne faut-il pas désavouer ces bruits, les arrêter, en empêcher la divulgation ultérieure?

Pour sortir de cette perplexité, Clément XI fait parvenir des «ordres exprès» à Dominique Battisti⁹⁹), secrétaire privé de feu le cardinal. Il veut obtenir de lui des renseignements sincères et par écrit. Mais, chose très curieuse, ces «ordres», le pape ne les fait pas remettre par un de ses employés ordinaires, mais par Vincent-Antoine Alamanni, secrétaire de la seconde Commission spéciale chargée des affaires de la bulle. Dès lors, au lieu du pape, n'est-ce pas plutôt cette Commission elle-même qui s'intéresse au cas de son ancien membre et qui, elle-même, expédie ces ordres pontificaux? Ne veut-elle pas se documenter par des renseignements écrits afin de procéder, en séance, devant le pape, contre «la

⁹⁸) Après la mort du cardinal Tomasi (cf. supra), survenue le 1^{er} janvier 1713, Clément XI réclama également ses opuscules; cf. A. OLIVER, *El beato José M. Tomasi y el jansenismo*, dans *Regnum Dei. Collectanea Theatina*, 9 (1953) 32.

⁹⁹) Sur Battisti, voir une brève notice biographique dans G. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, Brescia, 1758, II, 557.

mémoire» trop glorieuse de ce cardinal dont on fait un martyr, alors que naguère, dans une violente altercation, Fabroni l'a déclaré hérétique?

En dernier lieu, n'est-ce pas Fabroni qui cherche une vengeance posthume? Par conséquent, Battisti aura à donner satisfaction non seulement à un pape méfiant et faible, mais surtout à un Fabroni dominateur et rancunier.

Nous ne possédons pas le billet que le secrétaire de la Commission spéciale remit à Battisti au nom du pape, mais bien la réponse que cinq jours plus tard, Alamanni put, en pleine séance, soumettre à l'examen de la Commission et du pape. Cette réponse singulière est — pour cause — rédigée dans un italien fort embrouillé. Nous allons la reproduire dans une version française assez libre pour la rendre compréhensible.

Dominique Battisti, secrétaire privé de Ferrari, à Vincent-Antoine Alamanni¹⁰⁰). De la maison qu'habitait feu le cardinal, le 25 août 1716.

«Effectivement, moi, Dominique Battisti, j'ai eu l'honneur de servir et d'assister dans ses travaux feu le cardinal de Saint-Clément, et de recevoir — sous les secrets du Saint-Office¹⁰¹) et d'une confiance éprouvée — de par sa bonté, communication des sentiments qui l'animaient.

Obéissant donc aux ordres exprès du pape que vous venez de me communiquer, je vous présente l'assurance de mon respect et de mon entier dévouement. Quant au cas en question, je tâcherai de vous fournir même par écrit et en toute sincérité, une idée des sentiments de feu le cardinal, mais, notez-le, je suis encore tout bouleversé par l'immense douleur que m'a causée la perte d'un maître si ancien¹⁰²) et tant aimé. Voici mon mémoire.

D'après ce que le cardinal m'a dit, ce fut peu de jours avant de se mettre au lit, que, pour obéir au pape, il accepta des mains de l'abbé Chevalier un manuscrit¹⁰³) pour l'examiner et en faire un rapport au pape. Rien d'autre ne lui fut demandé. Il parcourut cet écrit, mais je n'ose pas

¹⁰⁰) Cf. supra.

¹⁰¹) Le 26 juin 1716, le pape avait rappelé aux cardinaux le secret rigoureux du Saint-Office «ne leur donnant permission de s'ouvrir qu'avec deux personnes chacun et quelqu'un pour écrire»; CARREYRE, I, 91.

¹⁰²) L'expression permet de croire que Battisti fut au service de Ferrari à partir de son cardinalat et de la première composition de sa famille.

¹⁰³) Il s'agit du *Cahier des difficultés* de la bulle; cf. supra.

ajouter 'entièrement'. En tout cas, il s'y appliqua pendant plusieurs heures durant quelques jours. Il le fit avec un grand ennui, car il n'y remarqua aucune chose importante que nous n'eussions pas déjà observée autrefois lorsque nous examinions ensemble les propositions dénoncées de Quesnel. Il ne crut même pas nécessaire d'étudier ce manuscrit, la question ayant déjà été suffisamment examinée. Ayant autre chose à faire, il ne pensa pas à en rédiger un rapport. Il n'eut même pas l'intention d'entamer un brouillon, tellement étaient nombreuses les impertinences qu'il rencontrait dans ce manuscrit. Pour bien terminer cette affaire, disait-il, il ne fallait pas l'étude mais la prière, agir avec simplicité chrétienne et de bonne foi; ceux de France devraient sincèrement chercher et promouvoir la solution dans le seul désir de la paix de l'Église et de la connaissance de la foi.

A cet effet, des personnes¹⁰⁴) pleines de l'esprit de Dieu et d'un zèle aveugle pour la paix de l'Église, devraient faire comprendre au cardinal de Noailles (chez qui il supposait toujours un fond de piété) ses propres devoirs, et l'y conduire avec des manières douces, car les non-douces n'influencent pas les mouvements de l'intellect qui sont pires que toute autre passion, car ils conduisent à l'entêtement qui, l'histoire ecclésiastique nous l'apprend, rend contumaces et hérétiques, même des hommes de valeur et zélés. Le Saint-Siège ne s'avilit nullement en employant toutes les formes de clémence que, en des situations semblables, peut suggérer la prudence chrétienne. Il fondait, je crois, cette manière de voir sur l'Évangile, où Jésus notre bon Pasteur nous enseigne comment chercher la brebis perdue. Il se demandait, en effet, si de telles manières douces avaient été suffisamment employées à l'égard du cardinal de Noailles.

Cependant, dans les circonstances actuelles, il ne croyait nullement opportun de fournir les explications qu'on désire en France; pas des explications générales, moins encore des particulières [concernant les 101 propositions en particulier]. Ce serait contraire aux habitudes du Saint-Siège. Étant interrogé, celui-ci explique habituellement les vérités obscures ou mal comprises. On en trouve des exemples anciens et modernes, Notre Seigneur lui-même s'y prêta avec les apôtres, lorsque leur ayant proposé des mystères et des vérités non encore manifestées dans l'Ancienne Loi, ils lui dirent: 'Cette parole est dure' (Jo. 6,61).

¹⁰⁴) Battisti semble faire allusion à la lettre que les cardinaux romains voulaient adresser à Noailles et qu'ils signeront le 16 novembre 1716; CARREYRE, I, 111; *Histoire du livre*, V, 369.

Mais dans le cas présent, en venir à des explications serait dangereux. Cela ressort abondamment des paroles, des écrits, des faits que se permettent les contumaces en France. Nécessairement on tombera dans un cercle vicieux d'explications. Déjà le manuscrit de Chevalier veut des explications pour chacune des 101 propositions condamnées qu'il ose soutenir comme si elles ne méritaient aucune censure, ce qui, pour plusieurs d'entre elles, est manifestement faux. C'est pourquoi le cardinal lut ce manuscrit avec tant de dégoût.

Si donc on donnait une explication, on n'en tirerait que mépris, et on s'exposerait même à la chicane des gens malintentionnés et peu affectionnés au Saint-Siège, qui n'y trouveront naturellement que rognures et choses auxquelles personne n'a jamais pensé, comme cela a été le cas pour l'*Instruction pastorale* [de l'Assemblée de Clergé] et d'autres Mandements [d'évêques pour la publication de la bulle]. C'est ce que prétendit du moins l'auteur des *Réflexions*, Quesnel, un homme qui, d'après mon cardinal, n'était pas de bonne foi ou pour le moins ne se montrait pas tel dans ses *Réflexions* où il fait souvent violence au texte sacré, et bien inopportunément, sans aucun motif apparent d'édification, laquelle devrait être le seul but d'un auteur de semblables *Réflexions*. C'est pourquoi, d'après mon cardinal, Quesnel s'est rendu suspect d'avoir poursuivi d'autres fins.

Quant à une explication générale, elle aurait pu être utile tout au début, en affirmant que, contrairement à ce que certains ont prétendu faussement, le Saint-Siège dans sa Constitution n'a nullement eu l'intention d'infirmer la doctrine des saints Augustin et Thomas, ni celle des écoles catholiques; mais actuellement, mon cardinal ne la croyait plus utile; je ne me rappelle plus pour quels motifs. Il disait pourtant, me semble-t-il, que les anti-constitutionnaires savaient assez ou devraient savoir que Notre Seigneur ni les cardinaux n'ont jamais eu la moindre pensée d'attaquer ces doctrines vénérables; mais dans la situation donnée, leurs prétentions exorbitantes les empêcheront de se contenter d'une telle explication générale.

Mon cardinal se demandait si désormais la seule issue restante n'était pas de faire persuader le cardinal de Noailles d'accepter la bulle et de la publier en même temps que l'*Instruction pastorale* [de l'Assemblée] ou qu'un mandement personnel qui devrait être approximativement conforme aux paroles et aux sentiments du pape et des cardinaux, et qu'on pourrait au préalable faire examiner par les consultants.

On assurera Noailles qu'un tel mandement sera au moins toléré [par le

pape]; mais, ajouta-t-il, il faut la simplicité chrétienne, la bonne foi, réfléchir et surtout prier beaucoup.

En parlant des choses qui se sont passées jusqu'ici en France, il laissait entendre que les actes de l'Assemblée ne lui plaisaient pas; il y voyait un mauvais exemple d'attitudes qui, dans une telle matière, ne se sont jamais rencontrées. Il parlait de la même manière des choses qui se produisirent après l'Assemblée. Mais quant aux choses dites et faites, il ne pouvait se persuader que ceux qui avaient accepté la bulle l'avaient fait purement et simplement, car leurs protestations orales étaient contredites par leurs actions, c.-à-d. d'une part, leur long examen, chose qui n'a jamais été pratiquée dans l'acceptation d'une constitution du Saint-Siège, d'autre part, leur Instruction pastorale bien enregistrée, sans laquelle ils n'avaient pas voulu procéder à la publication de la bulle.

Il m'a parlé encore d'un singulier argument qu'on emploie contre les Français qui (mais pas tous) nient l'infaillibilité personnelle du pape [mais non pas celle de l'Église]: à savoir toutes les autres nations [hormis la France] ayant accepté la bulle, on peut dire que toute l'Église l'a reçue.

Malgré sa belle apparence, cet argument, d'après mon cardinal, manque de force probante. En effet, qui assurera, en parlant des évêques [des autres nations] que tous croient intérieurement à l'infaillibilité du pape, qui d'ailleurs n'a pas encore été définie? Bien plus, loin de connaître les sentiments intérieurs des évêques du monde entier, qui répondra de ceux des évêques d'Italie, désormais contaminée par tant de livres venus de l'étranger? Avec le cardinal Aguirre¹⁰⁵) et le P. Gonzalez, on peut discuter sur le point de savoir si un consentement à l'infaillibilité du pape est nécessaire à l'acceptation de la constitution. Mais, pour sa part, Ferrari croyait qu'un tel consentement ne devrait aucunement entrer en ligne de compte; bien plus, il croyait superflu et même impertinent de penser à le promouvoir.

Voilà, Monseigneur, les détails que j'ai pu réunir sur les sentiments qui animaient feu mon cardinal. S'ils ne rapportent pas ses paroles précises, du moins je crois qu'ils en reproduisent la substance.

Rassurez, Monseigneur, Sa Sainteté; je ne conserve pas d'autres mémoires, et sans son ordre exprès je n'en composerai pas d'autres et certainement pas pour les communiquer à d'autres personnes.

Je reste votre humble serviteur»¹⁰⁶).

¹⁰⁵) Joseph Saenz d'Aguirre, bénédictin espagnol, auteur fécond, mort à Rome en 1699.

¹⁰⁶) Vat. Lat., 1239, f° 3r-9v.

Que penser d'un tel document? Certes, il vient d'un témoin bien renseigné. Compatriote, depuis longtemps commensal du cardinal, vivant sous son toit, partageant sa vie familiale, lui servant de secrétaire privé, il a entendu ce qui est sorti de la bouche du cardinal, ce qui a atteint son oreille et ce qu'a écrit sa plume. Chaque jour, enfermés ensemble dans le cabinet d'études, ils se sont penchés sur les mêmes problèmes, même ceux qui relevaient du Saint-Office. Ensemble, ils ont préparé minutieusement les Vota que le prélat, dans les nombreuses sessions de la commission spéciale, devait lire successivement sur les 155 propositions dénoncées. Battisti n'ignore donc pas combien, dans ses jugements, son maître avait été compréhensif et indulgent, combien de fois il avait répété ses non-lieu; il sait qu'en somme la bulle a condamné de nombreuses propositions qu'il avait voulu sauver, et que, de ce fait, il n'avait pas été particulièrement heureux de sa parution; qu'il n'a pas adressé des félicitations chaleureuses au pape, mais que homme soumis, il a incliné la tête, prié et observé un silence respectueux.

Cependant, par la suite, les difficultés insolubles qu'a provoquées la bulle et qui font tant de tort à l'Église, l'ont abattu et rendu malade jusqu'à en mourir.

Mais tout en étant bien renseigné sur tout cela, Battisti est-il fidèle à sa protestation d'une parfaite sincérité? A-t-il dit, a-t-il osé dire la vérité entière? Il sait ce que le pape, méfiant, ce que Fabroni, dominateur, attendent de lui. Il a compris que la prudence était de mise. Avant de prendre la plume, n'a-t-il pas demandé conseil chez les dominicains, chez le Général Cloche, chez Grégoire Selleri, son successeur dans la Maîtrise du Sacré-Palais, qui a participé lui aussi à l'examen des 155 propositions et qui, sous Benoît XIII, va demander une explication pontificale en faveur du thomisme?

En tout cas, en lisant cet *In Memoriam*, on sent que Battisti se tient sur ses gardes. Comme Concina, il s'abrite derrière les vertus de son maître, sa sagesse, son humilité, son dévouement à l'Église, à la foi, au Saint-Siège, pour ne pas devoir parler franchement de son attitude véritable à l'égard de la bulle. Non, Ferrari n'aime pas Quesnel, ni son livre, mais les tient-il pour hérétiques? Il n'aime pas Noailles et ses adhérents, mais il veut de la clémence à leur égard! Il n'aime pas davantage les évêques de la majorité qui manquent également à l'esprit de soumission. Il n'aime pas les explications qu'on désire du pape, ni les Difficultés qu'on oppose à la bulle. Mais sont-elles vaines? Des nombreuses propositions qui ont été condamnées, à peine quelques-unes,

croit-il, méritaient cette sévérité. Certes, il n'aime pas la bulle. Il n'est pas aveugle pour ses défauts, ni insensible à «ces sauces», ces injures à l'adresse des jansénistes que Fabroni y a introduites. Il n'aime pas l'esprit d'insoumission qu'il rencontre partout, surtout en France. Mais faut-il, comme Fabroni, aller jusqu'à exiger la reconnaissance de l'infailibilité personnelle du pape? Ce qu'il déteste surtout, ce dont il souffre et dont il meurt enfin, c'est l'effroyable et irrémédiable situation où, inutilement, la bulle a conduit l'Église. Il le regrette profondément, mais désormais c'est là un fait irréparable. Les explications n'aideront plus; les apologies ne serviront à rien. Les sévérités non plus. Reste la prière... et le silence respectueux. Que de part et d'autre on se taise et prie. C'est dans ce silence et cette prière que Ferrari a disparu, victime singulière de la bulle. Il est mort par la bulle; l'est-il aussi pour elle?

En fin de compte, Clément XI et Fabroni ont eu gain de cause. Le silence qu'ils imposèrent sur la véritable attitude du cardinal Ferrari, a été observé par Battisti, le principal témoin, et par Concina le biographe. Le pauvre cardinal! Que sa mort prématurée ait été causée par la bulle, cela a été su, mais qu'elle était surtout due à son dévouement à l'Église, cela n'a pas été reconnu. Ainsi, il fut deux fois victime de la bulle; il y perdit la vie et l'honneur des autels. Sa cause de béatification, quoique préparée, n'a pas été introduite.

Lucien CEYSSENS

ANNEXE

Ferrari à Clément XI, s.d. (vers le milieu de juillet 1716).

Réponse à la question posée aux cardinaux réunis le 27 juin 1716.

Negotium super quo totius S. Collegii votum exquirere Sanctitas Vestra dignata est, adeo tenuitatem ingenioli mei arduitate sua excedit ut exoptatissimum mihi fuisset aliorum potius vota audire quam proprium proferre; in tot siquidem angustiis tantisque periculis hinc inde constituti sumus ut, nisi Deus misericorditer consulat, certum consilium ab hominibus dari non potest. Verum ut mandatis Sanctitatis Vestrae obtemperem, implorato prius divinae bonitatis auxilio quo mihi veritatis suae lumen ostendat, ac spiritum consilii simul et fortitudinis impertiatur, haec pauca quae in re tanta mihi occurrunt Sanctitatis Vestrae iudicio submitto.



FR. THOMAS MARIA S. R. E. PRESBYTER
CARDINALIS FERRARI ORD. PRÆDICATORVM
MANDVRIENSIS
CREATVS DIE XII. DECEMBRIS M. DC. XCV.

Obiit die 20 Augusti 1720

I. David Pinx.

Benedictus Ferrari Scul.

Domini de Rubis Hæres Io. Jacob. de Rubis formis Romæ ad Templum S. M. de Pace cum priu S. P. et Super. per-

M. Guarnacci, *Vitæ et res gestæ Pontificum Romanorum
et S. R. E. Cardinalium*, 1 (Romæ 1751) 435-436.

Cum Sanctitas Vestra mentem suam in congregatione particulari benigne explicaverit dum in generali congregatione circa modum tantum nostra suffragia dari iussit, minime intellexisse modum dumtaxat legalem criminaliter procedendi ad ulteriora adversus Cardinalem de Noailles aliosque episcopos isti adhaerentes; modus enim hic peritis praxis criminalis satis superque comperitus est, sed intellexit praecipue de modo si quis occurrerit consequendi debitam obedientiam eorumdem cardinalis et episcoporum, ut nimirum constitutionem *Unigenitus* absque ulla relatione et restrictione seu modificatione, ut par est, recipiant et amplectantur, ac in suis respective dioecesibus publicari et servari curent, quae quidem obedientia principalis finis est Sanctitatis Vestrae, utpote quae illius vicem gerit in terris qui non vult mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat. Misso propterea modo legali, qui ad iurisprudentiam pertinet, et loquendo de modo procedendi ad normam prudentiae simpliciter, quae est morum omnium regula et auriga virtutum, cuius est media apta ad finem consequendum praescribere cunctasque rei de qua agitur circumstantias et praesertim temporis attendere.

Crediderim non esse prudens admodum consilium in praesentibus rerum circumstantiis ad executionem captae resolutionis devenire statim; scilicet elapso termino in brevi praefixo, sed huiusmodi executionem diutius differendam ad tempus magis congruum et circumstantias opportunas.

Moveor quia, ut docet S. Thomas¹⁰⁷⁾, communiter receptus: poenarum inflictio non est propter se expetenda, sed poenae infliguntur ut medicinae quaedam ad cohibenda peccata, et ideo in tantum habent rationem iustitiae in quantum per eas peccata cohibentur; si autem per inflictionem poenarum manifestum sit plura et maiora peccata sequi, tunc poenarum inflictio non continetur sub iustitia. Manifestum autem seu evidens moraliter (videtur) multa et maiora peccata et mala et scandala secutura si in praesentibus rerum circumstantiis cardinalis de Noailles cardinalatus dignitate privetur idemque ac caeteri eidem adhaerentes episcopi deponantur; videtur siquidem moraliter certum praedictam privationem et depositionem in Galliis insuper habendam, et cardinalem privatum purpura pro cardinali habendum, sicut eo

¹⁰⁷⁾ Ferrari cite, SAINT THOMAS, *Summa*, Secunda secundae, q. 43, a. 7, ad 1^{um}.

archiepiscopos et episcopos habendos pro archiepiscopis et episcopis. Cum enim praefata privatio et depositio fieri non possit per commissarios in ipsamet Gallia deputandos, nec per concilium nationale inibi cogendum absque assensu Regis seu Ducis Aurelianensis regentis, quem assensum ad effectum de quo agitur sperari non licet, quamvis quod attinet ad concilium nationale nescitur an in hisce circumstantiis Vestra Sanctitas unquam permetteret, profecto opus erit fieri et processum et sententiam in Urbe, prout alias tempore Pii IV peractum contra cardinalem Odetum aliosque episcopos non sine magnis tamen Caroli IX conquestionibus, quasi libertates ecclesiae gallicanae per eum procedendi modum violarentur. Sic vero acta omnia quantum verendum est ne in Gallia pro nullis habeantur; id enim consentaneum est pravis licet, sed pertinacissime defensis inibi opinionibus Sanctitati Vestrae optime notis, praesertim post celebrem Declarationem Cleri gallicani anni 1682 in qua in 3^a propositione firmatum fuit «Apostolicae potestatis usum moderandum per canones spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos; valere etiam regulas, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta etc». Hinc vero quantus auctoritatis Sedis apostolicae contemptus, quot in dioecesibus episcoporum depositorum absurda et incommoda scandala, in administrationibus sacramentorum nullitates! Denique quanta animarum perniciēs, quam certo imminens schismatis periculum! Ubi autem imminet periculum schismatis, sicuti docet S. Augustinus¹⁰⁸) ab excommunicatione abstinendum est, ita videtur etiam a graviorebus aliis poenis abstinendum.

Accedit ingens multitudo eorum qui in regno Galliae cardinali de Noailles aliisque episcopis istum sequentibus, qui alias in se pauci non sunt, impense favent, cuiuscumque status, conditionis et sexus, et quod caput est, omnia fere regni Parlamenta et ipse Dux Regens. Ut autem docet idem Augustinus¹⁰⁹): «Si contagio peccandi multitudinem invaserit, divinae disciplinae severa misericordia necessaria est, nam consilia separationis inania sunt et pernicioſa». Cuius rationem paulo superius assignaverat Sanctus

¹⁰⁸) Ferrari cite Augustin, *Contra epistolam Parmeniani*, lib. III, cap. II; P.L. t. 43, 85-95.

¹⁰⁹) P.L., t. 43, 95.

Doctor: «Quia, inquit, quidquid sceleris et iniquitatis inebriat multitudinem, amittit examinis veritatem».

Quare consultius videtur in praesentibus rerum circumstantiis extremum rigorem privationis et depositionis ultra differre et longanimiter adhuc expectare. Interim vero nihil praetermittere eorum quae ad optatam cardinalis de Noailles aliorumque episcoporum obedientiam conducere possunt, arguendo, obsecrando, increpando in omni patientia et doctrina, ne quando Deus det illis poenitentiam ad cognoscendam veritatem.

Nec obstat in praesenti agi de causa religionis et fidei, in qua nullus dispensationi locus est.

Nam quamvis nullus sit dispensationi locus in causis fidei quoad substantiam dogmatum, quoad modum tamen et circumstantiam temporis puniendi in eam peccantes, quandoque dispensationi locus videtur ad evitanda maiora mala et ne maius religioni et fidei vulnus inferatur. Punitio siquidem ipsa peccantium etiam contra fidem ad disciplinam pertinet. Exempli sit inter alios Pius IV qui erga cardinalem Odettum¹¹⁰), notorium alias haereticum, qui scilicet palam et publice ad Hugonottos desciverat, quanta dispensatione et tolerantia usus est, frequentibus litteris prius illum monuit, et licet in consistorio secreto de unanimi cardinalium voto, consilio et assensu postea cardinalatus dignitate, episcopatu, Ecclesiae romanae archidiaconatu aliisque sacerdotiis eum privaverit, adhuc tamen distulit sententiae extra consistorium publicationem, quousque cognovit Odettum accepto privationis suae nuncio, purpuram, quam antea deposuerat, resumpsisse illoque habitu, in Ecclesiae contemptum, duxisse uxorem. Tunc enim sententiam privationis in locis consuetis affigi iussit.

Adde quod cardinalis de Noailles alique episcopi haud absolute detrectant constitutionem dogmaticam Sanctitatis Vestrae recipere, nec errores in ea damnatos tueri se velle profitentur, quinimo in ipsomet conventu Parisiensi¹¹¹), pro acceptatione constitutionis inito, in sessione habita prima februarii anni 1714 praefatus cardinalis suo aliorumque episcoporum sibi adhaeren-

¹¹⁰) Sur Odet de Châtillon, voir *Hierarchia catholica*, III, 22; PASTOR, *Storia dei Papi*, VII, passim.

¹¹¹) Voir mon étude *Autour de la bulle « Unigenitus »*. Son acceptation par l'Assemblée du Clergé, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 80 (1985) 369-414; 732-759.

tium nomine palam declaravit, se cum caeteris episcopis qui constitutionem acceptarunt in doctrina consentire nec minori zelo animatos se esse adversus errores quos credunt a Pontifice damnatos. Id ipsum etiam diserte professus est idem cardinalis, nomine quo supra, in prima epistola ad gloriosae memoriae Regem Christianissimum defunctum, sub die 14 januarii 1714. Cur vero acceptationem constitutionis distulerint, causam attulit idem cardinalis in praefata sessione habita 1^a februarii 1714, nempe ad effectum recurrendi ad Sanctitatem Vestram proponendo dubia et difficultates circa sensum propositionum damnatarum et supplicando pro opportunis mediis quibus superentur. Et in secunda epistola ad eundem Regem Christianissimum quae publici iuris facta est, haec in italicum sermonem versa habentur. «Queste circostanze, Sire, hanno impegnato quasi tutti i prelati dell'Assemblea a dimandare che la costituzione non fosse punto pubblicata che al medesimo tempo non si spiegassero a' popoli le verità che devono credere e gli errori che sono obbligati a rigettare. Si è proposto di farlo in una istruzione pastorale, ma senza entrar nel particolare di queste spiegazioni che ci sono parse insufficienti nel poco tempo che habbiamo havuto di esaminarle. Noi crediamo, Sire, che trattandosi di penetrare l'intentioni che Sua Santità ha havute nella condanna di questo gran numero di proposizioni, egli è più convenevole e più rispettoso per la Santa Sede di drizzarsi al Papa e di supplicarlo di determinarne il senso, che di contrastare più longo tempo tra noi per fissarlo d'una maniera che sarebbe forse opposta all' intentione del Papa, ed a quella de' vescovi assenti». Haec ibi. Et quamvis non exinde de reatu magno excusari possint cardinalis et alii episcopi, sed magnopere peccaverint, attamen, an qui simul profitendo se damnare eos errores, quos credit in constitutione dogmatica Summi Pontificis damnatos, differt eam recipere et publicare ad effectum prius recurrendi ad Summun Pontificem pro nonnullis difficultatibus enodandis, dubiisque explicandis, quo populos suae curae commissos clare docere possit de erroribus damnatis et veritatibus in eadem constitutione diffinitis, in haeresim vel schisma incurrat, aut tale crimen quod depositionem mereatur, res quidem fortasse multis non adeo clara videbitur. Et quamvis procul dubio hac in re Sanctitatis Vestrae iudicio standum sit, attamen cum sapientibus et insipientibus debitores simus, cavendum vide-

tur ne novae in Ecclesia controversiae oriantur circa Summi Pontificis iudicia et auctoritatem, quae quidem controversiae quantum reverentiae erga apostolicam Sedem detrahant experientia compertum est.

Quare satius videtur executionem captae resolutionis diutius differre, eo vel magis quod in Urbem pervenit D. Chevaler [sic], missus a Duce Aurelianensi cum instructionibus manu eiusdem ducis, ut ipse D. Chevaler mihi retulit, signatis, et facile de hac veritate constare potest, ad effectum proponendi media quibus cum satisfactione Sanctitatis Vestrae et absque Sedis apostolicae auctoritatis vel minimo detrimento praedicti cardinalis et episcopi ad receptionem et publicationem debitam inducantur. Quae quidem media non video cur in hisce rerum circumstantiis audiri non possint per eos quos Sua Sanctitas iusserit; si enim praeiudicialia Sedi apostolicae vel honori Sanctitatis Vestrae dignoscantur, rejicientur. Et fortasse privatis colloquiis convinci poterunt constitutionem explicatione non indigere, vel sensus etiam damnati oretenus explicari. Demum quis scit an Deus veritatis et pacis aditum hac via aperiat quo Gallicanae Ecclesiae pax concilietur et veritas errantibus patescat! Certe, ut ait S. Cyrillus Alexandriae ad Gennadium, presbyterum et archimandritam, «dispensationes rerum nonnunquam cogunt parum quid a debito foras exire, ut maius aliquid lucrifaciant»¹¹²). Nec officere debet brevium transmissio, in quibus praefixo termino duorum mensium ad recipiendam et publicandam constitutionem, processus ad privationem cardinalatus et episcopatus comminatio continetur. Nam omisso brevia praesentata non fuisse, spiritui Ecclesiae et Sanctorum Patrum dissentaneum non est poenas minari et minarum postea executionem, iustis urgentibus causis, aut penitus omittere aut differre. Sic S. Stephanus Papa excommunicationem minatus fuit S. Cypriano aliisque Africae episcopis cum Cypriano sentientibus sicut et Firmaliano¹¹³) cum aliis episcopis orientalibus, eo quod decreto ab ipso Stephano edito de non rebaptizandis baptizatis ab haereticis, parere recusabant, sed tamen ab excommunicatione postea ferenda abstinuit, ut

¹¹²) P.G., t.77, col. 319.

¹¹³) Sur Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XVII, 249-252.

cum Bellermino, Henrico Valesio [de Valis] et aliis ostendit Schelstrate¹¹⁴), idque opera Dionysii Patriarchae Alexandrinae. Similiter S. Victor excommunicationem minatus fuit Polycrati¹¹⁵) aliisque Asiae episcopis quod ipsius decreto super celebratione Paschatis obtemperare noluerit, et tamen S. Irenaeus effecit ne censuram comminatum infligeret, ut multi perdocti auctores docent. Et ut plura alia ex antiquitate ecclesiastica exempla omittam, recens habemus exemplum a venerandae memoriae Innocentio XI qui, in brevi ad archiepiscopum Tholosanum¹¹⁶) dato sub die 18 Januarii 1679, acriter quidem illum increpuit ob ea quae gesserat in negotio Regaliae contra manifestam causae iustitiam, contra omnes humani divinique iuris regulas, contra Ecclesiae totiusque provinciae Tholosanae iura et libertatem etc., subdens in fine minas illas: «Nisi quamprimum emendaris quae admissa sunt, misericordiarum Patris clementiam demereri studieris etc. cogemur de opportunis remediis serio cogitare». Et nihilominus, non secuta licet emendatione, nescimus quae deinde opportuna, nempe iuris remedia adhibuerit.

Haec sunt, Beatissime Pater, quae Sanctitati Vestrae exponere sum ausus. Citra tamen necessitatem, cum Sanctitati Vestrae minime lateant. Quibus plura adjicere superfluum est.

Illud tamen pro meae obedientiae officio subdendum duxi, quod ubi et quando ad executionem captae resolutionis deveniatur, in litteris monitorialibus, in quibus ad procedendum, prout iuris est, opus erit, figere seu certum determinare delictum propter quod ad privationem cardinalatus et episcopatus procedatur, minime dicendum arbitrari delictum consistere in eo quod constitutionem dogmaticam non receperint, universae Ecclesiae consensum receptam. Nam:

1° Per hoc ansam arripiet clerus Gallicanus se magis magisque confovendi in opinione ab eo firmata in 4^a propositione Declarationis eiusdem Cleri: «In fidei quaestionibus non esse irreformabile Summi Pontificis iudicium, nisi Ecclesiae consensus accedat». Quae quidem propositio radix videtur omnis amaritudinis omniumque malorum quae in praesens in Gallia experimur.

2° Quia revera nondum certo constare videtur de totius Ecclesiae

¹¹⁴) Ferrari cite E. SCHELSTRATE, *Antiquitas Ecclesiae*, 2 vol., Rome, 1692, disp. 1, c. 5, n. 12.

¹¹⁵) Sur Polycrate, voir *Dictionnaire de théologie catholique*, XII, 2520.

¹¹⁶) Sur ce cas de Jean de Montpézat, voir PASTOR, *Storia dei papi*, XIVB, 191.

acceptatione et consensu, nec si nomine Ecclesiae intelligantur episcopi, nec si intelligantur omnes christifideles. Quis enim certo scit episcopos et multo minus fideles omnes aut saltem maiorem eorum partem in universa Ecclesia existentes in Indiis occidentilibus et orientalibus, in Sinis aliisque longinquis regionibus constitutionem *Unigenitus* recepisse eique consensisse, cum nondum sciamus an ad eorum manus pervenerit.

3° Quia vel sermo est de acceptatione expressa cum expresso consensu, et de hac procul dubio non constat, vel de acceptatione tacita et neque de hac videtur constare, nisi forte constare diceretur ex silentio et non reclamatione. Id quod non sufficit. Ex eo enim quod aliqui tacuerint et non reclamaverint inferri nequit quod consenserint et vere acceptaverint, cum hoc silentium aliunde provenire possit, nempe ex metu principum saecularium aut Summi Pontificis.

Quo quidem argumento utuntur gravissimi auctores agentes adversus quartam illam propositionem Declarationis Cleri Gallicani, nempe quod si, ut diffinitio Pontificis sit infallibilis et regula fidei, requiratur acceptatio et consensus totius Ecclesiae; nequidem constitutiones contra Jansenium editae ab Innocentio X et Alexandro VII dici possent regula infallibilis fidei, quia constare non potest Romae Vestrae Sanctitati existenti, quod totius Ecclesiae consensus et acceptatio illis accesserit. Ut videri est apud Eminentissimos Aguirre¹¹⁷⁾ et Sfondratum¹¹⁸⁾ et Reverendissimum P. Generalem Societatis Jesu Tyrsum Gonzales¹¹⁹⁾.

Hi sunt, Beatissime Pater, ingenui sensus animi mei a Sanctitatis Vestrae iudicio corrigendi et emendandi. Dicent forsitan, (uti mihi liceat verbis Ivonis Carnotensis), «dicent forsitan fortiores fortiora, meliores meliora; ego pro mediocritate mea sic sentio. Non legem in talibus praescribens, sed propter vitanda maiora pericula Ecclesiae, necessitati temporum, si commodius fieri non potest, cedendam esse intelligens»¹²⁰⁾. «Interim Angelum magni consilii interpellabimus ut consilia vestra et actus dirigat et ad bonum exitum perducatur»¹²¹⁾.

Fr. Fr. M. cardinalis S. Clementis¹²²⁾.

¹¹⁷⁾ Ferrari renvoie à *Defensio cathedrae* (1683).

¹¹⁸⁾ Ferrari cite *Regale sacerdotium* (1693).

¹¹⁹⁾ Ferrari cite *De infallibilitate Romani pontificis* (1689).

¹²⁰⁾ P.L., t. 162, col. 175.

¹²¹⁾ Ibid., t. 162, col. 146.

¹²²⁾ Archives du Vatican, Fondo Albani, 148, f° 47r-53r.

BOEKBESPREKING — COMPTE RENDU

Anne-Marie LA BONNARDIÈRE e.a., *Saint Augustin et la Bible. (Bible de tous les temps, 3)*. Paris, Beauchesne, 1986, 462 p.

«L'œuvre entière d'Augustin, qui est un immense commentaire de la Bible, ne correspond en rien à un plan préconçu. ... La présence de la Bible dans l'œuvre d'Augustin est une présence insérée dans l'événement, sans cesse actualisée en fonction des appels du peuple de Dieu...» (p. 420). Ces quelques phrases, qui résument brièvement l'œuvre de toute une vie, expriment une opinion née de recherches effectuées depuis de longues années. Qui mieux qu'A.-M. la Bonnardière aurait pu sonder l'influence de la Bible, qui, comme une eau souterraine, a pénétré peu à peu mais sans relâche la vie et la pensée de ce Père de l'Église «monumental»? À la question pourquoi, dans la série «Bible de tous les temps», le troisième volume est consacré exclusivement à Augustin, qui ne représente que quarante-cinq ans d'histoire ecclésiastique, A.-M. la Bonnardière ne donne pas de réponse directe. Vraisemblablement il faut chercher l'explication dans le fait qu'à l'heure actuelle, personne ne possède une compétence comparable à la sienne pour dégager de la même manière chez un autre Père de l'Église l'envergure de l'influence biblique. N'empêche que la présence de la Bible dans la pensée d'Augustin est immense, ce que les publications d'A.-M. la Bonnardière ont abondamment démontré.

Dès le début, ce recueil d'articles porte l'empreinte de la main du maître: dix sur les vingt et une contributions sont de sa main et c'est elle aussi qui, dans quelques brèves introductions, met en lumière la disposition organique du livre. L'auteur principal ouvre le recueil en essayant de déterminer le rôle joué par la Bible dans la vie d'Augustin avant sa conversion, pendant la période manichéenne, et après, pendant les années milanaïses. Une fois converti à la foi chrétienne, il s'est soumis à la lecture biblique préconisée pour les «competentes» et l'«infans» spirituel sera de plus en plus instruit dans l'exégèse et l'interprétation de l'Écriture. Maintenant, détourné du manichéisme, il se voit obligé de se plonger dans l'étude de l'Ancien Testament, surtout du livre de la Genèse, et d'en prendre la défense vis-à-vis de ses anciens coreligionnaires en montrant l'unité profonde des deux Testaments (p. 27-47).

L'ordination sacerdotale obligeait le «servus Dei» non seulement à pénétrer la vérité des Écritures saintes par la prière et l'étude, mais aussi à traduire cette vérité devant l'assemblée des croyants. L'importance que prend déjà pour lui la seule lecture de la Parole de Dieu ressort de la place qu'il accorde au «lector» pendant la célébration liturgique. A ce sujet, E. Paoli-Lafaye explore la situation ecclésiastique, aussi hors des frontières du diocèse d'Augustin, et constate qu'on faisait généralement

grand cas de la formation du lecteur (p. 59-74). À côté d'une nouvelle édition critique du Sermo 204 par P.-P. Verbraken, l'analyse de ce sermon et du sermon 227 révèlent de nombreuses filiations de textes scripturaires qui dirigent et nourrissent la pensée du théologien. Maniant la langue en maître, l'ancien rhéteur a l'art de faire parler les images bibliques. Seule une lecture qui ne trahit ni le texte ni le contexte, comme celle de M. Albaric et surtout celle de J. Wolinski, dégagera la force cachée de l'actualisation augustinienne. Pour Wolinski le seul vers 6 du Psaume 18 suffit pour établir à l'intérieur de l'œuvre d'Augustin tout un dossier qui jette, par exemple, une lumière surprenante sur l'incarnation. Grâce à une telle lecture du texte, on écoute avec un certain attendrissement la Chananéenne plaider auprès du Christ la cause des «chiens de la gentilité» plaçant ainsi l'ecclésiologie d'Augustin sous le signe de la miséricorde. Après avoir rendu le plaidoyer de la Chananéenne presque encore plus convaincant qu'Augustin lui-même, A.-M. la Bonnardière termine le chapitre sur la liturgie par l'image du Christ sommeillant pendant la tempête: le Christ ne serait-il pas ici l'image éloquente de la foi sommeillant dans notre cœur pendant les nombreuses épreuves que nous traversons, se demande le «praedicator» d'Hippone? (p. 75-148).

L'image du cœur sommeillant constitue un excellent passage au chapitre sur la prière, qui suit. Ce n'est pas seulement grâce à la liturgie et à la prédication que l'évêque d'Hippone a été envoûté par la Bible. S. Poque a pu lire dans le tissu des Confessions (hypertexte, hypotexte) comment les paroles des Psaumes se sont présentées presque inconsciemment à Augustin et combien celui-ci, en priant, a été pour ainsi dire fasciné par les Psaumes (p. 155-166)¹). Les nombreux commentaires sur les Psaumes, prononcés par Augustin, montrent à leur tour combien celui-ci a assimilé les Psaumes. C'est dans ces *Enarrationes* que L. Verheijen va à la recherche de la signification précise du mot «hymnus» qui dans le très court chapitre de la Règle sur la prière reste sans explication (p. 167-179). Dans sa lettre à la richissime veuve Proba, Augustin se sent pénétrer jusqu'aux conditions fondamentales de toute prière: la richesse et le veuvage de Proba n'ont-ils pas aiguë son intuition à lui que le détachement des biens terrestres et la solitude constituent les conditions indispensables de toute prière? (p. 181-188). Cette faim intérieure est en mesure de se nourrir, comme Jean le disciple bien-aimé, au sein du Maître. Ici encore c'est l'analyse mot à mot du texte du commentaire sur l'Évangile de Jean qui nous révèle qu'Augustin, avant d'être «ructor» («praedicator»), voulait d'abord la «potatio», une ivresse que D. Dideberg traduit par «humilité sublime, sobre ivresse» (p. 189-201).

Autrement que dans sa lettre à Proba, Augustin s'est, dans sa

¹) «Die Confessiones sind ... nicht als bloss stilisierte Belegzitate ... Die Psalmzitate sind also apptoprierte Ineinsetzungen...» disait déjà H. Lausberg, voir: H.J. Sieben, *Der Psalter und die Bekehrung des VOCES und AFFECTUS. Zu Augustinus, Conf. IX,4,6 und X,33*, dans: *Theologie und Philosophie* 52 (1977), 481-497, p. 484.

correspondance, aussi occupé plus techniquement des questions scripturaires. À Évode il écrit que la descente du Christ aux enfers ne signifie pas nécessairement que tous les hommes seront délivrés sans problèmes (p. 213-227). Et de sa réponse à Hesychius de Salone qui lui a soumis certains problèmes exégétiques en rapport avec le millénarisme, exposés excellemment par J.-P. Bouhot, nous retenons surtout ceci: «Il faut attendre le retour du Seigneur ni plus tôt ni plus tard qu'il ne doit arriver» (p. 229-250).

Pour préparer les futurs prédicateurs à expliquer les textes difficiles de la Bible, l'évêque d'Hippone a exposé, dans le *De doctrina christiana*, certaines règles qui puissent aider à comprendre et à expliquer ces textes. La première règle est une disposition intérieure indispensable à une bonne lecture d'un tel livre et qu'on pourrait appeler «spiritualité théologique». Puis M. Moreau parcourt les différents instruments dont disposait Augustin et qu'il avait hérités de sa culture latine. La grande ouverture d'esprit qui le caractérise, lui permit de les mettre à la disposition de l'exégèse biblique comme sciences auxiliaires, même s'ils provenaient d'un milieu païen. Les «artes liberales» n'étaient-ils pas les trésors en argent et en or qu'à l'exode il était permis d'emporter? (p. 253-285). La préoccupation pastorale d'une prédication convenable l'a poussé à militer en faveur de l'uniformité aussi bien du canon que du texte bibliques. Aux yeux d'A.-M. la Bonnardière, sa place dans l'histoire du canon catholique mériterait une étude approfondie et sa défense de la Septante, selon lui aussi inspirée que le texte hébreu de Jérôme, est remarquable (p. 287-312)²). Pourtant l'exégète d'Hippone ne fit pas preuve de fanatisme dans son opposition à la «veritas hebraica» montante et dans une belle étude du commentaire stylistique d'Augustin, M. Moreau montre combien Augustin apprécia la traduction latine par Jérôme du prophète Amos (p. 313-322). Sa réaction initiale face au style de la Bible — à ses yeux dépourvu de la «dignitas Tulliana» — est loin maintenant³).

Dans les polémiques qu'Augustin a engagées, il y a eu aussi une action toute particulière des Écritures. Les polémiques ont eu l'effet d'un travail d'orfèvre qui déterre les sens cachés du texte biblique et purifie la doctrine pour en faire un métal précieux. Cette conception qu'Augustin lui-même nous offre, présente à A.-M. la Bonnardière l'occasion d'exciter les jeunes chercheurs à établir une «documentation scripturaire» sur ces polémiques peut-être un peu périmées (p. 329-352). La grandiose polémique qu'Augustin a engagée dans le *De civitate Dei* avec «les chiens évangéliques de la gentilité», lui procura l'occasion de mettre au jour dans l'histoire profane les six étapes de l'histoire sacrée,

²) Voir: J.D. Kaestli et O. Wermelinger, *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, 1984.

³) En ce qui concerne le développement et la révolution exégétiques d'Augustin, voir: B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. Vol. III. Saint Augustin*, Paris, 1983.

commençant par Adam et finissant par l'ultime étape commencée juste avant le retour du Messie. Pour démontrer l'accomplissement eschatologique de toutes les promesses prophétiques, l'exégète studieux mit en œuvre toutes les ressources de son talent d'interprète (p. 361-368). Le rôle joué par les *Regulae* de Tyconius et par son commentaire de l'Apocalypse dans cette interprétation eschatologique, voilà le sujet d'une étude technique assez difficile de M. Dulaey (p. 369-386). Ce qui est sûr c'est que Apocalypse I, 9-11 est devenu un des textes-charnières dans la conception toute personnelle que le théologien nord-africain s'est forgée en ce qui concerne l'histoire: celle-ci est, en tant que temps de l'histoire (selon Marrou), la «commixtio» de la «civitas terrena» et de la «civitas Dei», mais sans être une troisième cité qui serait la chrétienne. Quant à la conception de Marrou, A.-M. la Bonnardière montre que d'autres auteurs s'y rangent qui tous «convergent pour refuser qu'il existât, à l'époque d'Augustin en Afrique, quelque chose qui aurait été l'amorce d'un régime dit de 'chrétienté'». Les vers de l'Apocalypse incitent à attendre patiemment le jugement final lors duquel Dieu Lui-même séparera l'ivraie d'avec le bon grain (p. 387-398).

«Le temps de l'histoire» de la «permixtio» nécessite quand même une éthique, dont la Bible a inspiré à Augustin les lignes de force qu'il a retracées, sous forme d'anthologie, dans le *Speculum quis ignorat* (p. 401-409). Et à ceux qui seraient tentés de tenir l'éthique pour superflue parce que la «contemplatio» les introduit déjà dans la cité céleste et les place, comme Marie, au-dessus de l'«actio» de Marthe, A.-M. la Bonnardière montre dans la contribution suivante comment, aux yeux d'Augustin, Marthe et Marie ne sont que deux figures dans l'unique maison, le Corps du Christ, où et la vie active et la vie contemplative forment un ensemble harmonieux. Marie ne fait que symboliser la vie de contemplation, elle ne la possède pas encore, alors que la vie active de Marthe n'est nullement dépourvue de la vérité divine. La vie chrétienne est une «distentio» des préoccupations journalières, mais en même temps une «extentio» vers le Dieu unique, de sorte que «le temps de l'histoire» de Marrou revient comme un «tertium quid» des deux manières de vivre qui se rejoignent très bien en une seule personne (p. 411-425). Comment le comportement éthique de l'«actio» pourrait-il se fonder si ce n'est dans la «via humilitatis» du Christ, marquant ainsi les activités humaines d'une empreinte religieuse? C'est la conclusion qui s'impose à A. Verwilghen dans le dernier article. N'est-ce pas cette voie de l'humilité qui distingue la «doctrina christiana» de toutes les autres doctrines? «Ces fausses doctrines — écrits étrangers à la foi, écrits des Épicuriens, des Stoïciens, des Manichéens et des Platoniciens — pèchent toutes par le même défaut: l'absence d'une doctrine de l'humilité». Le nœud dans la rencontre de Dieu et l'homme, c'est la kénose de l'incarnation, mais le grand Père de l'Église conserve quand même l'incognito de la transcendance: «... l'évêque d'Hippone ne dira jamais que Dieu est humble ou que l'humilité est Dieu: il met toujours apparemment l'humilité de Dieu

en relation avec l'abaissement du Verbe et sa vie terrestre». (p. 427-442). N'est-ce pas surtout cette «via humilitatis» qui rend perceptible dans la pensée d'Augustin la pulsation de la Bible?

Le livre se termine par une bibliographie succincte qui signale les principaux instruments de travail, et, comme supplément bienvenu, une série de quelque 36 sentences augustiniennes qui, grâce aux commentateurs compétents d'A.-M. la Bonnardière et de J. Fontaine, ne dégénéreront plus aussi facilement en slogans fallacieux. Finalement il nous faut encore dire combien nous avons apprécié les belles traductions répandues à travers le livre et qui sont l'œuvre de M. Moreau.

Les contributions dans ce livre se sont enroulées, comme des veines, autour d'un corps en voie de formation et le résultat est un bel ensemble organique, bien accessible aux non-initiés et stimulant pour les initiés qui y trouvent un excellent aperçu de l'influence inestimable des Écritures saintes. Pendant trop longtemps on a enfermé la conversion du grand Père de l'Église dans un cadre platonicien pur et simple où même le grand esprit du philosophe aurait été absent. Pour beaucoup d'ailleurs, Augustin aurait été ainsi prisonnier des notions platoniciennes qui sont pour le moins discutables. Le grand mérite de ce livre est sans doute d'avoir montré combien les vers bibliques ont nourri la doctrine chrétienne de l'évêque d'Hippone. Après avoir découvert qu'Augustin n'est pas du tout un philosophe bon marché, on commence à se rendre compte, grâce à l'œuvre immense d'A.-M. le Bonnardière, qu'il n'est pas non plus un exégète facile. L'importance en est double: d'une part il met en balance le poids de toute la culture latine avec son empreinte grecque, d'autre part cette culture lui fournit les instruments nécessaires à traduire la vérité propre de la Bible. D'aucuns trouvent qu'Augustin a liquidé cette vérité en faveur des notions platoniciennes. De cette manière ils essaient d'apporter une solution de détente à la relation plutôt tendue entre la tradition grecque et la tradition hébraïque. Ce Père de l'Église ayant été en effet formé à la culture grecque, une lecture rapide des textes ne révèle guère quelle révolution les vers scripturaires ont provoquée dans cette pensée. C'est le grand mérite de ce livre d'avoir appelé l'attention sur les textes, même l'attention philologique qui préfère suivre le texte de près, là où le langage figuré de la Bible garde encore toute son efficacité, même si les glissements sont parfois à peine perceptibles. Le texte des Écritures agit comme une levure qui transforme le goût du pain, même si l'apparence du pain ne semble pas changée. Les auteurs du livre ont appris que pour l'ancien rhéteur les images et les tournures ne sont pas un simple embellissement littéraire, dont l'évêque se servirait maintenant pour amplifier la force de sa propagande.

Cette interprétation chrétienne des textes bibliques pourrait certainement être comparée avec l'interprétation juive, dont ce livre ne parle que rarement. N'y aurait-il pas de recherches à effectuer dans ce domaine? M. Moreau ne s'étonne pas du tout que l'herméneutique juive ne prenne pas place à côté des «disciplinae» classiques dans le *De*

doctrina christiana. La «veritas hebraica», dont Jérôme se réclamait si souvent et à laquelle Augustin opposait chaque fois la Septante, ne pourrait-elle pas s'être infiltrée dans les différents commentaires vétéro-testamentaires de l'évêque d'Hippone par d'autres voies dérobées? On connaît la présence latente de Philon dans son exégèse depuis que B. Altaner⁴⁾ a osé parler d'une influence directe par des traductions de Philon, indirecte par l'intermédiaire de la traduction de l'œuvre d'Origène et par Jérôme et Ambroise. Alors que P. Courcelle⁵⁾ ne croit pas tellement à l'influence directe par le texte grec⁶⁾, A. Solignac la défend⁷⁾. Chr. Landman aussi⁸⁾ a relevé des traces de Philon dans l'œuvre d'Augustin. La relation Ambroise — Philon nous est mieux connue grâce à l'œuvre de H. Savon⁹⁾. Même la culture romaine présente des empreintes philoniennes¹⁰⁾, c'est ce qu'a montré A. Michel¹¹⁾. On connaît aussi les études de M. Simon sur l'histoire judéo-chrétienne de l'Afrique du Nord¹²⁾ et les contributions de

⁴⁾ B. Altaner, *Augustinus und Philo von Alexandrien*, dans: *Kleine Patristische Schriften* herausgegeben von G. Glockmann. (Texte und Untersuchungen, 83). Berlin, 1967, 181-193, et aussi l'article *Augustinus und Origines*, p. 224-252.

⁵⁾ P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore*. Paris, 1948². Et aussi: *Saint Augustin a-t-il lu Philon d'Alexandrie?*, dans: *Revue des Études Anciennes* 63 (1961), 78-85.

⁶⁾ Par le chapitre qu'il a écrit dans le livre de J. Paramelle, *Philon d'Alexandrie. Questions sur la Genèse II, 1-7*, (Cahiers d'Orientalisme, 3), Genève, 1984, 75-128, E. Lucchesi a ranimé le débat entre Altaner et Courcelle. L'auteur y parle d'un «surplus» philonien (par rapport au philonisme anonyme d'Ambroise) (p. 115) et conclut qu'Augustin dans son *Contra Faustum* XII ne dépend pas d'Ambroise mais «d'une source intermédiaire ... œuvre d'un compilateur latin... ou bien traduction d'une collection grecque...» (p. 126).

⁷⁾ A. Solignac, *Philon d'Alexandrie*, dans: *Dictionnaire de Spiritualité* XII, 1372s.

⁸⁾ Chr. Landman, *The etymological and allegorical functioning of Cain, Abel and Seth in the exegetical methods of Philo and Augustin*, dans: *Ekklesiastikos Pharos* (Alexandrie, Patriarcat grec orthodoxe) 65 (1983), 17-26.

⁹⁾ H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, 1977. Aussi l'article du même auteur *Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon*, dans: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II: Principat 21.1, herausgegeben von W. Haase, Berlin-New York, 1984, 731-759.

¹⁰⁾ Tout le volume II, 21.1 de *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* est consacré à la personne de Philon d'Alexandrie. Le volume II, 21.2 aussi témoigne de la présence juive dans la personne de Flavius Josèphe. Pour cette présence juive dans le monde romain, voir: Cl. Aziza, *Juifs et judaïsme dans le monde romain: état des recherches (1976-1980)*, dans: *Revue des Études Latines* 59 (1982), 44-52. Voir aussi R.A. Horsley, *The Law of Nature in Philo and Cicero*, dans: *The Harvard Theological Review* 71 (1978), 35-59. Les *Studia Philonica*, publiées par The Philo Institute à Chicago donnent aussi beaucoup d'informations utiles.

¹¹⁾ A. Michel, *A propos du bonheur: pensée latine et tradition philosophique*, dans: *Revue des Études Latines* 56 (1978), 349-368.

¹²⁾ M. Simon, *Verus Israel. Les relations entre juifs et chrétiens sous l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1983. Id., *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris, 1972; et aussi: *Antisémitisme et philosémitisme dans le monde romain*, dans: *Centre d'Études*

M. Dulaey¹³⁾ et de C.A. Evans¹⁴⁾ sur la présence simultanée d'un symbole ou d'un texte dans les milieux juif et chrétien de ce temps-là¹⁵⁾, mais nous sommes moins bien renseignés quant à l'influence rabbinique prononcée sur l'exégèse chrétienne. É. Lamirande¹⁶⁾ avait pourtant déjà tracé une voie bibliographique en ce qui concerne l'aggada dans les écrits des Pères. Un essai dans le même sens a été effectué par J.R. Baskin¹⁷⁾, mais l'auteur n'a pas eu l'occasion de pénétrer les textes d'Augustin étant donné l'envergure des Pères étudiés. L'étude de L.J. van der Lof concernant les synagogues locales est plutôt décevante¹⁸⁾. Th. Raveaux de son côté¹⁹⁾ n'a pas voulu déterminer l'influence juive sur la notion augustinienne de «sabbat», mais indique dans les textes d'Augustin d'importants traits d'inspiration biblique: il y a un rapport évident entre le repos du récit de la Genèse et le repos du Décalogue, mais malgré cela, la prescription du repos sabbatique ne vaut plus pour les chrétiens, ce qui n'empêche pas que le sabbat garde une valeur propre et ne peut être réduit au dimanche chrétien, car le sabbat est une «figura» du christianisme, lui-même accomplissement de l'Ancien Testament. Le sabbat n'est donc pas paradigme de séparation, dit Augustin aux Manichéens, mais paradigme de l'unité entre les deux Testaments²⁰⁾.

Les relations très délicates entre chrétiens et Juifs qui, depuis les événements tragiques de ce siècle, examinent avec méfiance chaque interprétation chrétienne de la Bible pour y relever toute trace d'antisémitisme (L. Verheijen, p.177ss., traduit quelque peu leur sensibilité), pourraient être transformées en dialogue fertile par l'étude ouverte et

Supérieures et de Recherches sur les Relations Éthiques et le Racisme Européens 1979, 3-12; et beaucoup d'autres publications.

¹³⁾ M. Dulaey, *Le chandelier à sept branches dans le christianisme ancien*, dans: *Revue des Études Augustiniennes* 29 (1983), 3-26.

¹⁴⁾ C.A. Evans, *Isaiah 6: 9-10 in rabbinic and patristic writings*, dans: *Vigiliae Christianae* 36 (1982), 275-281.

¹⁵⁾ L'étude de Th. Kobusch, *Die Religion der Wahrheit*, dans: *Revue des Études Augustiniennes* 29 (1983), 97-128, n'éclaire guère la différence entre les conceptions juive et chrétienne du culte, à part quelques conclusions antithétiques bien connues comme «culte de l'esclavage» et «culte de la liberté».

¹⁶⁾ É. Lamirande, *Les Pères de l'Église et l'aggada*, dans: *Vigiliae Christianae* 21 (1967), 1-11.

¹⁷⁾ J.R. Baskin, *Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*. (Brown Judaic Studies, 47), Chico, 1983.

¹⁸⁾ J.J. van der Lof, *Les liens des chrétiens avec les synagogues locales du temps de saint Cyprien et saint Augustin*, dans: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 56 (1975), 385-395.

¹⁹⁾ Th. Raveaux, *Augustinus über den Sabbat*, dans: *Augustiniana* 31 (1981), 197-246 et 33 (1983), 58-85.

²⁰⁾ Augustin a aussi développé ces thèmes antimanichéens contre des auteurs adversaires de l'Ancien Testament. Voir Th. Raveaux, *Augustinus. Contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds*, Würzburg, 1987.

honnête du développement théologique de l'époque. Après l'étape du travail réalisé dans ce livre (p. 442) l'étude de l'exégèse augustinienne pourrait continuer dans d'autres directions: comment, p.ex., Juifs et chrétiens se sont-ils nourris dans le même Livre? Se sont-ils aussi nourris réciproquement malgré leurs polémiques autour de ce Livre? Ou n'y a-t-il eu qu'éloignement aigri après que les chrétiens s'étaient institués comme le véritable Israël et que le peuple juif avait revendiqué le droit exclusif de la tradition biblique? B. Blumenkranz affirme qu'Augustin s'est informé du côté juif et que «ses rapports avec les Juifs et le Judaïsme ne s'effectuaient pas uniquement par personne interposée». Mais d'autre part il est certain «que le courant inverse, de l'œuvre augustinienne vers la pensée juive, existe aussi»²¹). Cet auteur est très sensible à la tension que nous avons évoquée. Supposons un instant que l'évêque passionné n'ait pas eu à défendre ses chrétiens contre les critiques juives ou les tendances judaïsantes, il «n'aurait pu échapper à la confrontation avec le Judaïsme, confrontation qui est inscrite dans l'héritage de l'Église, avec tous les déchirements que souvent elle implique. Augustin aussi peu que tout autre chrétien qui réfléchit sur ses origines ne peut y échapper, Augustin moins encore avec son désir passionné de pénétrer dans le dessin caché des lignes du devenir humain»²²). L'exégète qui s'était imprégné progressivement de la Bible ne pouvait éviter ce problème du Judaïsme qui «fut assez grave pour Augustin pour que toute son œuvre en porte la trace»²³. Il paraît bien que B. Blumenkranz a déjà posé une question que le lecteur moderne aussi se pose (p. 441) et que notre livre ne mentionne pas. La tentative de M.J. Dubois²⁴) de relever le défi d'une telle tâche, n'est pas sans mérites mais la manière dont il choisit les textes trahit une lecture qui se limite aux catégories de pensée schématiques et philosophico-abstraites et qui ne fait pas droit à l'incalculable révolution provoquée à l'intérieur du système platonicien par les textes de l'Écriture sainte. Certains exégètes juifs prétendent que les vers bibliques, passés par les mains de

²¹) B. Blumenkranz, *Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme*, dans: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), 225-241, p. 240s.

²²) Id., *op. cit.*, p. 228. Le même point de vue, avec quelques accents différents, est repris par J. Alvarez, *St. Augustine and Antisemitism*, dans: *Studia Patristica*, vol. XI, Berlin, 1966, 340-349: «Even if we had found no Jews around him, study of the problem would still have been necessary if we were to understand the relationship between the two Testaments. Christianity was the logical outcome of Judaism, the heritage which God had been preparing for many centuries. This fact puts both religions into intimate contact, with multiple, inevitable consequences. The Old and the New Testaments from a single whole; each is the other's complement; each is the Word of the same God».

²³) B. Blumenkranz, *op. cit.*, p. 234. J. Alvarez, *op. cit.*, p. 342: «There is no major work of Augustine's, except the books on Trinity, in which he does not touch upon this problem». Je pense que la discussion entre Juifs et chrétiens autour du *De Trinitate* pourrait être particulièrement vive.

²⁴) M.J. Dubois, *Rencontres avec le judaïsme en Israël*, Jérusalem, 1983, p. 53-118.

l'allégorie chrétienne, sont devenus méconnaissables²⁵). L'allégorie chrétienne est-elle donc purement hellénique? Nous nous sommes déjà demandé si l'allégorisation patristique a pu rester hors de l'atmosphère de la Bible. Celle-ci peut avoir été inhalée imperceptiblement par la voie non seulement des traditions écrites, mais aussi des traditions orales. Et a-t-on jamais essayé d'estimer l'influence que le contenu même des vers bibliques a exercée sur la pensée allégorisante? Il est vrai que cette influence n'a pas anéanti sans plus la vérité hellénique, mais doit-elle être anéantie et ne peut-elle pas être mise en rapport avec la «veritas hebraica»? E. Feldmann²⁶) a montré comment le jeune Augustin a vécu le conflit des traditions biblique et philosophique, mais, malheureusement, il a caractérisé ce conflit de malentendu entre d'une part les concepts philosophiques et d'autre part les expériences racontées d'une manière hébraïque²⁷). Quand le jeune étudiant de Carthage échoue lors de ce premier affrontement et invoque plus tard la «superbia» comme cause de cet échec (Conf. III,5,9), Feldmann²⁸) reproche à l'évêque d'Hippone de ne pas estimer à sa juste valeur le crise herméneutique et de la couvrir de manière moralisatrice: «Dadurch werden die aus der Konfrontation von zwei Kulturkreisen für das Denken entstehenden Probleme allzu schnell einem moralisierenden Verdikt unterworfen»²⁹). Mais peut-on réduire le conflit herméneutique entre ces deux traditions à un conflit entre deux manières de s'exprimer, comme s'il s'agissait de la même vérité? Les «interiora» de l'Écriture, qui ne sont accessibles que par ses propres «modus», peut-on les assimiler sans plus à la vérité familière de l'«acies mentis»³⁰)? Il ne faut certainement pas prendre la «superbia» à la légère. Lorsqu'Augustin oppose l'«humilitas» du Christ à la «superbia» d'une connaissance (auto-)suffisante, il a conscience qu'il n'est pas question d'un innocent conflit d'interprétations au sujet d'une seule et même vérité. Il s'agit au contraire d'un rapport tendu dans lequel il garde toute son estime pour la rigueur des concepts de la pensée hellénique, mais la «sapientia» n'est plus tout à fait la même lorsqu'elle est l'objet de la contemplation chrétienne. Cette contemplation du Verbe divin n'est même pas possible sans avoir passé par la «via» du Verbe incarné, de sorte que «la proportion platonicienne et la définition antique de la sagesse se concrétisent entièrement dans la personne du

²⁵) B. Blumenkranz note qu'à l'époque d'Augustin déjà «les Juifs, possesseurs premiers des textes sacrés sur lesquels le christianisme base sa foi, ces Juifs se refusent pourtant à en tirer les mêmes enseignements que les chrétiens», *op. cit.*, p. 231.

²⁶) E. Feldmann, *Sinn-suche in der Konkurrenz von Angeboten von Philosophien und Religionen*, dans: *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen O.S.A.*, herausgegeben von C. Mayer unter Mitwirkung von K.H. Chelius, Würzburg, 1987, p. 100-117.

²⁷) *Id.*, *op. cit.*, p. 111.

²⁸) *Id.*, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*. Dissertation, 1975.

²⁹) *Id.*, *op. cit.*, p. 528.

³⁰) *Id.*, *op. cit.*, p. 526ss.

Christ»³¹). La «via humilitatis» du Christ avec toutes ses références bibliques est plus qu'une phrase morale (cf. A. Verwilghen), elle est cause d'une tension continue à l'intérieur de la pensée chrétienne qui, d'une manière ou d'une autre, est héritière à la fois de la pensée grecque et de la pensée juive.

Bien sûr, dans l'immense forêt de l'œuvre augustinienne, il a fallu faire un choix entre les nombreux chemins qui se présentaient, mais à côté des nombreux problèmes sans réponse signalés par l'auteur en chef (p. 441), notre question est peut-être une des plus pressantes pour le lecteur contemporain. Néanmoins, les auteurs de ce livre ont réussi à mettre à nu pour un large public la source dans laquelle le génie religieux d'Augustin a puisé l'eau et, par ce livre même, ils ont rendu hommage au peuple qui a remis aux peuples le Livre saint. Dans ce ralliement de Juifs et de païens, l'exégèse de Paul (Épître aux Ephésiens II, 11 ss.), lui-même Pharisien d'origine, a joué un rôle-clef (encore p. 121 ss.): il a proclamé le Christ, pierre angulaire entre le mur du peuple juif et le mur du peuple converti non-juif dont la Chananéenne est la préfiguration. Le deuxième mur, celui du christianisme, ne prend-il pas racine dans le Livre du peuple juif par le Christ et en Lui? Nous nous rendons bien compte que la liaison entre Juifs et chrétiens s'effectue principalement, selon Augustin, par la foi dans le Christ, qui devient ainsi et alors seulement la pierre angulaire entre les deux murs, ce qui est bien sûr inacceptable pour le Juif croyant. La parabole de l'enfant prodigue (Lc. 15, 11-32)³²), un Juif pourrait peut-être l'accepter à condition que le

³¹) G. Madec, *Christus, scientia et sapientia nostra. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, dans: *Recherches Augustiniennes* X (1975), 77-85, p. 80. Le terme «concrétiser» dans le texte de Madec reste quelque peu énigmatique. Lorsqu'il affirme qu'«Augustin a été convaincu que les doctrines platonicienne et chrétienne sont partiellement identiques» (voir aussi: Id., *Diagramme augustinien*, dans: *Miscellanea di Studi Agostiniani in onore di P. Agostino Trapè*, (= *Augustinianum* 25 (1985)), 77-94, p. 93), et «qu'il n'y a pas, dans cette doctrine commune, à faire le partage entre ce qui serait platonicien et ce qui serait chrétien», il ne faut pas oublier que les concrétisations bibliques entraînent un certain nombre de glissements et de tensions à l'intérieur des schémas et structures de la pensée platonicienne, qui perdent ainsi le caractère exsangue que certaines analyses semblent leur infliger. La vérité dans la doctrine augustinienne «est vrai simplement» mais à cause de cette tension elle ne l'est peut-être pas si simplement. Et si cette vérité est «accréditée tant par la Bible ou, plus exactement, mieux par la Bible que par Platon et les siens» (*ib.*), il faut se demander si la Bible confirme sans plus la vérité intacte du logos grec. Je ne cite qu'un exemple. Il est indéniable qu'une ontologie platonicienne est à l'œuvre dans la pensée du Christ total, mais la concrétisation par l'éthique biblique a donné aux termes ontologiques un contenu tout particulier, ce qui provoque une tension qu'il faut bien distinguer de ce qu'on appelle communément le dualisme platonicien. Le chiasme doctrinal que Madec nous propose (voir: Id., *Christus, scientia et sapientia nostra*, p. 81) a peut-être ses origines dans cette tension entre la Bible et la pensée hellénique.

³²) Voir J. Robbins, *The Prodigal Son and Elder Brother: the Example of Augustine's Confessions*, dans: *Genre* 16 (1983), 317-333.

frère aîné ne doit plus être amené au Père parce que, en tant que peuple de Dieu, il y est déjà. De plus, le Juif croyant ne voudra pas considérer la diaspora comme une «figura futurorum», ce qui ramènerait son existence à une preuve négative en faveur de la vérité chrétienne, vérité qui en effet ne veut pas être l'abolition mais l'accomplissement de l'Ancien Testament. Peut-être l'«osculum pacis» (*Adversus Iudaeos* 8,11. ML 42,60)³³) entre les Juifs et «les croyants de la gentilité» est-il quand même possible parce que Juifs et chrétiens, les uns par leur diaspora, les autres par l'évangélisation, ont répandu par le monde entier la lumière messianique et ont ainsi, tous deux, incarné la signification prophétique de Hagar et Saraï, de Tamar et Rébecca, car la vérité biblique est destinée à tous les peuples.

A un petit détail près³⁴) — p. 54 où on lit que le Père crée le Verbe (nulle part nous n'avons lu chez Augustin que le divin Père crée le divin Fils. On doit sans doute lire: qui crée dans le Verbe), — la troisième partie de la collection «Bible de tous les temps» est digne de prendre place à côté des autres et d'être recommandée sans réserve.

B. BRUNING O.S.A. (Leuven)

³³) Voir B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in der ersten Jahrhundert.* (Basel Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 25). Basel, 1946 (réimpression Paris, 1973). Voir aussi: Id., *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Âge. 23 Studies in French, German and English*, London, 1977. Il est bien connu que cet écrit antijuif doit être placé dans une longue tradition. Voir H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.)*, (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 172). Frankfurt-Bern, 1982. Cet auteur prend en considération une si longue période qu'il ne parvient pas à analyser à fond les textes augustiniens. Voir aussi l'étude assez sympathique mais peu poussée de P.C. Bori, *The Church's Attitude towards Jews: an analysis of Augustine's «Adversus Iudaeos»* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, 67), Bruxelles, 1983, 301-312; et R.R. Ruether, *The Adversus Iudaeos Tradition in the Church Fathers: the Exegesis of Christian Anti-Judaism*, dans: P.E. Szarmach, *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, Albany, 1979, 27-50. Un autre point délicat est traité par R. Kampling, *Das Blut Christi und die Juden. Mt. 27, 25 bei den lateinischsprachigen Autoren bis zu Leo dem Grossen*, (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 16), Münster, 1984. Cet auteur a surtout étudié le commentaire qu'Augustin donne de ce vers dans ses sermons et accorde trop peu d'importance à la métaphore du «semen» qui permet à Augustin d'expliquer la solidarité, aussi bien dans le péché que dans la grâce, entre aïeux et enfants. De plus il ne serait pas inutile d'établir un dossier biblique à propos de ce vers de Matthieu. L'étude de J. Cohen, *The Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars*, dans: *Traditio* 39 (1983), 1-27, ne prête presque pas d'attention à Augustin.

³⁴) E. Zocca, dans son compte rendu dans *Augustinianum* 27 (1987), 335-336, a signalé quelques inexactitudes relevées dans les notes (p. 336).

Index Vol. 37, 1987

M. ALFECHE, O.S.A., The use of some verses of 1 Cor. 15 in Augustine's Theology of Resurrection	122-186
S. ARMINJON, O.S.A., In Memoriam Luc Verheijen	255-257
R. CANNING, The Unity of Love For God and Neighbour	38-121
L. CEYSSSENS, Le cardinal Thomas-Marie Ferrari, O.P. (1647-1716), victime singulière de la bulle Unigenitus	317-358
H. FELD, Die theologischen Hauptthemen der Hebräerbrief-Vorlesung Wendelin Steinbachs	187-252
R.G. HALL & S.M. OBERHELMAN, Rhythmical clausulae in the letters of Saint Augustine	258-278
J. STÖHR, Neuaufgefundene Bibelerklärungen des ersten Exegeten der Universität von Alcalá, Dionysius Vásquez (1479-1539)	279-316
L. VERHEIJEN, O.S.A., Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin	5-37

Boekbespreking — Compte rendu

W.M. NEUMANN, Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins De Libero arbitrio. Hildesheim, 1986 (J. Auda)	253-254
A.-M. LA BONNARDIÈRE e.a., Saint Augustin et la Bible. Paris, 1986 (B. Bruning, O.S.A.)	359-369
Index Vol. 37, 1987	371

