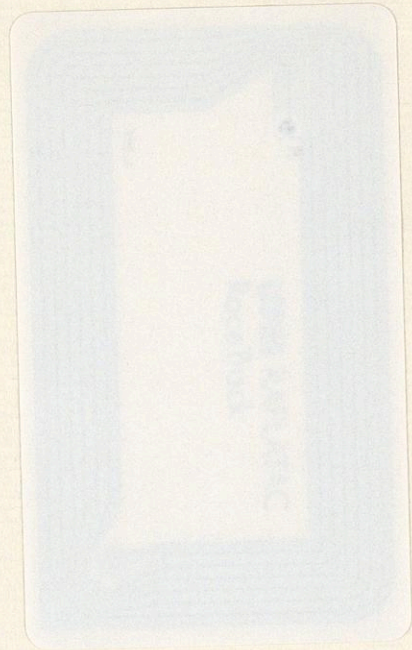




N12<525434193 021



UBTÜBINGEN

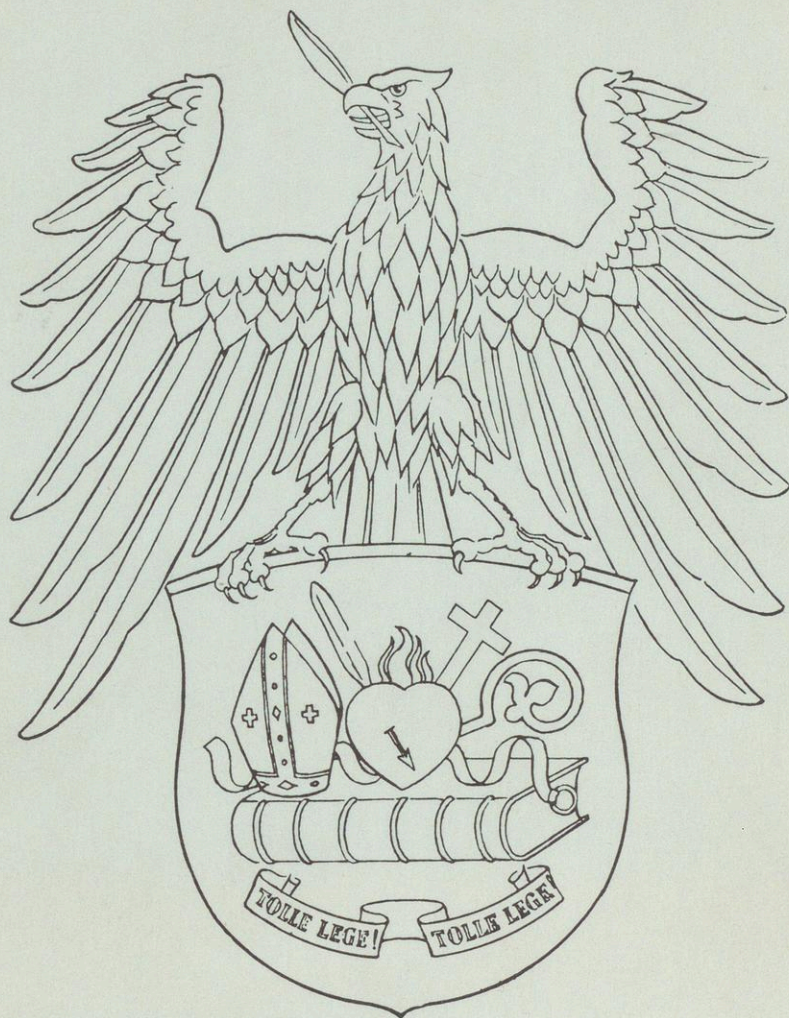


UB Tübingen

Aug 158 530

T
2x

AUGUSTINIANA



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANI

ANNUS 38

1988

FASC. 1-4



UR TUBINGEN

08. FEB. 1989

77 4571

INHOUD—SOMMAIRE

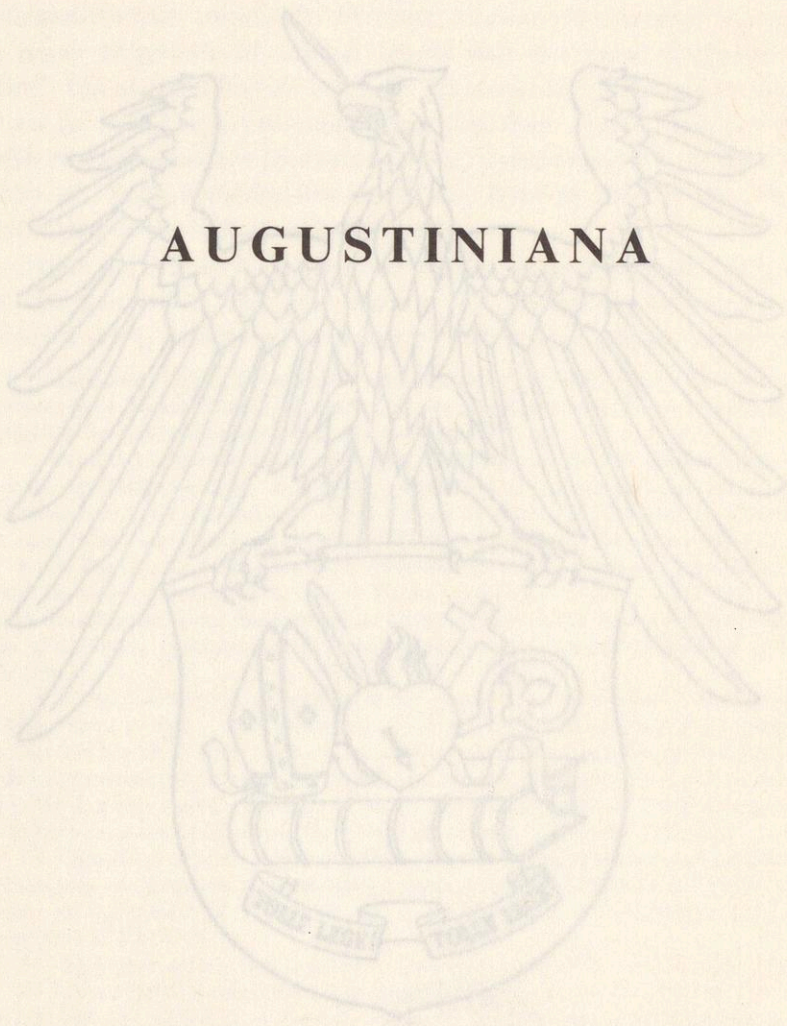
M. LAMBERIGTS, Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator	5-24
E. BOOTH, O.P., A note on some Themes of St. Augustine's <i>de Trinitate</i> , present in <i>de Libero Arbitrio</i>	25-36
L.C. FERRARI, The Tree in the Works of Saint Augustine	37-53
D.J. VIERA, St. Vincent Ferrer's Catalan Sermon on St. Augustine	54-66
E. YPMA, O.S.A., Jacobi de Viterbio o.e.s.a. Quaestiones de Divinis Praedicamentis: Quaestio XVIII	67-98
K.-E. GEITH, Die Vita Jesu Christi des Michael von Massa	99-117
L.A. KENNEDY, C.S.B., Two Augustinians and Nominalism	118-128
J.R. EASTMAN, Giles of Rome and his Use of St. Augustine in Defense of Papal Abdication	129-139
R.A. HERRERA, The Great in the Small: Donoso Cortés' Variation on a Theme from the <i>Civitas Dei</i>	140-147
L. CEYSSENS, Autour de la bulle Unigenitus: Jean François de Lescure évêque de Luçon et Étienne de Chamflour évêque de La Rochelle	148-204
B. BRUNS, Das Ehe-sacramentum bei Augustinus	205-256
Boekbespreking - Compte rendu	257-258
Ontvangen boeken - Livres reçus	258-261
Index vol. 38, 1988	262

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 38 ANNÉE

1991



AUGUSTINIANA

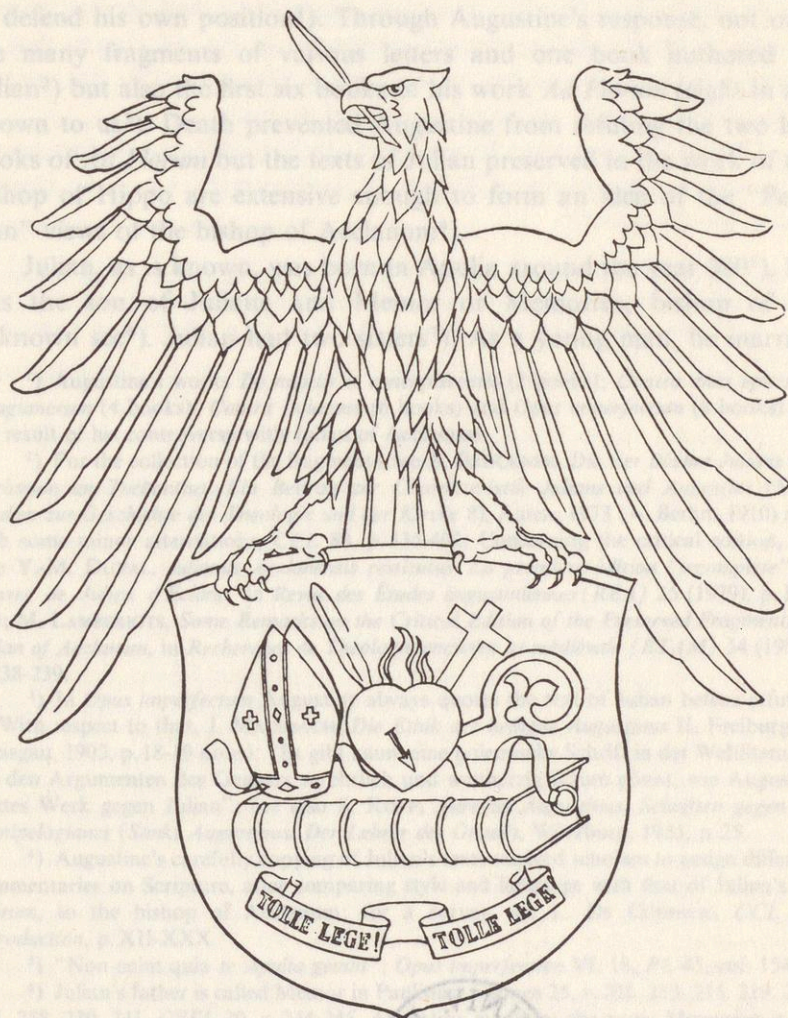
INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM AOVANI

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 38 ANNÉE

1988



INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

AUGUSTINIANA

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

JAARGANG 38 ANNÉE

1988



INSTITUT HISTORICUM UNIVERSITÄT TUBINGEN

ZH 4578

Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator

Julian of Aeclanum was certainly one of the most vehement and most aggressive opponents of Augustine's doctrine of original sin. His sharp criticism of Augustine's views on the sin of Adam and its consequences for humanity urged the bishop of Hippo again and again to defend his own position¹). Through Augustine's response, not only are many fragments of various letters and one book authored by Julian²) but also the first six books of his work *Ad Florum* (eight in all) known to us³). Death prevented Augustine from refuting the two last books of *Ad Florum* but the texts of Julian preserved in the work of the bishop of Hippo are extensive enough to form an idea of the "Pelagian" views of the bishop of Aeclanum⁴).

Julian, as is known, was born in Apulia around the year 380⁵). He was the son of Juliana and Memor or Memorius, bishop of an unknown see⁶). Julian had two sisters⁷). As a young man, he married

¹) Augustine's works *De nuptiis et concupiscentia* (2 books); *Contra duas epistulas pelagianorum* (4 books); *Contra Iulianum* (6 books) and *Opus imperfectum* (6 books) are the result of his controversy with Julian of Aeclanum.

²) For the collection of the fragments, see A. BRUCKNER, *Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 8), Aalen, 1973 (= Berlin, 1910) and with some minor alternations, CCL 88, p. 335-402. Concerning the critical edition, see also Y.-M. DUVAL, *Iulianus Aeclanensis restitutus. La première édition "incomplète" de l'œuvre de Julien d'Eclane*, in *Revue des Études augustiniennes (REA)* 25 (1979), p. 162-170; M. LAMBERIGTS, *Some Remarks on the Critical Edition of the Preserved Fragments of Julian of Aeclanum*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale (RTAM)* 54 (1987), p. 238-239.

³) In *Opus imperfectum* Augustine always quotes the text of Julian before refuting it. With respect to that, J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus II*, Freiburg im Breisgau, 1903, p. 18-19 noted: "Es gibt kaum eine polemische Schrift in der Weltliteratur, die den Argumenten des Gegners so ehrlich und weitherzig Raum gönnt, wie Augustins letztes Werk gegen Julian"; see also S. KOPP, *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Semipelagianer (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade)*, Würzburg, 1955, p. 25.

⁴) Augustine's carefully copying of Julian's texts enabled scholars to assign different commentaries on Scripture, after comparing style and language with that of Julian's *Ad Florum*, to the bishop of Aeclanum; for a survey, see L. DE CONINCK, CCL 88, *Introduction*, p. XII-XXX.

⁵) "Non enim quia te Apulia genuit"; *Opus imperfectum* VI, 18, PL 45, col. 1542.

⁶) Julian's father is called Memor in Paulinus, *Carmen* 25, v. 201. 213. 215. 219. 220. 225. 238. 239. 241, CSEL 30, p. 244-245. Augustine mentions the name Memorius in his letter to the father of Julian; see *Epistula* 101, CSEL 34, p. 539. In *Contra Iulianum* I, 12, PL 44, col. 647 one will find the name Memor.

⁷) See Marius MERCATOR, *Commonitorium lectori adversus haeresim Pelagii et*

Titia⁸), who probably was the daughter of Aemilius, the bishop of Beneventum⁹). On the occasion of Julian's marriage, Paulinus of Nola wrote an *epithalamium*¹⁰). Concerning the duration of this marriage, we do not know anything but, if we may believe Augustine, during their controversy, Julian lived in continence¹¹).

When Augustine wrote a letter to Memor, Julian's father, in 408/409¹²), sending at the latter's request a copy of his sixth book *De musica*, the bishop of Hippo also mentioned the name of Julian, who was deacon at that time. In this letter, Augustine asked Memor to send his son to him¹³). Julian himself mentioned in his *Ad Florum* that he visited Carthago where he met a certain Honoratus¹⁴), but neither Julian nor Augustine spoke of a personal meeting.

During the time when Innocent was bishop of Rome (before march 417), Julian was appointed bishop of Aeclanum¹⁵), where he worked caring for the poor¹⁶).

Caelestii vel etiam scripta Iuliani, ACO I, 5, p. 9: "Quorum sane post obitum sanctorum hominum merito tu duas sorores tuas talibus disciplinis tui oris erudisti".

⁸) See the *incipit* of Paulinus, *Carmen* 25, CSEL 30, p. 238: "Titiam clarissimam feminam uxorem eius".

⁹) See P. BROWN, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London, 1972, p. 214.

¹⁰) See J.A. BOUMA, *Het Epithalamium van Paulinus van Nola. Carmen XXV met inleiding, vertaling en commentaar*, Assen, 1968.

¹¹) "Si talem duxisti vitam coniugalem, desine te tuis experimentis in disputatione committere"; *Contra Iulianum* III, 28, PL 44, col. 716; "Ut prius hoc malo bene uteris in coniuge, nunc illi adverseris in te"; III, 46, PL 44, col. 725; "Qua etiam continens (...) nimium delectaris"; V, 46, PL 44, col. 810; see also *Opus imperfectum* III, 177, CSEL 85, I, p. 477.

¹²) For the date of this letter, see A. GOLDBACHER, *Sancti Aurelii Augustini Hipponiensis episcopi epistulae* V, CSEL 58, p. 29-31.

¹³) "Nam superiores quinque vis filio nostro et *condiacono* Iuliano, quoniam et ipse iam commilitat, digni lectione vel cognitione videbuntur. Quem quidem non audeo dicere plus amo quam te, quia nec veraciter dico, sed tamen audeo dicere plus desidero quam te. Mirum videri potest, quem ad modum, quem pariter amo, amplius desiderem; sed hoc mihi facit spes amplior videndi eum; puto enim, quod, si ad nos te iubente vel mittente venerit, et hoc faciet, quod adulescentem decet, maxime quia nondum curis maioribus detinetur, et te ipsum mihi expeditius adportabit"; *Epistula* 101,4, CSEL 34, p. 543.

¹⁴) "Nam cum ante hos annos essemus *Carthagini* a quodam mihi *Honorato* nomine necessario tuo, Manichaeo aequo, sicut epistolae vestrae indicant, id ipsum propositum est"; *Ad Florum* V, 26, PL 45, col. 1464. Concerning this Honoratus, see A. MANDOUZE, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne* (303-533), Paris, 1982, p. 564.

¹⁵) See Prosper, *Chronicum*, PL 51, col. 598; Marius MERCATOR, *Nestorii capitula et sermones a Mario Mercatore translati*, ACO I, 5, p. 60; id., *Commonitorium super nomine Caelestii*, ACO I, 5, p. 68. See also R. AUBERT, art. *Eclane*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 14, Paris, 1960, col. 1406-1407.

¹⁶) "Hic Iulianus eleemosynis tempore famis et angustiae indigentibus prorogatis

We do not know if Julian knew Pelagius personally. During the controversy with Augustine, Julian only occasionally mentions Pelagius' name¹⁷). Testimonies concerning the eventual contacts between Julian and Pelagius contradict each other. According to Mercator, Julian remained in communion with Innocent although the bishop of Rome had condemned Celestius and Pelagius¹⁸). Prosper, on the other hand, maintained that as early as 413 Pelagius, together with Celestius and Julian, reacted against the doctrine of grace¹⁹). However, if we consider the facts that Pelagius was a friend of Paulinus of Nola²⁰), the author of an *epithalamium* for Julian; that, as early as 417, Augustine warned against the Pelagians living in Campania²¹); and further that immediately after the publication of the *Epistula Tractoria*, 19 bishops from southern Italy refused to sign that letter, we can be certain that there existed an important group of bishops in southern Italy, who sympathized with Pelagius²²).

However, from 418 on, Julian became an obstinate opponent of Augustine's doctrine of original sin. Since he was convinced that he defended the Christian truth, Julian refused to sign the *Tractoria* and also preferred to go into exile rather than to submit to Augustine's doctrine of original sin. Employing his familiarity with classical authors such as Cicero, master of rhetoric and dialectics²³) (just as Pelagius and

multos miserationis specie nobilium praecipueque religiosorum illicens haeresi quae sociavit"; Gennadius, *De viris illustribus* 46, ed. RICHARDSON, p. 78.

¹⁷) See e.g. *Ad Florum* IV, 88, PL 45, col. 1389; IV, 112, PL 45, col. 1405.

¹⁸) "Praedicti sane Caelestius et Pelagius non tunc primo (a) Zosimo videntur esse damnati, sed ab eius decessore Innocentio, a quo et Iulianus fuerit ordinatus quique post illorum damnationem usque ad praedicti Innocentii episcopi excessum e vita in eius communione permanens et perseverans in sincera sententia et communicans damnatori praedictorum, ipse quoque sine dubio Pelagium Caelestiumque damnavit"; *Commonitorium super nomine Caelestii*, ACO I, 5, p. 68.

¹⁹) "Hac tempestate Pelagius Brito dogma nominis sui contra gratiam Christi, Caelestio et Iuliano adiutoribus, exseruit, multosque in suum traxit errorem"; *Chronicum*, PL 51, col. 591. See also Augustine's remark in *Contra Iulianum* I, 13, PL 44, col. 648: "Cui Ecclesiae praesidentem beatum Innocentium si audire voluisses, iam tunc periculosam iuventutem tuam Pelagianis laqueis exuisses".

²⁰) See O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432 (Päpste und Papsttum 7)*, Stuttgart, 1975, p. 227-228; G.R. EVANS, *Neither a Pelagian nor a Manichee*, in *Vigiliae Christianae* 35 (1981), p. 234-235.

²¹) See Augustine, *Epistula* 186.

²²) "... quam decem et octo velut episcopi participes eius erroris (...) ausi sunt Thessalonicam scribere"; *Contra duas epistulas pelagianorum*, I, 3, CSEL 60, p. 423.

²³) See N. CIPRIANI, *Aspetti letterari dell' Ad Florum di Giuliano d'Eclano*, in *Augustinianum* 15 (1975), p. 125-167.

Celestius had done²⁴)), sometimes referring to other Christian authors, such as Serapion of Thmuis²⁵) and John Chrysostom²⁶), (although through the use of translations, a fact that relativizes the statement of Gennadius: "Iulianus episcopus (...) graeca et latina scholasticus"²⁷), Julian focused all of his energies on the refutation of Augustine.

In this short contribution, I would like to draw attention to a somewhat underestimated²⁸) although specific idea in Julian's theology, namely his view of and belief in God's activity as a good creator. According to Julian, the idea of *peccatum originale* directly criticizes God Himself, whom he saw as a good creator. We believe that in this idea there can be found one of the fundamental reasons why Julian could not accept such a doctrine of inherited guilt.

For Julian, there could be no doubt that God had created and still

²⁴) Concerning Pelagius and Caelestius, see G. de PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne, 1943, p. 217; A. ZUMKELLER, *Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer II* (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade), Würzburg, 1964, p. 20.

²⁵) See N. CIPRIANI, *L'Autore dei testi pseudobasiliani riportati nel C. Iulianum (I, 16-17) e la polemica agostiniana di Giuliano d'Eclano*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* (Roma, 15-20 settembre 1986). *Atti. I. Cronaco del Congresso. Sessioni generali. Sezione di studio I. (Studia Ephemeridis "Augustinianum" 24)*, Roma, 1987, p. 439-449.

²⁶) Julian used the translation by Anianus of Celada; see our detailed comparison in M. LAMBERIGTS, *Julianus van Aeclanum. Een kritische biografie*, Leuven, 1984 (onuitgegeven licentiaatsverhandeling), p. 71-72. Concerning the pelagian sympathy for Chrysostom, see, among others, Ch. PIETRI, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 25), Paris-Roma, 1976, v. I., p. 450; id., *Esquisse de conclusion. L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone*, in *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974* édités par Ch. KANNENGIESSER (Théologie Historique 35), Paris, 1975, p. 289-305.

²⁷) See *De viris illustribus* 46, ed. RICHARDSON, p. 78; for the value of Gennadius' testimony, see B. CZAPLA, *Gennadius als Litterarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille "De viris illustribus"* (Kirchengeschichtliche Studien IV, 1), Münster, 1898, p. 101-103; for Julian's knowledge of Greek, see p. 102, n. 1; cf. also A. BRUCKNER, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus (Texte und Untersuchungen 15,3)*, Leipzig, 1897, p. 77-78. Some small traces of Julian's knowledge of Greek, one can find in *Ad Florum* I, 71, CSEL 85, I, p. 199; III, 145, CSEL 85, I, p. 451; V, 15, PL 45, col. 1445; V, 43, PL 45, col. 1480; V, 60, PL 45, col. 1494. Personally we are convinced that Julian's knowledge of Greek was deepened during his stay in the East; see our argumentation in M. LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Een bijdrage tot de theologiegeschiedenis van de tweede pelagiaanse controverse (418-430)*, Leuven 1988 (Doctoral Dissertation, inedited), Deel I: *Julianus van Aeclanum*. Volume I: Tekst, p. 36-37; Volume II: Voetnoten, p. 48-50.

²⁸) See e.g. BRUCKNER, *Julian von Eclanum*, p. 127.

creates a good reality²⁹). Already in the first fragment of his *Ad Turbantium*, Julian remarked that people who recognize the existence of free will and confess that God Himself is the creator of the universe, are called "Caelestianus et Pelagianus"³⁰). This assertion already indicates that, for Julian, the only aim of using these names was to make defenders of the orthodox faith suspect and to confuse simple people³¹). Julian himself wanted to defend the orthodox faith which — based on Scripture, professed in the Confession, emphasized by Tradition, taught in the catechesis, treated by the Fathers — maintained that God had created the whole universe, including human beings³²). Such a belief was, in a certain way, the minimum which the middle class who was neither educated nor familiar with Scripture must believe³³). The catholic faith *knows* that God has created all natures (i.e. every substance as far as their created state is concerned). Every substance only exists thanks to God's creative benevolence³⁴). God has created everything *ex nihilo*³⁵). This was the free act of God. From God's perspec-

²⁹) See e.g. *Ad Turbantium*, frg. 1; 15; 16; 30; 23; 24; 25; 26; 28; 29; 30; 33; 35; 36; 45; 55 etc., *CCL* 88, p. 340; 344; 345; 346; 347; 348; 351; 353-354. According to Julian God's justice presupposes a good creation. Concerning Julian's view of justice, see A.E. MC GRATH, *Divine Justice and Divine Equity in the Controversy between Augustine and Julian of Eclanum*, in *Downside Review* 101 (1983), p. 312-319; LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo* I, I, p. 253-268; I, II, p. 198-209. Concerning the close relationship of justice with creation, see e.g. *Ad Florum* I, 122, *CSEL* 85, I, p. 137; II, 7, *CSEL* 85, I, p. 167; II, 144, *CSEL* 85, I, p. 267; III, 104, *CSEL* 85, I, p. 424; IV, 136, *PL* 45, col. 1430; V, 15, *PL* 45, col. 1447; VI, 16, *PL* 45, col. 1535.

³⁰) "Quia liberi confessor arbitrii et Dei conditoris, Caelestianus et Pelagianus vocatur; quo simplices iniquo sermone perterriti, ut ab invidia nominis exuantur, etiam sanam fidem deserunt, credituri procul dubio, nec liberum esse in hominibus arbitrium nec Deum nascentium conditorem..."; *Ad Turbantium*, frg. 1, *CCL* 88, p. 340-341.

³¹) *Ibidem*. See also *Epistula ad Rufum*, frg. 28, *CCL* 88, p. 340.

³²) "(Dicunt) Deum bonum nascentium conditorem, per quem facta sunt omnia, eiusque opus esse filios hominum"; *Epistula ad Rufum*, frg. 12, *CCL* 88, p. 338; "Auctorem Deum caeli et terrae omniumque quae in eis sunt ac per hoc et hominum, propter quos cuncta facta sunt"; *Ad Turbantium*, frg. 16, *CCL* 88, p. 344. On this theme in general, see A. HAMMAN, *L'enseignement sur la création dans l'Antiquité Chrétienne*, in *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1968), p. 1-23; 97-122.

³³) "Simplices, qui aliis occupati negotiis, nihil de eruditione ceperunt, sola tamen fide ad Ecclesiam Christi pervenire curarunt, ne facile obscuris quaestionibus terreantur, sed credentes Deum verum conditorem esse hominum ..."; *Ad Turbantium*, frg. 158, *CCL* 88, p. 373.

³⁴) "Deus, qui hoc appellari nomine voluit, ut omnipotentissimus, ita etiam iustissimus creditur; (...) ut conditor benignissimus hominum, ita meritum expunctor aequissimus; omne quod facit bonum valde est"; *Ad Florum* I, 122, *CSEL*, 85, I, p. 136-137.

³⁵) "Deo, omnium quae sunt ex nihilo conditore"; *Ad Florum* I, 37, *CSEL* 85, I, p. 27; "Gratiam ergo Christi multiplicem confitemur: primum munus eius est, quod facti

tive, there was the possibility to create or not to create the reality but from the moment that He did so, the created reality had to exist in the way which God wanted it to exist. Not only to exist but also to exist in a particular way was necessary for the created reality³⁶).

The universality of God's creative activity is closely connected with the goodness of God. A good God creates a good reality³⁷) was the conviction that Julian held based on Scripture (*Gen.* 1,31; *1 Tim.* 4,4)³⁸). According to Julian, every human being, as a substance created by God³⁹), in his nature cannot be corrupted precisely because God Himself is the creator of humanity⁴⁰). Human beings are in God's image, good creations referring to a good creator.

Further, since God is the creator of the whole of humanity, all are equal: reward or damnation do not refer to anyone's origin but to their

ex nihilo sumus"; I, 94, CSEL 85, I, p. 109. In Julian's eyes, also creation is a form of grace. One will find the same idea in the works of Pelagius; see G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz, 1972, p. 54-81.

Concerning the topic of "creatio ex nihilo", see HAMMAN, *L'Enseignement sur la création*, p. 21-23; for a good historical background, see G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 48), Berlin-New York, 1978; cf. also H.A. WOLFSON, *The Meaning of "ex nihilo" in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas*, in *Mediaeval Studies in Honor of J.D.M. Ford*, ed. by U.T. HOLMES Jr. and A.J. DENOMY, Cambridge, 1948, p. 355-370; E.P. MEIJERING, *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*, Amsterdam-Oxford-New York, 1975, p. 53 f.; 136-140.

³⁶) "Et ut a grandibus inchoemus exemplis, ut Deus faceret mundum, a possibili venit ei, non a necessario; id est, omnipotentiae eius possibile fuit creare quae condidit, necessarium tamen non fuit, videlicet non est ab aliquo coactus ut faceret, sed fecit quia voluit, quod non fecisset profecto si noluisset. At hoc quod auctori adfuit a possibili, in opere a necessario factum est, id est, non fuit mundo possibile esse et non esse, qui esse ab omnipotente iuebatur, sed cogeatur existere, cui omnipotens mandabat essentiam. Transiit ergo in necessitatem conditi, quod venerat de possibilitate condentis. Fecit etiam diversas naturas diversasque species in naturis, custodito eo ordine qui a rerum fluebat exordio, ut alia essent necessaria, alia possibilia. Quidquid ergo habent creaturae naturaliter, a necessariis parte sortitae sunt"; *Ad Florum* V, 45-46, PL 45, col. 1481-1482.

³⁷) "Omnis creatura Dei bona sit et nulla substantia sit quam non summus fecerit Deus, nisi ipse Deus qui non est ab aliquo factus"; *Epistula ad Rufum*, frg. 1, CCL 88, p. 337; "Deum bonum nascentium conditorem, per quem facta sunt omnia, eiusque opus esse filios hominum"; frg. 12, CCL 88, p. 338; see also e.g. *Ad Florum* I, 54, CSEL 85, I, p. 51; I, 122, CSEL 85, I, p. 137.

³⁸) See *Ad Turbantium*, frg. 26, CCL 88, p. 347 (*Gen.* 1, 31); *Ad Florum* IV, 55, PL 45, col. 1371 (*1 Tim.* 4, 4); V, 15, PL 45, col. 1447 (*Gen.* 1, 31); VI, 16, PL 45, col. 1535 (*Gen.* 1, 31; *1 Tim.* 4, 4 and *Eccl.* 39, 21).

³⁹) See e.g. *Ad Turbantium*, frg. 211, CCL 88, p. 380; frg. 239, CCL 88, p. 384; *Ad Florum* I, 40, CSEL 85, I, p. 30.

⁴⁰) Cf. *Ad Florum* I, 122-123, CSEL 85, I, p. 137; I, 130, CSEL 85, I, p. 141; VI, 26, PL 45, col. 1562. For a parallel in Pelagius, see *Pro libero arbitrio*, in Augustine, *De peccato originali* 14, CSEL 42, p. 175.

way of living⁴¹). From ontological point of view, all are born *sine reatu, innocens*⁴²). This is necessary because otherwise, the *malum* would belong to the essence of human nature. In this case, human beings would not be able to transcend this evil and therefore would not be responsible for it. In a certain way, the goodness of creation is the condition for morality and this goodness must, in a Christian perspective, refer to a good creator who is presupposed⁴³). So, it is clear that Julian was convinced that, within the premises of Christian faith (i.e. a good God who created a good humanity), it was impossible for sin to exist on the level of creation⁴⁴).

Besides, Julian emphasized that God's creative activity is permanent. God is the creator of children, born today⁴⁵). In the procreation of human beings God and man work together. Man offers in a certain way the *materia* to God and God Himself creates and forms the human body. This is not only the fact in Adam's case but in the case of every human being who comes into existence⁴⁶). It is exactly due to this

⁴¹) See Julian's exegesis of *Rom.* 9 in *Ad Florum* I, 131 ff., *CSEL* 85, 1, p. 143 ff. Julian's startpoint is clearly expressed in I, 131: "Comprimit igitur gentium magister Iudaeorum tumorem et ostendit non in seminibus humani generis, sed in moribus esse distantiam, ut se illi agnoscerent, nisi fideles esse curassent, nulla praerogativa circumcisi generis vindicandos, siquidem Iacob et Esau una seminis exceptione concepti et una vi parientis effusi diversos nimium exitus pro meritorum diversitate pertulerint".

⁴²) "Quibus praesidiis innocens rerum omnium natura defenditur, quae ita manens, ut condita est, nullo crimini probatur obnoxia"; *Ad Florum* III, 158, *CSEL* 85, 1, p. 462.

⁴³) "Malum igitur naturale esse non potest ac per hoc nec rea ulla naturaliter creatura nec malus auctor malae quippe non exstantis invenitur naturae, sed sicut omnis creatura, in quantum conditur, bona est, ita et Deus, naturarum auctor bonarum, nullo operis sui crimine maculatus per omnia bonus probatur"; *Ad Florum* III, 159, *CSEL* 85, 1, p. 463. See also *Ad Turbantium*, frg. 17a, *CCL* 88, p. 345; *Ad Florum* I, 54, *CSEL* 85, 1, p. 51.

⁴⁴) Here we must emphasize that Julian equalizes *peccatum originale* to *peccatum naturale*, that means that for Julian, evil belongs to nature as an integrated part of it, while for Augustine, evil is more accidental and thus healable, as is indicated by the notion *natura vitata*; cf. M. STROHM, *Der Begriff der "natura vitata" bei Augustin*, in *Theologische Quartalschrift* 135 (1955), p. 184-203.

⁴⁵) "Qui nascuntur hodie, (...) istos opus Dei esse"; *Epistula ad Zosimum*, frg. 4, *CCL* 88, p. 335.

⁴⁶) "Qui enim primum fecit ex pulvere, omnes fabricatur ex semine. Sicut ergo tunc limus qui assumptus est, materia, non auctor fuit, ita nunc vis illa voluptatis, confectrix commixtrixque seminum, non explet divinae operationis vicem, sed de thesauris naturae offert Deo, unde ille hominem dignetur operari"; *Ad Turbantium*, frg. 56, *CCL* 88, p. 354; "Unum Deum, auctorem rerum omnium, bonam hominum non solum fecisse primum, sed etiam facere in unoquoque nascente naturam"; *Ad Florum* III, 154, *CSEL* 85, 1, p. 458; see also e.g. *Commentarius in Canticum*, frg. 11, *CCL* 88, p. 401; *Ad Turbantium*, frg. 239, *CCL* 88, p. 384; *Ad Florum* II, 29, *CSEL* 85, 1, p. 183; III, 144, *CSEL* 85, 1, p. 450; V, 14, *PL* 45, col. 1443-1444.

believe in the permanent creative activity of God that Julian could not accept that the qualification *natura bona* was limited to the creation of Adam. God is the creator of all human beings and if He does not act in that way, no one would be born⁴⁷).

According to Julian, God is the creator of the human body and soul. It is precisely in the creation of the soul that God manifests his permanent creative activity. Every human being receives a newly created soul. Such a statement implies that the soul has nothing to do with nor refers to the flesh or to the human seeds⁴⁸). Thanks to the gift of soul, human beings become *imago Dei*, rational beings, surpassing all other living beings, plants and animals⁴⁹). The gift of the *ratio*, one expression of the *multiplex gratia Christi*⁵⁰), enables us to know and thus to do what God wants us to do. Because of this *ratio*, human beings have, in a certain way, a point of contact with God⁵¹).

From these statements it is already evident that, according to Julian, it is impossible to speak of an inherited guilt. How can there be guilt in children created by God, not only receiving the *forma corporis*, but more importantly, a new soul from the same God: what children are, what they possess, is a gift of the creator⁵²).

Moreover, the *dignitas opificis* is a guarantee of the human beings

⁴⁷) "Nec sine Deo operatore existere posse nascentes"; *Ad Florum* IV, 76, *PL* 45, col. 1382.

⁴⁸) "Per ingressum animae? Sed nihil debet semini corporali, quae nova a Deo conditur"; *Ad Turbantium*, frg. 75, *CCL* 88, p. 359; see also *Ad Florum* II, 25, *CSEL* 85, 1, p. 179; II, 28 *CSEL* 85, 1, p. 182; III, 44, *CSEL* 85, 1, p. 384.

Flesh and soul possess a different substance; see *Ad Florum* IV, 40, *PL* 45, col. 1360. Moreover, procreation has only to do with the flesh: "Per generationem vero substantia carnis suboli sola participat, quia non anima de anima, sed caro de carne trahitur"; *Ad Florum* II, 61, *CSEL* 85, 1, p. 207.

⁴⁹) "Ut viventibus sensu ita sentientibus ratione praestamus, quae impressa est animo, ut conditoris imago doceretur, ad cuius aequae respicit dignitatem arbitrii concessa libertas"; *Ad Florum* I, 94, *CSEL* 85, 1, p. 109.

⁵⁰) See *Ad Florum* I, 94, *CSEL* 85, 1, p. 109.

⁵¹) The notion *imago Dei* refers either to the human soul in general or to the rational part of the soul, the *mens*; see *Ad Florum* I, 37, *CSEL* 85, 1, p. 27; VI, 26, *PL* 45, col. 1562.

⁵²) "Hinc potius suos (...) approbat, quod ante proprium voluntatis obsequium hoc quod in eis fecit beneficiorum sublimat augmentis"; *Ad Turbantium*, frg. 242, *CCL* 88, p. 384; see also *Epistula ad Rufum*, frg. 12, *CCL* 88, p. 338; *Ad Turbantium*, frg. 25, *CCL* 88, p. 346; frg. 30, *CCL* 88, p. 348; *Ad Florum* I, 123, *CSEL* 85, 1, p. 137.

innocence⁵³) since there is no crime in God⁵⁴). Since God does not create human beings in order that they might be lost⁵⁵), Julian was convinced that even if there was anything evil in parents, simply the fact that God Himself creates human beings was already an argument in favor of the absence of sin in the newborn children⁵⁶).

Julian also emphasized that the ability to sin presupposed that one could already use one's mind (i.e. that one was an adult). Therefore, in children, in whom this mind was not yet active, there was no space for moral activity and thus, for sin⁵⁷). Here we must also mention that Julian made a strict distinction between the order of creation and the order of morality. The *res arbitrii* had nothing to do with the *conditio seminum*⁵⁸). Guilt could not be passed on through the *semina*⁵⁹). Julian

⁵³) "Deum vero nascentium conditorem ita dicimus, ut quoniam certum est Deum catholicorum, qui verus est, nihil facere posse, quod malum est, ipsius opificis dignitate homines, qui ab eo fiunt, ante voluntatis usum de manibus eius iniqui et rei nullo modo exire credantur..."; *Ad Florum* III, 124, *CSEL* 85, 1, p. 440; "Dicimus itaque tam bonum esse opus Dei in nascente, ut ea quae substantiae eius sunt naturalia opus emendatore non habeant, quoniam, quicumque censuerit, id quod a Deo factum confitetur, aliter fieri debuisse, illum sine dubio reprehendit, quem corrigendae in alteram formam creaturae confitetur artificem"; *Ad Florum* III, 162, *CSEL* 85, 1, p. 467.

⁵⁴) "Nullum est in Deo crimen. Non igitur creat malos, quoniam, si mali essent natura, Deus eos creare non posset..."; *Ad Florum* III, 136, *CSEL* 85, 1, p. 443.

⁵⁵) See e.g. *Ad Florum* I, 129, *CSEL* 85, 1, p. 141; I, 54, *CSEL* 85, 1, p. 51; I, 130, *CSEL* 85, 1, p. 141; IV, 118, *PL* 45, col. 1411; V, 59, *PL* 45, col. 1492.

⁵⁶) "Cur non ipso filii munderunt effectum, ut a pollutionibus, quae dicuntur, maiestate opificis expiuntur"; *Ad Turbantium*, frg. 214, *CCL* 88, p. 381.

⁵⁷) "Ideo in parvulis non esse delictum, quia sine voluntate, quae in eis nulla est, esse non potest"; *Ad Turbantium*, frg. 18, *CCL* 88, p. 345; "Nec iustos nasci parvulos nec iniustos, quod futuri sunt actibus suis"; frg. 17b, *CCL* 88, p. 360. The fact that children are not able to sin, is, according to Julian, a fundamental objection against the existence of natural sin; see e.g. *Ad Florum* I, 60, *CSEL* 85, 1, p. 57; I, 112, *CSEL* 85, 1, p. 130; II, 18, *CSEL* 85, 1, p. 174; II, 20, *CSEL* 85, 1, p. 175; II, 28, *CSEL* 85, 1, p. 182; II, 38, *CSEL* 85, 1, p. 190; II, 42, *CSEL* 85, 1, p. 193; II, 116, *CSEL* 85, 1, p. 248; II, 131, *CSEL* 85, 1, p. 258; II, 141, *CSEL* 85, 1, p. 264; II, 161, *CSEL* 85, 1, p. 283; II, 197, *CSEL* 85, 1, p. 310; II, 203, *CSEL* 85, 1, p. 315; II, 221, *CSEL* 85, 1, p. 333 etc.

⁵⁸) "Quid fieri potest ut res arbitrii conditioni seminum misceatur?"; *Ad Turbantium*, frg. 260, *CCL* 88, p. 396; see also *Ad Florum* II, 123, *CSEL* 85, 1, p. 253; VI, 9, *PL* 45, col. 1515.

⁵⁹) "Quando adulteri gignunt, nascitur homo de virtute seminum, non de turpitudine flagitiorum"; *Ad Turbantium*, frg. 71, *CCL* 88, p. 358; "In tantum sexuum coniunctio suboli participat, in quantum qui coniuges sunt fiunt parentes; si autem aliquid inter se voluerint agere petulantibus vel in illicitos adulteriorum aberrare concubitus, hoc ad filios non potest attinere, qui de vi seminum, non de vitiorum obscaenitate nascuntur. Igitur ad nascentes generantur non flagitia, sed semina pervehuntur; vim autem seminum Deus instituit et (...) benedixit"; *Ad Florum* II, 40-41, *CSEL* 85, 1, p. 192. Cf. also *Ad Turbantium*, frg. 74, *CCL* 88, p. 358; *Ad Florum* V, 12, *PL* 45, col. 1442.

would not accept the idea that the moral activity of parents harms children. This is, in a certain way, the inner consequence of Julian's conviction that God Himself is the creator of all human beings, on the one hand, and of his belief that everyone is responsible for his own way of living on the other hand⁶⁰). For little children, these two elements imply first, that they were not able to act morally and therefore, were not able to sin and, second, that the sin of the parents did not harm them⁶¹).

Seen from this perspective, it becomes clear why Julian maintained that it was impossible to reconcile the idea that God creates every human being with the idea that every child is born guilty. Whoever believed in the existence of a *peccatum naturale*, denied that either God created reality or that God was good⁶²). According to Julian, Augustine criticized God's creative activity or denied that He created humanity⁶³).

According to Julian, "natural" had the status of substance. In other words, it was necessary and immutable. Therefore, the doctrine of *peccatum naturale* gave sin a substantial character. Since *substantia* or *natura* referred to creation as such, God Himself must be involved with that natural sin which contradicts either His *bonitas* or His creative efficacy. In Julian's eyes, the doctrine of natural sin endangered a crucial point in the Christian doctrine, namely that we believe in a God who is the good creator of a good reality⁶⁴). Julian reproached Augus-

⁶⁰) "Quod fiunt parentes, ad naturam pertinet, quae Deo gaudet auctore; quod autem impii sunt, ad studiorum pravitatem, quae unicuique de libera voluntate contingit"; *Ad Turbantium*, frg. 55, CCL 88, p. 354; see also frg. 75, CCL 88, p. 359.

⁶¹) "Alienis peccatis alterum obnoxium non teneri"; *Ad Turbantium*, frg. 264, CCL 88, p. 386; "Parentum peccatis reos per naturam filios non teneri atque ita non transire ad posteros crimina generantur, quamvis ex eis nati sunt"; *Ad Florum* III, 18-19, CSEL 85, 1, p. 361.

⁶²) See e.g. *Epistula ad Rufum*, frg. 3, CCL 88, p. 337; *Ad Turbantium*, frg. 24a, CCL 88, p. 346; frg. 78, CCL 88, p. 360.

⁶³) "Si parvulus, qui voluntatis usum non habet, nec quidquam ostendit praeter instituta naturae, scelere plenus esse dicatur, atque habere malum a necessario, quod alter a possibili capit; sine dubio is auctor criminis, qui auctor arguitur"; *Ad Florum* V, 59, PL 45, col. 1492; cf. also III, 161, CSEL 85, 1, p. 466.

⁶⁴) "Ergo iure dicitur, confitearis necesse est, naturale quod Manichaeus finxerat, sed tu nomine commutato originale vocas, interiisse peccatum. Nec hoc ea catholica fides credit antiquitus, quae non dubitat et parvulos a Deo fieri, et malum ab eo nihil fieri: ac per hoc opera Dei ante liberae voluntatis usum, naturae praeiudicio nec rea, nec sub diaboli iure constituit"; *Ad Florum* V, 9, PL 45, col. 1436; cf. also e.g. *Ad Turbantium*, frg. 77-78, CCL 88, p. 360; frg. 301, CCL 88, p. 391; *Ad Florum* IV, 55, PL 45, col. 1371; VI, 16, PL 45, col. 1535.

tine for saying that God created evil people, born with guilt, condemned without any personal sin but only for the fact that they were God's creation⁶⁵). God created *figula irae* and *perditionis vasa*, unable to act. God wanted the destruction of humanity! He punished innocent beings which He Himself had created. They stay *sub potestate diaboli* because God created them. They are responsible for God's crimes⁶⁶)! Moreover, to Julian the convinced creationist, it was unintelligible how a newly created soul could be guilty. Julian was offended with Augustine's silence in *De nuptiis et concupiscentia II* in view of this argument against original sin⁶⁷). According to Julian, sin was the result of a moral activity, thus situated on the level of *anima*. Augustine was drawn to situate *peccatum originale* in the soul but this soul was God's gift par excellence⁶⁸).

For Julian, it was clear that Augustine's God had nothing in common with his own God⁶⁹). Augustine could not defend that the

⁶⁵) "Diligens ergo lector intendat, quod pronuntiasti Deum esse factorem malorum et tales cum condere, qui sine propriae merito voluntatis eant in condemnationem prorsus omnes"; *Ad Florum I*, 114, *CSEL* 85, 1, p. 132; "Sensa mea dicis esse reprobanda, sed Dei opera damnanda; me male disputare, sed Deum nequiter creare pronuntias; me errare clamas, illum saevire..."; *I*, 119, *CSEL* 85, 1, p. 135; "Sed precor, ne tibi tantum arroges, ut putes nobis liberum non esse cum honore Dei nascentum innocentiam contueri, cum tibi liceat et libeat cum accusatione Dei a reatu, quem dicis libidinis libidinantum membra purgare"; *Ad Florum II*, 31, *CSEL* 85, 1, p. 184-185; cf. also *III*, 154, *CSEL*, 85, 1, p. 457f.; *IV*, 56, *PL* 45, col. 1372.

⁶⁶) "Creat igitur malum Deus, et puniuntur innocentes, propter quod facit Deus et a diabolo possidentur, quia hoc facit Deus, et imputat hominibus crimen manuum suarum Deus, et, quod persuasit diabolus tenuiter, sollerter et perseveranter fingit et propagat et custodit et format Deus et fructum ab homine bonitatis reposcit, cui malum ingenuit Deus, et postea tota lege mentitur, quia iustus sit dominus et qui tot crimina capit, adhuc vocatur Deus?"; *Ad Florum III*, 128-135, *CSEL* 85, 1, p. 442-443.

⁶⁷) "Hunc ergo de opere meo priore contextum in hoc secundo libro suo sibi, licet cum interpolatione, proposuit; nam et commemoratam a me formationem corporis et ingressum animae, quam novam in unoquoque a Deo conditam tam ratio quam legis sacrae ecclesiaeque catholicae confirmat auctoritas, ut spero, arte praeteriit"; *Ad Florum II*, 25, *CSEL* 85, 1, p. 179; see also *II*, 28, *CSEL* 85, 1, p. 182; *II*, 61, *CSEL*, 85, 1, p. 182; *IV*, 5, *PL* 45, col. 1340.

⁶⁸) Concerning Augustine's reaction and his wrestling with the problem of the origin of the soul, see LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo ... Deel II: Volume I: Tekst*, p. 72-78; *Volume II: Voetnoten*, p. 68-78.

⁶⁹) "Ceterum pietas explanavit et ratio Deum meum neminem in contumeliam formare, sed imaginem suam, id est omnes homines bonos condere, qui etiam demolitos studiorum privitate reformare remediorum desiderat largitate. (...) Ceterum in vestra nihil potest tale resonare, quae dicit sine iustitia, sine iudicio, sine misericordia Deum conditorem malorum formare quos puniat, atque ob hoc punire, quod eos ex Adam ipse formaverit"; *Ad Florum I*, 129-130, *CSEL* 85, 1, p. 141.

christian God created guilty little children⁷⁰). Of course, Augustine would react against this accusation⁷¹) but, according to Julian, instead of acquitting God, Augustine, still defending the existence of original sin, accused God Himself⁷²). Therefore, Julian believed that the bishop of Hippo was still a Manichee or was at least influenced by that heresy⁷³) since both doctrines defended the existence of a *malum naturale* and condemned human nature⁷⁴).

We have already mentioned that, for Julian, God was also the creator of the human body. On this point, we must draw attention to Julian's conviction that God had instituted marriage. Therefore, this divine institution was good⁷⁵). The basis for this statement was to be found in Scripture⁷⁶). For Julian, God who had commanded human beings to propagate, had created them in such a way that they were able to do this. The good God formed the members of the human body.

⁷⁰) See already Julian's startpoint in the controversy; *Ad Turbantium*, frg. 1, CCL 88, p. 340-341.

⁷¹) See e.g. *De nuptiis et concupiscentia* II, 8, CSEL, 42, p. 260.

⁷²) "Ais quippe credere te quidem conditorem Deus, sed malorum hominum, ac per hoc infitiaris dogmati tuo, cum negas te asserere diabolum hominum conditorem"; *Ad Florum* III, 124, CSEL, 85, 1, p. 440; "Times operi diaboli aliquam deputare substantiam, verum non times Deo non aliquod sed magnum crimen impingere"; III, 126, CSEL 85, 1, p. 441.

⁷³) See e.g. *Ad Florum* I, 1, CSEL 85, 1, p. 5; I, 2, CSEL 85, 1, p. 6; I, 75, CSEL 85, 1, p. 9091; II, 102, CSEL 85, 1, p. 233; II, 110, CSEL, 85, 1, p. 242; III, 21, CSEL 85, 1, p. 363; III, 29, CSEL 85, 1, p. 367; III, 35, CSEL 85, 1, p. 374; III, 166, CSEL 85, 1, p. 469; IV, 5, PL 45, col. 1342; IV, 18, PL 45, col. 1346; IV, 67, PL 45, col. 1377-1378; IV, 71, PL 45, col. 1379; IV, 94, PL 45, col. 1394; IV, 130, PL 45, col. 1427; V, 2, PL 45, col. 1433 etc.

From the very beginning, Julian has seen the controversy as a struggle against Manichaeism; see *Dicta in quadam disputatione publica*, CCL 88, p. 336; *Epistula ad Rufum*, frg. 1, CCL 88, p. 336-337; *Ad Turbantium*, frg. 1, CCL 88, p. 340; *Epistula ad Romanos*, frg. 1, CCL 88, p. 396.

On the correctness of this reproach, see EVANS, *Neither a Pelagian nor a Manichee*, p. 232-244; LAMBERIGTS, *De polemieken tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo*, *passim*.

⁷⁴) The core of Julian's criticism can be summarized as following: "Ambo igitur, tu et Manichaeus, pariter malum naturale firmatis, id est ambo malam naturam hominum aequae dicitis, sed ille fidelius, tu fraudulentius"; *Ad Florum* III, 154, CSEL 85, 1, p. 458.

⁷⁵) "Dicimus (...) has, quae nunc aguntur in orbe terrarum, a Deo nuptias institutas, nec reos esse coniuges, sed fornicatores et adulteros condemnandos"; *Epistula ad Romanos*, frg. 9, CCL 88, p. 397; cf. also *Ad Turbantium*, frg. 230, CCL 88, p. 383; *Ad Florum* II, 39, CSEL 85, 1, p. 191; II, 122, CSEL 85, 1, p. 253; IV, 27, PL 45, col. 1352.

⁷⁶) See *Ad Turbantium*, frg. 26-29, CCL 88, p. 347-348; Julian quotes *Gen.* 1, 28 in frg. 27; *Gen.* 2, 18 in frg. 26; *Gen.* 2, 24, in frg. 28; 3, 20 in frg. 26. *Gen.* 2, 24 is also quoted in frg. 37, CCL 88, p. 350; frg. 79, CCL 88, p. 361; *Epistula ad Rufum*, frg. 19, CCL 88, p. 339; *Ad Florum* II, 59, CSEL 85, 1, p. 206.

He who made the bodies also distinguished the sexes and what He intended to join in action, he distinguished in kind. This dissimilarity of the members was the cause of the union. Therefore, according to Julian, the fruits of these goods: bodies, sexes and union could not be bad⁷⁷). We can say that, for Julian, the corporal division of human beings into man and woman was the condition that enabled sexual intercourse⁷⁸).

The task of sexual intercourse was fertility. On the corporeal level, it was the fundamental reason for the institution of marriage⁷⁹). According to Julian, the Catholic Church always believed that God instituted and blessed marriage and that the *membra naturae* were His work⁸⁰). The Church recognized that sexual intercourse and its fruit belonged to the creator of the body⁸¹). The crucial question in the discussion was the qualification of *concupiscentia*. In Julian's eyes, *concupiscentia* was also created by God⁸²) because sexual intercourse

⁷⁷) "Deus (...) bonus, per quem facta sunt omnia, ipse corporis nostri membra formavit. (...) Qui autem corpora fecerat, divisit et sexum: divisit in specie, quod in operatione coniungeret; fecitque causam coniunctionum dissimilitudo membrorum. (...) Ab ipso igitur commixtio corporum, a quo est origo corporum"; *Ad Turbantium*, frg. 24a-b, CCL 88, p. 346; "Motum genitalium, id est ipsam virilitatem sine qua non potest esse commixtio, a Deo dicimus institutam"; *Epistula ad Romanos*, frg. 10, CCL 88, p. 397; cf. also *Ad Florum* I, 70, CSEL 85, 1, p. 78; II, 39, CSEL 85, 1, p. 191; III, 142, CSEL 85, 1, p. 447; III, 167, CSEL 85, p. 470; III, 212, CSEL 85, 1, p. 504; IV, 6, PL 45, col. 1342. See also M. MESLIN, *Sainteté et mariage au cours de la seconde querelle pélagienne. Saint Augustin et Julien d'Eclane*, in *Études carmélitaines*, 31 (1952), p. 298.

⁷⁸) Cf. *Epistula ad Romanos*, frg. 10, CCL 88, p. 397.

⁷⁹) "Deus igitur (...) maris creator et feminae, convenientia generationibus membra formavit. (...) Ita gigni corpora de corporibus ordinavit, quorum tamen efficientiae potentia operationis intervenit, omne quod est ea administrans virtute, qua condidit. Si igitur non nisi per sexum fetus, non nisi per corpus sexus, non nisi per Deum corpus: quis ambigat fecunditatem Deo iure reputari?"; *Ad Turbantium*, frg. 28, CCL 88, p. 347; "Tu vero (...) qui dicis: 'Eos qui de parentibus qualibuscumque nascantur non negamus adhuc esse sub diabolo, nisi renascantur in Christo (= *De nuptiis et concupiscentia* I, 1), ostende ergo nunc quid suum diabolus cognoscat in sexibus, per quod fructum eorum, ut dicis, iure possideat. Diversitatem? sed haec in corporibus est quae Deus fecit; commixtione? sed non minus benedictionis quam institutionis privilegio vindicatur: vox enim Dei est: 'Relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori et erunt duo in carne una' (*Gen.* 2, 24), vox Dei est, 'Crescite et multiplicamini et replete terram'. (*Gen.* 1, 28) An forte ipsam fecunditatem? sed ipsa est instituti causa coniugii"; frg. 29, CCL 88, p. 348.

⁸⁰) See *Ad Florum* IV, 112-113, PL 45, col. 1405-1406.

⁸¹) Cf. *Ad Florum* IV, 117-119, PL 45, col. 1411-1413; V, 9, PL 45, col. 1438.

⁸²) "Ista corporum commixtio cum calore, cum voluptate, cum semine, a Deo facta et pro suo modo laudabilis approbatur"; *Ad Turbantium*, frg. 41, CCL 88, p. 350; "Merito igitur (...) concupiscentiae origo definitur in igne vitali, quo collecto necesse est ut ei reputetur concupiscentia carnalis, per quem constitit vita carnalis. (...) Huius itaque appetitus non in genere suo, non in specie, non in modo culpa est, sed in excessu: quia

was always coupled with *concupiscentia*⁸³). *Concupiscentia* was a *necessary instrument* for the *virilitas propagationis*⁸⁴). Moreover, the presence of the *concupiscentia* in animals as well as in human beings was proof of the fact that this *concupiscentia* was not a *malum*. God, who had also created animals, had constituted them so that they regularly were excited by this *naturalis voluptas* to sexual intercourse⁸⁵). Of course, there is a difference between human beings and animals *qua forma* but the body of both was created out of the same *materies*⁸⁶). So, from the moment that one accepts that animals are God's work and that human bodies are formed from the same material, the conclusion is evident: "Libidinem ut pecorum, istam hominum fecit Deus"⁸⁷). *Concupiscentia* belonged to the bodily nature, it was *naturalis*⁸⁸).

According to Julian — and here he completely disagreed with Augustine —, the *concupiscentia* as a *natural quality* of human nature was innocent. Otherwise one would be criticizing God's creating activity since He Himself was "responsible" for this sexual desire⁸⁹).

genus eius et species ad Conditoris operam pertinent, modus eius ad arbitrium honestatis, excessus ad vitium voluntatis"; frg. 45, CCL 88, p. 351; see also *Ad Florum* II, 39, CSEL 85, I, p. 191; III, 182, CSEL 85, I, p. 481; IV, 67, PL 45, col. 1377; V, 5, PL 45, col. 1435. On this point, see also M. ABEL, *Le Praedestinatus et le pèlagianisme*, in RTAM 35 (1968), p. 16 and P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Toledo, 1984, p. 254.

⁸³) To indicate sexual desire, Julian uses the words: 1. *concupiscentia*: so e.g. *Ad Turbantium*, frg. 38, CCL 88, p. 350; frg. 40, CCL 88, p. 350; frg. 44, CCL 88, p. 351; frg. 45, CCL 88, p. 351; frg. 62, CCL 88, p. 356; frg. 63, CCL 88, p. 356; frg. 144a-b, CCL 88, p. 370; *Ad Florum* II, 32, CSEL 85, I, p. 185; IV, 38, PL 45, col. 1357-1359; 2. *voluptas*: *Ad Turbantium*, frg. 36, CCL 88, p. 349; frg. 41, CCL 88, p. 350; frg. 48, CCL 88, p. 351; frg. 125, CCL 88, p. 367; frg. 144b, CCL 88, p. 370; frg. 224, CCL 88, p. 382; 3. *libido*: *Ad Turbantium*, frg. 47, CCL 88, p. 351; frg. 127, CCL 88, p. 367; frg. 128, CCL 88, p. 368.

Julian does not distinguish between activity and passivity, desire and experience.

⁸⁴) "Et quamvis iam pro concupiscentia vel voluptate carnis, quae etiam libido dicitur, quae sexibus ob virilitatem propagationis inserta est, primo illo opusculo eatenus disputaverim, ut docerem illam nihil aliud esse quam unam de instrumentis corporis rationabilibus et irrationabilibus aequae inditam ad Dei operam pertinentem, qui carnem nostram in sensibus affecisset ..."; *Ad Florum* III, 167, CSEL 85, I, p. 470; see also III, 212, CSEL 85, I, p. 504.

⁸⁵) Cf. *Ad Florum* IV, 38, PL 45, col. 1358.

⁸⁶) "Ut enim imaginem Dei mentis ratione suscepimus: ita communionem pecudum carnis affinitate sentimus; cuius licet sit forma diversa, est tamen de materia elementorum una substantia..."; *Ad Florum* IV, 39, PL 45, col. 1359.

⁸⁷) *Ad Florum* IV, 41, PL 45, col. 1360; see also II, 122, CSEL 85, I, p. 253.

⁸⁸) See *Ad Turbantium*, frg. 63, CCL 88, p. 356; frg. 130, CCL 88, p. 368; *Ad Florum* III, 209, CSEL 85, I, p. 502; IV, 67, PL 45, col. 1377; V 5, PL 45, col. 1435.

⁸⁹) "Fecit ergo corpora Deus, distinxit sexuum corporum Deus, fecit membra genitalia Deus, indidit affectum quo sibi haec corpora miscerentur Deus, dedit etiam vim

Within the limits of marriage, *concupiscentia* is used in a decent way, namely, for procreation and in that case, *reatus* must be excluded⁹⁰). Moreover, in Julian's hierarchical view of human beings, the gift of rationality (cf. *imago Dei*) enabled humans to control and to govern the body⁹¹). This implied that *concupiscentia*, being one of the *instrumenta mediocria* of the body⁹²), could also be held under control precisely because it was an aspect of the inferior part of the human being (i.e. the body). Julian was convinced that God required the *homo rationalis* to moderate the *concupiscentia*, use it *cum honestate* and in full respect toward this *concupiscentia*⁹³).

On this point, Julian, convinced that elements such as sexual difference, sexual intercourse, and fertility as a result of this intercourse were wanted and planned by God, reproached Augustine for not being able to give one good argument for the existence of original evil in children. If marriage is good, if its fruit as the work of God cannot be

seminum Deus, operatur in secretis naturae de materia seminum Deus"; *Ad Florum* IV, 40, *PL* 45, col. 1360.

⁹⁰) See *Ad Turbantium*, frg. 44-48, *CCL* 88, p. 351. In frg. 44-45, Julian refers to the idea of *ignis vitalis*; on this Stoic idea, see M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948, p. 81f; 215-216; M. SPANNEUT, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux, 1973, p. 51; 108; BRUCKNER, *Julian von Eclanum*, p. 137.

⁹¹) "Hominem sufficere ingenitis sibi motibus dare leges"; *Ad Turbantium*, frg. 233, *CCL* 88, p. 383; see also frg. 116, *CCL* 88, p. 366; cf. also BRUCKNER, *Julian von Eclanum*, p. 136. On this point, there is a difference between Julian and Pelagius, for whom *concupiscentia* has a negative connotation: "Duo namque sunt ex omnibus vitia, quae maxime homines decipiunt sui voluptate, gula scilicet ac libido, quae deponere eo difficilius est, quo eis uti dulcius est; et tamen haec vitia tam molesta, tamque delectatione sui periculosa, ita a multis calcari vidimus, ut tota aetate virgines permanserint in summa abstinencia. Ut de illis taceam, quae post deliciarum longum fluxum, et inveteratum usum libidinis, castitati ac temperantiae se dederint; et utrumque vitium, contraria sibi virtute mutaverint"; *Epistula ad Demetriadem* 18, *PL* 30, col. 32. On this difference, see also F. KLASSEN, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Beitrag zur Dogmengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1882, p. 195f. However, according to Pelagius, *concupiscentia* has not the character of a coercion: "Notandum quod homo membra sua cui velit parti exhibeat per arbitrii libertatem"; *Expositio in Romanos* VI, 13, ed. SOUTER, p. 51; see also VI, 19, ed. SOUTER, p. 53; VII, 22.23, ed. SOUTER, p. 59-60; *De natura* in Augustine, *De natura et gratia* 63, *CSEL* 60, p. 279-280.

See also de Plinval, *Pélage*, p. 150-152.

⁹²) "Item deorsum de libidine loquens, sine qua coniugum non potest esse commixtio, quam nos naturalem et ad Dei operam pertinentem non ut magnum aliquod bonum, sed ut sensum corporum, quae sunt a Deo facta, defendimus ..."; *Ad Florum* III, 142, *CSEL* 85, I, p. 447; cf. also V, 16, *PL* 45, col. 1449.

⁹³) See e.g. *Ad Turbantium*, frg. 47, *CCL* 88, p. 351; frg. 94, *CCL* 88, p. 363; *Ad Florum* IV, 41, *PL* 45, col. 1360.

bad, born as it is by good agency out of good, where then should original evil, if it has been destroyed by so many premises, be situated⁹⁴)? The crucial question was precisely how to reconcile a positive attitude toward marriage and all the elements realizing that (bodily) marriage with the existence of the *malum originale*.

Of course, Julian knew that Augustine interpreted the presence of *concupiscentia carnis* as a sign of the existence of original sin⁹⁵) but Julian did not accept such an explanation. According to him, God was not only the creator of the *caro* but also of the *sensus carnis* to which the *concupiscentia* belongs⁹⁶).

Moreover, presuming that intercourse passes down original sin, Augustine must reproach parents for (spiritual) infanticide⁹⁷). Worse than that, parents, having intercourse, do not possess any guilt. Children, the fruit of that intercourse, were born with guilt⁹⁸). Parents, employing *concupiscentia*, are sinless, while children, God's work, are guilty⁹⁹).

Moreover, Augustine recognized that intercourse, in view of procreation, was sinless¹⁰⁰). If that was true, the result of intercourse (i.e. children) must also be without any guilt¹⁰¹). If one presumes here that the intention of married parents is good, then the result must also be good. Otherwise, Augustine must admit that God did not institute

⁹⁴) "Si coniugium bonum, si homo fructus coniugii bonus, si hic fructus opus Dei malus esse non potest, qui per bonum ex bono nascitur, ubi igitur originale malum, quod tot praeiudiciis interemptum est?"; *Ad Turbantium*, frg. 64, CCL 88, p. 357; see also frg. 68, CCL 88, p. 357; *Ad Florum* IV, 68, PL 45, col. 1378-1379.

⁹⁵) On Augustine's position during the controversy with Julian, see LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aelclanum en Augustinus van Hippo...*, II, I, p. 79-144; II, II, p. 78-150.

⁹⁶) "Necesse esset ad eundem spectare auctorem sensum carnis, ad quem etiam carnis natura respiceret"; *Ad Florum* IV, 69, PL 45, col. 1379.

⁹⁷) "(...) parentes comparans parricidis, in eis asserens esse causam ut filii cum damnatione nascantur"; *Ad Turbantium*, frg. 202, CCL 88, p. 379.

⁹⁸) "Cur autem de malo quod ei adiacet atque inest membris eius reus non sit fidelis, et ex eo malo tamen qui nascitur reatum trahat ..."; *Ad Turbantium*, frg. 212, CCL 88, p. 380.

⁹⁹) "Munus dicit (= Augustine) piorum, existentiam filiorum sed hoc constituit sub diabolo, quod Deum dare confirmat, id est filios. Libidinem autem quae est in pudenda commixtione membrorum, diabolicam vocat, quam in parentibus esse non abnuit, quos tamen absolvit a culpa; (...) quod agunt, inquit, parentes diabolicam est, sed rei non sunt"; *Ad Florum* V, 7, PL 45, col. 1437; see also *Ad Turbantium*, frg. 81, CCL 88, p. 361; *Ad Florum* II, 31, CSEL 85, I, p. 184-185; II, 33, CSEL 85, I, p. 186; IV, 95, PL 45, 1394.

¹⁰⁰) See *De nuptiis et concupiscentia* I, 13, CSEL 42, p. 226, quoted in *Ad Turbantium*, frg. 222, CCL 88, p. 378.

¹⁰¹) *Ad Turbantium*, frg. 222, CCL 88, p. 382.

marriage since marriage would be seen as a situation in which original sin was passed down¹⁰²).

Julian did not accept Augustine's distinction between *bonum conubii* and *malum concupiscentiae*. Whatever was good must share its praise with that without which it cannot exist¹⁰³). Since *concupiscentia* was necessary for procreation, the one who wanted to defend the goodness of *nuptiae corporales* must recognize that it was not a deficiency but a natural good¹⁰⁴). On the contrary, Augustine's qualification of *concupiscentia* as *diabolica* condemned marriage¹⁰⁵). In such a view, one must admit that the devil, the *causa concupiscentiae*, enabled procreation¹⁰⁶) and thus, in a certain way, instituted bodily marriages.

Of course, Julian knew that in Augustine's view the *vis voluptatis* did not form the *semina*¹⁰⁷) but even in that case, Augustine's exposé was incoherent. How could Augustine explain that children, God's gift, created out of *semina*, were born *sub iure diaboli*?¹⁰⁸) Even if the devil had originated *concupiscentia*, this *concupiscentia* could not have any evil influence on the *semina*, which was God's work!¹⁰⁹)

¹⁰²) Cf. *Ad Florum* II, 27, CSEL 85, I, p. 181; II, 28, CSEL 85, I, p. 182; II, 39, CSEL 85, I, p. 191.

¹⁰³) "Fieri non posse ut quod bonum est non habeat communem cum eo laudem, sine quo esse non potest"; *Ad Turbantium*, frg. 190, CCL 88, p. 378.

¹⁰⁴) Julian identifies *concupiscentia naturalis* with *concupiscentia carnalis*; see *Ad Florum* V, 5, PL 45, col. 1435-1436.

¹⁰⁵) "Dicunt etiam (...) motum genitalium et commixtionem coniugum a diabolo fuisse repertam, et propterea eos qui nascuntur innocentes reos esse et a diabolo fieri, non a Deo, quia de hac diabolica commixtione nascuntur..."; *Epistula ad Romanos*, frg. 3, CCL 88, p. 397.

¹⁰⁶) "Ego (= Augustine) enim (non) eos (sicut calumniaris) assevero peculium diaboli (... nec) diabolo coniugia (...) ulla transcribo, (nec) eum genitalium commentor artificem, (nec) excitatorem virorum (... nec) fecundatorem mulierum (nec) conditorem assero parvulorum"; *Ad Turbantium*, frg. 257, CCL 88, p. 386; see also *Ad Turbantium*, frg. 32, CCL 88, p. 349; frg. 36, CCL 88, p. 349; frg. 80, CCL 88, p. 361; frg. 115, CCL 88, p. 366; frg. 262, CCL 88, p. 386; *Ad Florum* I, 62, CSEL 85, I, p. 58; I, 65, CSEL 85, I, p. 63; II, 228, CSEL 85, I, p. 329.

¹⁰⁷) See *De nuptiis et concupiscentia* II, 26, CSEL 85, I, p. 278-279, quoted in *Ad Florum* V, 11, PL 45, col. 1440.

¹⁰⁸) Cf. *Ad Florum* V, 7, PL 45, col. 1437.

¹⁰⁹) "Semina ergo a Deo fieri confitetur, in quibus esse dicit diabolicum malum; et non erubescit credere a Deo fieri malum, quod innocentibus imputetur. Libido nihil attinet, inquit, ad semina, quia facta est a diabolo: huic autem libidini serviunt coniuges; semina autem et parvulos de seminibus facit Deus. Sed nec rei sunt, inquit, nec puniuntur parentes, qui agunt opus diaboli: sceleri autem et suppliciis destinantur parvuli, quos condidit Deus; impunitumque est quod fecit diabolus, id est libido; per quod docetur bona, quae nec supplicium meretur: sed accusatur damnaturque quod facit Deus; per quod docetur esse scelestum, quippe quod a supplicio, nec auctoris sui potest pudore

Finally, Julian did not admit that *concupiscentia* was the result of Adam's sin since *concupiscentia* (in its broad sense) caused sin¹¹⁰). Next, the way of procreation was not changed because of the first sin¹¹¹). God ordered Noah to procreate with the same words that he spoke to Adam¹¹²). This is unintelligible if the *voluptas* was truly *diabolica*¹¹³). Further, it is nonsensical to suppose that *concupiscentia* would be a *poena peccati*. Even as punishment, this *concupiscentia*, an *opus pudendum*, was God's work¹¹⁴). Moreover, as *illecebra et fomes peccati*, this punishment stimulated to sin. God's punishment increased sin¹¹⁵). Here once again, Julian reacted precisely because he could not reconcile his view of God with Augustine's position.

The different texts prove that Julian's reaction against the doctrine of original sin was deeply influenced by his conviction that a good God had created a good reality. Julian was probably the most convinced defender of *concupiscentia carnis* within marriage¹¹⁶) but one must not forget that this defense had a theological basis. It was an inner consequence of his belief in the goodness of created reality. Moreover, Julian was shocked by the idea that sexuality, belonging to parents, caused guilt in children, precisely because the soul, in his creationistic view, owed nothing to the *semina* although the creation of the body was also God's work.

defendi; credaturque hoc divinitas facere, quod nec extrema possit sustinere captivitas"; *Ad Florum* V, 12-13, *PL* 45, col. 1442.

¹¹⁰) Cf. *Ad Turbantium*, frg. 137, *CCL* 88, p. 369; frg. 144-145, *CCL* 88, p. 370-371; *Ad Florum* VI, 25-26, *PL* 45, col. 1351.

¹¹¹) "Nec hoc, quod tu putas, intellexit apostolus nec alia prorsus in paradiso fuit condicio commixtionis quam qualis nunc in coniugiis agitur, quae a se instituta Deus tam ipsorum conditione sexuum et qualitate membrorum quam frequentata benedictione perdocuit"; *Ad Florum* I, 70, *CSEL* 85, I, p. 78; cf. also *Ad Turbantium*, frg. 140, *CCL* 88, p. 370; frg. 161, *CCL* 88, p. 374; *Ad Florum* V, 8, *PL* 45, col. 1438.

¹¹²) "(Quid est ergo quod iste adiungit et dicit de Noe et filiis eius, quod) similiter benedicti sint ut Adam et Eva dicente Deo, 'Crescite et multiplicamini et replete terram et dominamini eius' (*Gen.* 9,1). (...) Non enim dubitatur de hac ad Noe et filios eius corporum commixtione dictum, cuius iam usus inoleverat, 'Crescite et multiplicamini et replete terram' (*Gen.* 9,1)"; *Ad Turbantium*, frg. 36, *CCL* 88, p. 349-350.

¹¹³) See *Ad Turbantium*, frg. 38ff., *CCL* 88, p. 350; *Ad Florum* V, 10, *PL* 45, col. 1439.

¹¹⁴) See *Ad Florum* IV, 31-32, *PL* 45, col. 1354.

¹¹⁵) Cf. *Ad Turbantium*, frg. 165-166, *CCL* 88, p. 374-375; frg. 168, *CCL* 88, p. 375; frg. 173, *CCL* 88, p. 375-376.

¹¹⁶) See among others, N.P. WILLIAMS, *The Ideas of the Fall and of Original Sin. A Historical and Critical Study*, London, 1927, p. 343; J.CI. GUY, Fr. REFOULÉ, *Chrétiens des premiers temps* (*Chrétiens de tous les temps* 12), Paris, 1965, p. 42.

However, the question arises whether such a view could be reconciled with the negative connotation of *concupiscentia* in Scripture or with the depreciation of *concupiscentia* in the fourth and fifth centuries¹¹⁷) but, on the other hand, one must recognize that Julian probably was right when reacting against Augustine's view concerning the transmission of original sin. On this point, we agree with Solignac, when he writes: "En particulier, son (= Augustine) explication de la transmission du péché d'Adam par la concupiscence sexuelle semble inacceptable, et la formule 'user bien d'un mal' pour justifier l'acte conjugal est pour le moins malheureuse. Julien d'Eclane n'avait pas tort de le contredire sur ces points"¹¹⁸).

Of course, while emphasizing the important role in Julian's theology of God as a good creator of human beings, we do not forget a crucial point of the discussion between Julian and Augustine. Did Adam's sin harm humanity or not? On this point, one must recognize that according to Julian, the sin of Adam did not cause such a disaster as it did in Augustine's view. Moreover, Julian no longer followed the traditional view in which the sin of Adam was considered as the cause of death, sufferings, concupiscence, and so forth¹¹⁹). In Julian's eyes, they were not punishments for the sin of Adam but they belonged to our natural constitution. In other words, they did not possess a theological connotation of punishment. One must even admit that Julian's answer on the fundamental problem of suffering and death was very simple and insufficient as based on an historical reading of *Genesis*. How is it conceivable that a good God creates human beings in such a way that they are unhappy precisely because of their suffering and

¹¹⁷) See F. BÜCHSEL, art. 'Ἐπιθυμία, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, Stuttgart, 1967(2), p. 167-173; E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale (Études augustiniennes)*, Paris, 1983, p. 129-136; Th. MACKIN, *What is Marriage? Marriage in the Catholic Church*, New York-Ransey, 1982, p. 80-126.

¹¹⁸) Art. *Pélage et pélagianisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 12, 1, Paris, 1986, col. 2935.

¹¹⁹) See J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I. Von der Bibel bis Augustinus (Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels I)*, München-Basel, 1960, p. 312: "Wie immer man dieses psychologische Rätsel lösen mag, in einem Punkte wenigstens hat Augustinus nach seiner Bekehrung seine Meinung nie geändert und sich mit vollem Recht gegen die Pelagianer auf die Ueberlieferung berufen: stets hat er im Tode und in die Südhafteigkeit der geschichtlichen Menschheit Straffolgen der Ursünde gesehen. Die Leugnung dieser Grosskirchlichen Tradition durch die Pelagianer dürfte eine der Hauptursachen ihres Misserfolgs gewesen sein".

death? How to reconcile human suffering with God's omnipotence? How to explain intellectual, mental deficiencies within a creationist view? Further, we must also recognize that Augustine during the pelagian controversy first of all reacted against *inimici gratiae*. According to Augustine, the pelagians endangered the crucial position of Christ, the *mediator*. They did not talk about the necessity of daily prayers, first of all the Lord's prayer. They underestimated the fundamental sinfulness of every human being, even if he was baptized. In a certain way, they defended the meritoriousness of grace etc.¹²⁰).

However, as we have seen, one may not neglect that also Julian's reaction was inspired by a sincere conviction. His belief in a good creator stimulated him to react against Augustine's doctrine of original sin.

MATHIJS LAMBERIGTS

¹²⁰) See LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo* ..., II, I, p. 268-383; II, II, p. 287-427.

A Note on some Themes of St. Augustine's *de Trinitate*, present in *de Libero Arbitrio*

Some years ago, under the title of "St. Augustine's 'notitia sui' related to Aristotle and the early neo-Platonists", this periodical published a dissertation of mine in article form¹). In it I proposed that in his *de Trinitate* Augustine set up a precise philosophical counterpart to the neo-Platonist systems of Plotinus and Porphyry²), with which he may have come into contact (not for the first time) with the arrival in North Africa of refugees from the Vandal invasion of Italy, and their capture of Rome in 410³). The change in orientation of the work from book VIII shows a preoccupation with neo-Platonism, which parallels a similar change in orientation in *de Civitate Dei*⁴), at book VII; and both works were being written at the same time. Even the scriptural setting in which *de Trinitate* was written could have had the neo-Platonists in mind; for whereas Porphyry had attacked the gospels as tissues of contradictions, and the evangelists as "criminal sophists"⁵), Augustine was able to derive from the Scriptures a concept of superior beauty and superior humanity⁶).

In the fifth section of this work: "Self-Knowledge in Augustine. b) Triadic Structures"⁷), I argued that his triadic construction of knowing, in which a third element, will or desire, united object with subject, can be viewed as a contribution to the Graeco-Roman philosophical tradition as he knew it, and particularly in relation to the speculations of Plotinus and Porphyry⁸); and I suggested parallels. I also proposed that Augustine had gathered "these ideas from scattered places and obscure

¹) v. *Augustiniana* (= *Aug*), 27 (1977), pp. 70-132, 364-401; 28 (1978), pp. 183-221; 29 (1979), pp. 97-124. The *Excursus* from the dissertation, "Hegel's Conception of Self-Knowledge Seen in Conjunction with Augustine's", was published in 30 (1980), pp. 221-50.

²) v. *Aug* 27 (1977), pp. 364-401, and 28 (1978), pp. 191, 197-200.

³) v. *Aug* 27 (1977), pp. 366-9.

⁴) v. pp. in previous note. The circle for whom Augustine wrote *de Civitate Dei* was reconstructed by P. Brown, in *Augustine of Hippo*, (London, 1967), ch. 26.

⁵) v. *Aug* 27 (1977), p. 365.

⁶) Cf. *ib.*, pp. 102-4, 395; 28 (1978), p. 198, n. 67.

⁷) i.e. *Aug* 29 (1979), pp. 97-124.

⁸) v. *ib.*, pp. 97-106.

formulations", and that his "reinterpretation of them... was not only a hermeneutical *tour de force*: all the time it was as much speculative theology in the search for dependable analogies between human *mens* and Godhead"⁹). And I went on to interpret the inner constitution of the triad of *mens* (*memoria sui — se nosse — se velle*) as Augustine's assertion of man's "godlike independence" and "self-equality", which had in mind the neo-Platonists' assertion of the essential unification of mind and soul with the transcendent hypostases of *νοῦς* and *ψυχή*, which lacked that self-equality: their source was in the inexplicable loss of self-equality by the One; and their reality was determined by their effort to rediscover it in themselves, through reunion with the One. Hence they conceived the proper place for the human mind and soul was a one-in-many absorption of the individual into these transcendences¹⁰). His rehabilitation of the memory against the neo-Platonist effort, in the search for ecstatic union though *νοῦς* with the One, to rise beyond memories which chain the mind and soul to lower and transient things, also seemed to me to be significant¹¹): "It was at once a brilliant insight into the means of wholesale unification of knowledge and an inversion of neo-Platonist speculation to give the despised human memory the same function as the self-gathering and knowledge unification of their *ψυχή* and providing the possibility of the presence to self of their *νοῦς*"¹²).

This interpretation of the thought of Augustine as part of an anti-neo-Platonist apologetic does not seem to be in need of correction. However, the historical setting can be improved in a way which reveals an impressive continuity in Augustine's thought, where it had been presumed (even by myself) that the *de Trinitate* provided an isolated development of his thought, explained by his controversy with Roman neo-platonists. For I had assumed that Augustine had forged all his apparently new concepts in response to a need which had arisen after 410. But now I find that he was bringing out and developing some ideas which he had articulated at the beginning of his conversion, in the *de*

⁹) v. *ib.*, p. 106.

¹⁰) v. *Aug.* 27 (1977), pp. 100, 371, 375-8, 383-5. Cf. Augustine's conception: *ib.*, 396-401, and *Aug.* 29 (1979), pp. 106-110.

¹¹) v. *Aug.* 28 (1978), pp. 184-92. Noted by O. du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon s. Augustin*, Études Augustiniennes, (Paris, 1966), p. 123, n. 2.

¹²) v. *Aug.* 28 (1978), p. 190.

Libero Arbitrio, which was begun at Rome in the winter of 387-8, and finished at Hippo in 395.

There is a widespread impression that, between Augustine and Thomas Aquinas, lies a wide division in their view of human nature. Augustine, it is supposed, habitually sees human nature as factually flawed by sin and in need of grace, whilst Thomas sees it primarily as functioning in its unflawed state. That Augustine, in *de Trinitate*, sees human nature as functioning in the unflawed state, has created the impression that it is unusual and is isolated from the rest of his thought. The first thing, therefore, to notice in *de Libero Arbitrio*, is that he distinguishes between these two states of human nature, and he gives primacy to the state of human nature as unfallen:

"Sic etiam ipsam naturam aliter dicimus cum proprie loquimur naturam hominis in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur"¹³).

Hence, the rational analysis to which he subjects the human *mens* in the search for possible analogies of the divine Trinity, without any reference to the effects of sin in its structure or in its functioning, was a possibility he had always envisaged. The subject matter, which was the transition from the image in man to its divine prototype called for a starting point in an unflawed human nature. The purpose of the work was not, as in *de Civitate Dei* to moralize, but to theorize.

I have referred to the aspect of anti-neo-Platonist apologetic in Augustine's giving a central rôle to memory. It went parallel with his *Romanitas* in insisting on the individuality and independence of the human *mens*¹⁴). In a triadic functioning of the human mind, *mens* could be the source from which the acts of intelligence and acts of will, or love, could procede. This already suggested the Trinity — though, as Augustine realized, there was a need of intellect and will in the constitution of *each* divine Person, and a simple parallelism between act of intellect corresponding to the Word, and act of will, or love, corresponding to the Holy Spirit, was not adequate¹⁵).

¹³) v. *de Libero Arbitrio* III 19, 54.

¹⁴) v. *Aug* 28 (1978), pp. 184-92. The Roman legal sense, which saw the *individual* as the bearer of rights, would not take very seriously the transcendent hypostases of neo-Platonism.

¹⁵) v. *infra.*, n. 31.

Hence his profounder and more satisfying construction of a triad of those powers *within* the *mens*¹⁶), brought to unity by having as their object, themselves, yet identified with *mens*: this is Augustine's conception of the basic constitution of the human personality, brought to precision as he sought out, from within it, the vestiges of the Godhead; it is its unique life, continuous in time, if unconscious — but able to brought into consciousness by *cogitatio*:

“quadam interiore non simulata sed uera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius), sicut cogitat uiuere se et meminisse et intellegere et uelle se”¹⁷).

Whilst I had the impression that this discernment arose out of the need to match his neo-Platonist disputants after 410, the presence of this triad in *de Libero Arbitrio*, which I have recently noted, is an impressive affirmation of the continuity of Augustine's thought, showing that the position he developed in the debate which the *de Trinitate* reflects had some roots in the beginning of his philosophical reflections. Yet, even though Augustine was already interested in establishing a model for the Trinity at this period¹⁸), the conception is not used in *de Libero Arbitrio* for this purpose. It arises in *de Libero Arbitrio* in his discussion on the freedom of the will. He mentions that each of the three powers of *ratio*, *voluntas* and *memoria*, has the facility not only of finding its object in something external, but of reflecting back into itself:

“A. Quo modo omnia, quae ad scientiam cognoscimus, ratione cognoscimus, et tamen etiam ipsa ratio inter illa numeratur quae ratione cognoscimus. An oblitus es, cum quaereremus quae ratione cognoscantur, confessum te fuisse etiam *rationem ratione cognosci*? Noli ergo mirari, si ceteris per liberam uoluntatem utimur, etiam ipsa libera uoluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodam modo *se ipsa utatur uoluntas* quae utitur ceteris, sicut se ipsam cognoscit ratio quae cognoscit et cetera. Nam et memoria non solum cetera omnia quae meminimus comprehendit, sed etiam quod non obliuiscimur nos habere memoriam, ipsa se *memoria* quodam modo, tenet in nobis, quae non solum aliorum sed *etiam*

¹⁶) v. *Aug* 29 (1979), pp. 106-15.

¹⁷) v. *de Trinitate*, X 10, 16.

¹⁸) v. du ROY, *op. cit.*, pp. 416-7: putting *de Libero Arbitrio* in the context of his Trinitarian reflections.

sui meminit; uel potius nos et cetera et ipsam per ipsam meminimus"¹⁹).

Also to be found in *de Libero Arbitrio* is the triad, deriving ultimately from Plato, but unquestionably passed on through the use that neo-Platonists made of it: *esse, vivere, intellegere*²⁰). It is interesting to note that at one point the three are arranged hierarchically under *intellegere*:

"cum tria sint haec, esse uiuere intellegere Tenemus etiam id, esse in his tribus praestantius quod homo cum duobus ceteris habet, id est intellegere, quod habentem sequitur et esse et uiuere"²¹).

Later in *de Libero Arbitrio* Augustine sets out a view of human moral growth as a growth in *esse*:

"Si enim magis magisque esse uolueris, ei quod summe est propinquabis; et gratias age nunc quia es. ... Quanto enim amplius esse amaueris, tanto amplius uitam aeternam desiderabis Qui autem amat esse probat ista in quantum sunt et amat quod semper est. ... Huic enim exordio quo esse uis si adicias magis magisque esse, consurgis atque extrueris in id quod summe est ... qui autem plus amat esse quam odit miser esse, adiciendo ad id quod amat quod odit excludat; cum enim in suo genere perfecte esse coeperit miser non erit".

Leaving aside the value and importance of this ontological expression of progression in virtue, we can note that the *esse* of this passage is that of human life, in fact taking in *vivere* and *intellegere*; their separateness, together with their superiority over *esse* is set on one side. And in the course of the reflection, temporal things have been seen in

¹⁹) v. *de Libero Arbitrio* II 19, 51. This text is not referred to by du ROY (*op. cit.*), to whom the theory of Augustine is seen as a genetic development; in terms of which he finds the "démarche anagogique" and "ontologique" (p. 421), and the "cogito trinitaire" (pp. 427, 432). It was a pity he did not notice this key-stone to the thought of *de Trinitate*, even if it was not yet dressed, ready for its final position. Augustine returned to a conception he had already formed and preserved, and found in it virtualities which he had not yet, at least, committed to writing. The monumentality of his thought, entailed by its having an anchorage in the beginnings of his reflection, does not preclude its having a speculative vitality: it makes his thought doubly impressive. The passage is not referred to either by L. CILLERUELO, O.S.A., in "La 'Memoria sui'", *Giornale di Metafisica*, 9 (1954), pp. 478-92.

²⁰) du Roy, *op. cit.*, pp. 471-3, has an appendix on this triad: "Les essais de hiérarchisation triadique des êtres".

²¹) v. *de Libero Arbitrio* II 3.7.

terms of *esse* alone: "quae temporalia et antequam sint non *sunt*, et cum *sunt* fugiunt, et cum fugerint non erunt"²²).

When Augustine came to write *de Trinitate* X, this idea of a triad of the powers of the human soul ("rationem ratione cognosci ... se ipsa utatur voluntas ... memoria sui meminit"), each reflecting on itself, came to his mind as a model of the Trinity, of Persons, and at the same time his reflections on the three realities of *esse*, *uiuere*, *intelligere*, which he had come to regard as a unity in human life, appeared to him as a model of its single essence. And he brought the two reflections together, developing, deepening, extending and yet simplifying them, such that in the human life, *esse uiuere intelligere*, making a unity

²²) v. *ib.*, III 7,21; and cf. also III 13,36-16.45. A source for the unity in *esse* of the triad could be Victorinus: cf. e.g., *Adversus Arium* III, 4: "esse, vivere, intelligere, ita tria esse ut unum semper sint atque in eo quod est esse". This is said of transient things; in III, 6, the same is said of God. (cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Études Augustiniennes, (Paris, 1968), vol. 2, pp. 24-5). Hadot goes behind Victorinus to find, in a supposed commentary of Porphyry on the *Parmenides*, two "Ones" (τὸ εἶναι and τὸ ὄν), as a "double being" (διττον τὸ εἶναι: *ib.*, pp. 106 and 107; XII, fol. 93v²⁹⁻³⁰). But to derive Victorinus' triad from that in turn is hazardous. Though St. Thomas Aquinas has a metaphysics which reduces everything to *esse*, his thought is actually capable of being a little more nuanced, and is reminiscent of Augustine's variation in the two passages cited at the beginning of this note and in the previous note. Cf. *de Potentia*, 7,2 ad 9: "Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens". Yet (*ib.*), "Et per hoc dicit Dionysius (*de Divinis Nominibus*, 5), quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere, viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse". I have already suggested that Augustine's conception of *esse* could have contributed to Boethius' conception of *ipsum esse* (v. my *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 3rd series, 20, (Cambridge, 1983), pp. 74-5), and Thomas knew his *de Hebdomadibus* well and had commented it). Whether Thomas had Augustine's position on *esse* in mind in such texts, or whether he had just noted in a general way that this position coincided with that of pseudo-Dionysius (who must be counted his primary source in this matter), it is impossible to establish; the coincidence of thought on *esse* in two Christian writers, writing separately against two forms of neo-Platonism, is striking (cf. *infra*, n. 26). The passage from pseudo-Dionysius referred to in *de Potentia* is commented by Thomas at paras. 614-7 of the text edited by C. PERA, O.P. (Turin, 1950): "Cum ipsum esse excedat vitam et vita excedit sapientiam, unde est quod viventia supereminet existentibus et sentientia viventibus et rationabilia sentientibus, et mentes, idest intellectus angelici, rationalibus creaturis". From which arises a difficulty ("objectio"), that the angels, who are supposed to be closest to God, would be furthest from Him. His answer moves from the fact that the angels also have *esse*: "divinae mentes Angelorum non carent esse", to the fact that they more abundantly participate the divine goodness by their intelligence, and more perfectly possess their being and life than other creatures: "ipsum esse et vivere quod alia habent, perfectius ab Angelis possidetur". The context in Thomas is therefore more precise than that of Augustine, but the similar flexibility in the solution should be noted.

together, corresponded to the degree of identity, in their unity with each of the powers, and yet with all of the powers together, whatever their object.

This passage, from *de Trinitate* X 11, 18, needs careful analysis to under make clear its meaning. It is given below, from the *Corpus Christianorum* edition²³); the commentary which follows uses the line-numbers of the extract.

Haec igitur tria, memoria, intelligentia, uoluntas, quoniam non sunt tres uitae sed una uita, nec tres mentes sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt sed una substantia. Memoria quippe quod uita et mens et substantia dicitur ad se ipsam dicitur; quod uero memoria dicitur ad aliquid relatiue dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de uoluntate dixerim, et intelligentia quippe et uoluntas ad aliquid dicitur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam et mens et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum quo una uita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter sed singulariter dicuntur. Eo uero tria quo ad se inuicem referuntur. Quae si aequalia non essent non solum singula singulis sed etiam omnibus singula, non utique se inuicem caperent. Neque enim tantum a singulis singula, uerum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et uoluntatem, et intellego me intellegere et uelle atque meminisse, et uolo me uelle et meminisse et intellegere, totamque meam memoriam et intelligentiam et uoluntatem simul memini. Quod enim memoriae meae non memini non est in memoria mea. Nihil autem tam in memoria quam ipsa memoria est. Totam igitur memini. Item quidquid intellego intellegere me scio, et scio me uelle quidquid uolo; quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam totamque uoluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intellego tota simul intellego. Neque enim quidquam intellegibilium non intellego nisi quod ignoro. Quod autem ignoro nec memini nec uolo. Quidquid itaque intellegibilium non intellego consequenter etiam nec memini nec uolo. Quidquid ergo intellegibilium memini et uolo consequenter intellego. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit dum toto utor quod intellego et memini. Quapropter quando inuicem a singulis et tota et omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una uita, una mens, una essentia.

²³) v. *Corpus Christianorum*, Series Latina L, Aurelii Augustini Opera, Pars XVI, 1, *de Trinitate Libri XV*, (Libri I-XII), edd. W.J. MOUNTAIN and Fr. GLORIE, (Turnhout, 1968), pp. 300-1.

Commentary on this passage:

The reflections on the unity of the human *mens* in *esse*, *vivere*, *intelligere*, are slightly transposed as “una substantia, una vita, una mens” (lines 32-33). It is repeated as “una vita, una mens, una essentia” (line 9; repeated lines 32-33). The terms “essentia” and “substantia” according to the Latins, Augustine had written earlier in the same work²⁴), are synonymous. The term “essentia” however remains close to “esse”, and therefore a degree more abstract; “substantia” remains an independent reality, and the assertion of “not three substances but one” (line 3) is therefore appropriate. The unity of *vita-mens-essentia* will stand for the divine essence: there are different realities in the unity of God’s essence, which can be set out *before* we come to consider how the different Persons are really distinct²⁵). At least, so the thought might be extended; though Augustine does not pursue it. The three powers, *memoria-intelligentia-uoluntas*, are to be images of the distinct divine Persons. They are at the same time *identified* with the single *vita-mens-essentia* (lines 1-3)²⁶), being, like *vita-mens-essentia*, self-related

²⁴) v. *de Trinitate* V 9, 10.

²⁵) To du ROY (*op. cit.*, p. 433), Augustine “paraît ne pas savoir encore comment transposer ces trois dimensions en Dieu”. He may, however, be using the unity of these three powers in the human mind as a starting point. In any case the identity of *mens* with *essentia*, and thereby with *esse*, has a great ontological importance (v. next note); “vita” giving them together a convincing uniform quality. The whole passage can be compared with a similar structure in *de Trinitate*, IX 5, 8, which examines in a very similar way the “Trinitas” of “mens, amor, notitia”. *Notitia* and *amor* are both found to be related to themselves *and* to their objects. In this trinity, *mens* can stand only for a Person, and their unity in the essence is then found in their perfect identity. In the figure we are examining here, the essence is established as a unity — *vita-mens-essentia* — and the powers, as representing the Persons, are found to be identical with it. Thus in the two figures, taken together, Augustine *both* starts from the powers to arrive at their unity (IX 5, 8), *and* starts from the unity to show the powers as both identical and separable from it, and from each other (X 11, 18).

²⁶) This identification of each power with the *essentia* has a significance greater than may appear. Towards the end of *de Trinitate*, Augustine expressed his disappointment with his model which used intellect and will acts as images of the Son and Holy Spirit, because intellect or will alone could not represent a complete person (v. *infra*, n. 31); but Thomas accepted this model, because each procession of a Person was complete by its identification with the divine *esse*: cf. *de Potentia* 9, 5, “Intelligere autem Dei est esse eius”; *ib.*, 9, 9, “in Deo idem sit esse, intelligere et velle”. Yet, through the identification of *essentia* with each power, Augustine has already given to his own problem the same solution which Thomas was to give later! In any case, the establishing of their unity in being by Victorinus and Augustine, ante-dates the same operation which C. Fabro attributes to Thomas: “through his radical reflection on principle taken as act, Aquinas has overcome the static and circular dialectic of the Platonic triads (ὄν, ζῶν, ἔναι)”,

(lines 4-5, 7-11), and yet *distinguished* from it by the fact that they are capacities related to something else — their object, which is remembered, known or willed (lines 5-7). In so far as they are self-related, like *vita-mens-essentia*, they are said to be at the same time unpluralised and single (line 9-11). This entails that they are equal to each other in such a way that each does not contain just one other, as paired with it, but contains both of the others; for each is equal to all, and each contains all (lines 11-14), as their unity with *vita-mens-essentia* makes clear.

He then exemplifies this in terms of their relationship to their contents in three contexts: i) when the content is the other powers in the self (lines 14-18); ii) extending this to the memory's consciousness about all acts coming from the other two powers, with an entailment that the same relations could be discovered in intellect and will by symmetry with the relationship here established within the memory; iii)

νοῦς) in such fashion as to make *esse ipsum* emerge as the constitutive metaphysics of God and also to make participated *esse* (*actus essendi*) emerge as the act of all acts and the perfection of all perfections" (v. "The Overcoming of the Neo-platonic Triad of Being, Life and Intellect by Saint Thomas Aquinas", in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D.J. O'MEARA, Studies in Neoplatonism Ancient and Modern 3, (Norfolk, Virginia, 1982), p. 108). There is a need of caution in describing *esse* in Thomas as an act, for it is manifestly unlike the act of *forma*; it signifies "an actualisation coincident with reality" (v. my *Aristotelian Aporetic Ontology*, p. 222 n. 74). But Thomas had in mind the later proclean and crypto-proclean, subordinated emanations of *intelligere-vivere-esse*. I have argued (*ib.*, 202-4, 227-8) that he had confronted this conception from the crypto-proclean *Liber de Causis* particularly in St. Albertus Magnus' commentary-lectures on pseudo-Dionysius' *de Divinis Nominibus*, and that, most significantly, he heard there an almost isolated thought of Albert, that *vivere* and *intelligere* cannot be apart from *esse*: "in veritate nihil est enti addibile quasi altera natura ab ea" (v. Alberti Magni *Opera Omnia*, 37,1 (Munster, 1972), p. 315a). This, it seems to me, is the starting point of Thomas's metaphysics of *esse* as all-embracing. (He knew Albertus' text very well, for he himself wrote out the official text, which was used as the *pecia* series; this autograph MS of Thomas, somewhat mutilated as a source of second-class relics, still exists in Naples Bibliotheca Nazionale: MS I.B.54). It is clear that Augustine has his own philosophy of *esse*, which coincides with that of the authorities whom Thomas used as his starting points — Boethius and pseudo-Dionysius in particular. For Thomas's appreciation of the text under consideration, cf. *Summa Theologiae* Ia Pars: 54,1 ad 2 (n. espec. the attribution of a similar concreteness to *essentia* and *esse*); 77,1 ad 1; 79,1 obj. 2 and ad 2; 79,6 s.c. and corp.; 79,7 obj 1 and ad 1, obj. 3 and ad 3; 87,3 s.c. and corp. (n. the order of objects, given by Augustine, is reversed: "objectum ... actus (not the power itself) ... ipse intellectus"; 87,4 s.c. and corpus. Thomas's attempts to relate Augustine and Aristotle should be noted. The unanimity of Augustine's with Thomas's views on *esse*, like that of Augustine's agreement with pseudo-Dionysius (cf. *supra*, n. 22), is more impressive when there is no attempt to derive one from the other under the defective model of "influence".

when the objects are intelligibles, different from the powers (lines 24-28); thus, all possible objects of the powers are included.

i) Of the first, sufficient was written in the original article²⁷). The second and third contexts call for further comment. The "totam memini" (line 20), together with "totam intelligentiam totamque uoluntatem" (lines 22-24), uses a distinction (made earlier in book X) about self-knowledge, between "knowing all" and "knowing the whole": "absurdum est dicere non eam totam scire quod scit. Non dico: 'Totum scit', sed: 'Quod scit tota scit'. Cum itaque aliquid de se scit quod nisi tota non potest, totam se scit"²⁸). The second context concerns the powers as totalities: as "tota"; the third point goes on more audaciously to the wholeness of their contents: as "totum".

ii) As in the first part, the second begins with the memory. The memory is a "tota" — for what is forgotten is not in the memory. It will contain with it the consciousness of one's understanding what one understands, and of one's willing what one wills (lines 18-23). The sentence, "Similiter cum haec tria intellego tota simul intellego" (lines 22-24), I attach to the forgoing, and understand it as an indication, which the reader must take up, in order to work out the symmetries for intellect and will. For the intellect, the "tria" are: a) the intellect knows itself, as a whole; b) the intellect contains in itself the consciousness of memory's remembering what it remembers; c) the intellect contains in itself the consciousness of the will's willing whatever it wills. For the will, the "tria" are: a) the will willing itself, as a whole; b) the will willing the remembering of whatever is remembered; c) the will willing the understanding of whatever is known.

iii) The third part begins with the intellect²⁹), for now the object is not

²⁷) v. Aug 29 (1979), pp. 109-10.

²⁸) v. de Trinitate X 3,6.

²⁹) As well as the appreciation of this text given by Thomas in the *Summa Theologiae* (v. texts given in n. 26 above), the appreciation given in his commentary in *I Sententiarum* should also be noted. There, Dist. 3, quest. 4 is an elucidation of this text. Note how in art. 1 he accepts the order *memoria-intelligentia-voluntas* (end of corp.), and how in art. 4, corp., he is sensitive to the change in predominance now given to the intellect: "In illis enim quae per habitum acquisitum discuntur, non servatur ordo, ut dictum est supra, quia intelligendi actus praecedat actum memorandi". Augustine's order of potencies is here not replaced, for he continues: "Si autem considerentur respectu huius objecti quod est Deus, tunc servatur ibi actualis imitatio. Maxime autem servatur ordo, quia ex memoria procedit intelligentia, eo quod ipsa est per essentiam in anima, et tenetur ab ipsa non per acquisitionem". The introduction of the factor of *habitus* derives from the analysis of habit formation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*.

self, nor it is the powers in their coincident inter-relations, but the powers, active with regard to other objects: "intelligibilium" (lines 24, 26, 27). With the rigid distinction between what it knows, and what can neither be known nor willed, he has little difficulty in proposing that *memoria-intellegentia-uoluntas* will, with external objects, also totally penetrate and coincide with each other; for in Augustine the memory has the primary and central role in cognition.

The conclusion (lines 30-33) passes back through the argument to the beginning. Each of the human powers — *memoria-intellegentia-uoluntas* — whether their objects are exterior intelligibles, or the powers themselves, or the self remembering, knowing and loving itself — so coincide with each to the degree of identity, so each take in the whole object of the other powers, as well as the whole of the other powers as themselves, that, whilst distinct in terms of their relationship to the others and to their objects, they nonetheless make up a unity: "una vita, una mens, une essentia". And this provides a model in which the divine Persons can be seen as distinct from each other, but identical with each other in the divine essence.

Conclusion

The two elements from which this reflection began — the unity in *esse*, and therefore in *vivere* and *intellegere* of the moral human being, and the self-reflectiveness of intellect, will and memory in the human self, are among the numerous ideas of *de Libero Arbitrio*. But there they were not brought together, nor where they brought into a Trinitarian model. Their fusion together within a subtle, complex and profound insight of *de Trinitate* witnesses not merely to the maturing of the original seed ideas, but to the simplifying intensity of Augustine's mind. In order to demonstrate the enneadic arrangement of the three powers reflecting on themselves in their nine possible pairings, so that the union of three powers in each divine Person which they represented (whether taken vertically or horizontally on the grid I provided³⁰) did, despite a later expression of failure on Augustine's part³¹), represent the

³⁰) v. *Aug* 29 (1979), p. 110.

³¹) Cf. *de Trinitate* XV 25, 45: "in ipso intellectu conatum me senserim magis habuisse quam effectum ... tria unius personae non sicut humana poscit intentio tribus illis personis conuenire potuerunt". There was no need for this heart-searching if each faculty was ultimately identified with the divine *essentia* — which is to say His *esse*.

completeness of each, and also to show its improvement of neo-Platonist enneads which it may have had in mind, I took this out of its setting. But by so doing, my explanation fell far short of doing justice to the richness of the whole passage.

Edward BOOTH, O.P.

The Tree in the Works of Saint Augustine

Tree (*arbor*) occurs 978 times in Augustine's works¹). *Lignum* is an equally common synonym for tree, though this synonym is also often used in the sense of wood (usually dead) in its raw or reworked (tooled) state. (See "wood" below). Cognates of *arbor* with their occurrences are: *arbustum*/*arbustus* (20), *arbuscula* (3) and *arbustum* (1).

The Tree in Manichean Belief

For at least nine years, beginning from the age of nineteen (Conf. 4, 1), Augustine was a devout Manichee. It is therefore important, as background, to appreciate that sect's strong beliefs about trees and their role in the Manichees' myth of the universal conflict between the Kingdom of Light and the powers of Darkness²). Much of the divine light element had become separated from its Kingdom and was scattered through the hostile material world. For various reasons the Manichees believed that trees were important in concentrating this scattered light and in aiding its return to its own Kingdom.

Regarding the primal role of trees in their mythology, one account has it that the bodies of animals came originally from trees³). Trees themselves were supposedly sprung from the semen of the Archons, or evil demons of darkness. Sexually excited by an apparition involving members of the opposite sex, the part of their ejected semen which fell upon the land grew into trees⁴). Given the supposedly light-rich nature of semen⁵), it follows that trees (and indeed all vegetation) were considered by the Manichees to be rich in the light element⁶).

Again, for the Manichees sexual copulation was considered evil in

¹) The author is indebted to the *Augustinus Lexikon* for the material upon which such word-counts are based.

²) *mor.* 2, 36-37; *haer.* 46.

³) *c. Faust.* 6, 8; 21, 12; *haer.* 46. See also P. ALFARIC, *Les écritures manichéennes I* (1918) 41; F. DECRET, *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris 1970) 248-9.

⁴) *nat. b.* 44; *c. Faust.* 20, 6; *haer.* 46; F.C. BURKITT, *The Religion of the Manichees* (Cambridge 1925) 28-29; F. CUMONT, *Recherches sur le Manichéisme I* (Bruxelles 1908) 54-68; G. WIDENGREN (tr. C. Kessler), *Mani and Manichaeism* (1965) 56-58.

⁵) *nat. b.* 45; *haer.* 46; WIDENGREN (*op. cit.*) 58.

⁶) *en Ps.* 140, 12; WIDENGREN (*op. cit.*) 66.

that it sought to imprison more of the light element (the soul) in the darkness of matter (the body)⁷). Therefore all flesh was polluted and evil. On the other hand, it was generally believed in the ancient world that, unlike animals, trees did not reproduce by sexual copulation⁸). Therefore the Manichees believed that trees (and all vegetative life) represented a purer form of life than that of animals (including man)⁹).

Since trees contained concentrations of the divinity, or the scattered light element (soul), the Manichees believed that they could perceive and suffer. Therefore it was considered sinful to harm trees in any way, as such harm disturbed and pained the divinity that they contained¹⁰). Even the plucking of fruit from a tree was sinful, and Augustine himself confessed how, when a young Manichee, he had believed that a fig wept when it was plucked, and its mother, the tree, also shed milky white tears¹¹). By way of example therefore, for a Manichee it was preferable to let a starving man die, rather than pluck a piece of fruit from a neighbouring tree in order to save his life¹²).

Another aspect of the prohibition against plucking fruit was the Manichean belief that the earth brought forth fruit under the power of the Holy Spirit. Consequently, what was hanging on every tree in the form of fruit was the mortal Jesus (*Jesus patabilis*)¹³). The Manichees also believed that this fruit should be eaten by their priests (the *electi*) who claimed the power of separating the light element from the dark dregs of matter with which it was mixed. The light so separated was believed to be breathed out by the elect and resumed its voyage back to the Kingdom of Light beyond the sun¹⁴). The elect, who were themself-

⁷) *mor.* 2, 65-66; *c. Faust.* 6, 8; *haer.* 46.

⁸) *mor.* 2, 49.

⁹) *mor.* 2, 49 & 60. In Augustine's case, this would probably have been part of the reason for his prohibition against the worshipping of trees in *uera rel.* 109.

¹⁰) *mor.* 2, 54-59; *quant. an.* 71; *exp. prop. Rom.* 53; *c. Faust.* 6, 4; *haer.* 46; *en. Ps.* 140, 12. See also *The Cologne Mani Codex* (P. Colon. inv. nr. 4780) "Concerning the Origin of his Body", ed. & tr. by R. CAMERON & AUGUSTINE J. DEWEY (Missoula 1979) 11-13. The ultimate sin was of course the killing of a tree. This was not so bizarre a belief when seen against the myths and legends of the time. See the pioneering work of J.G. FRAZER, *The Golden Bough* II (1911) chapters 9-13 and 20-21, as also A. HENRICH, "Thou Shalt not Kill a Tree; Greek, Manichean and Indian Tales" *Bull. Amer. Soc. Papyrologists* 16 (1979) 85-108.

¹¹) *conf.* 3, 18. Cf. *en. Ps.* 140, 12.

¹²) *mor.* 2, 58; *en. Ps.* 140, 12.

¹³) *c. Faust.* 20, 2 & 11; BURKITT (*op. cit.*) 31; F. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IV^e-V^e siècles); Étude historique et doctrinale* (Paris 1978) vol. I 271 n. 83; WIDENGREN (*op. cit.*) 66.

¹⁴) *mor.* 2, 15, 52 & 61; *conf.* 3, 10; *c. Faust.* 20, 2; *nat. b.* 45; *haer.* 46; *en. Ps.* 140, 12. See also F. DECRET, *L'Afrique manichéenne &c.* (previously cited) I 131.

ves prohibited from plucking fruit and so disturbing the divinity, could accept the fruit so harvested by the Manichean laity (the hearers, or *auditores*) and would pray for the forgiveness of the sins of those who had originally plucked the fruit¹⁵). Finally, on the topic of trees and the Manichees, there is the important subject of the good tree and the evil tree, treated below.

Augustine's Non-Biblical Tree Symbolism

Most of Augustine's tree symbolism is biblical in origin. However, his writings also contain some examples of what may be termed a non-biblical tree symbolism.

Augustine's earliest extant writings date from just after his conversion to Catholicism in 386. It is peculiar to those writings that the tree is often featured as an example in treatments of various philosophical problems¹⁶). Also belonging to the early writings is the strange opinion that the time numbers (*temporales numeri*) of a tree must precede its place numbers (*locales numeri*)¹⁷). Part of the reason for this opinion seems to have been Augustine's fascination with numbers. Because they are fixed in the earth, trees (and other plants), though they are alive, are not to be classified with other living things which move about on land or in water¹⁸).

Throughout his writings various allusions suggest that Augustine was sensitive to the beauty and grandeur of trees¹⁹). On the other hand, and possibly in reaction to his former Manichean background (see above), he expressly denies that the life of trees can be superior to human life²⁰). In several places Augustine sees the wild woods with their trees and thorny bushes as symbols of sinfulness and passion²¹). More specifically, from the use of the rare verb *silvescere* in Conf. 2, 1, Augustine seems there to associate wild wooded vegetation with sexual

¹⁵) *conf.* 4, 1; *c. Faust.* 2, 5; 6, 8; *haer.* 46. Cf. BURKITT (*op. cit.*) 45-47 and WIDENGREN (*op. cit.*) 97.

¹⁶) Of perception and identity: *c. acad.* 2, 25, 27 & 28; *ord.* 2, 48; *sol.* 1, 28 & 29; 2, 3 & 10; of divine providence: *ord.* 1, 11, 12 & 14; and of the essentials of justice: *quant. an.* 5. Also, compare the role of the tree in *c. acad.* 2, 25 with that in Plato's *Phaedrus* 230a.

¹⁷) *mus.* 6, 57. Cf. *uera rel.* 79.

¹⁸) *Gn. litt.* 2, 13. See also Plato's *Timaeus* 27a-c.

¹⁹) *c. acad.* 2, 25; *conf.* 5, 7; *Gn. litt.* 5, 23; *Io. eu. tr.* 40, 8; *en. Ps.* 110, 4.

²⁰) *mus.* 6, 8 & 15. Cf. *uera rel.* 1, 18.

²¹) *en. Ps.* 103, 3, 18; s. 89, 1.

sin, in contrast to cultivated gardens which are sites of grace²²). Ironically enough, in later life, an ungrateful correspondent accused Augustine of giving advice which was like a twisted and knotted tree, not only containing nothing straightforward but also puzzling the eye of the beholder²³).

The development of an entire large tree from one small seed was of particular significance to Augustine. Everything which is later found in the grown tree was initially contained in the original seed, though in an invisible manner²⁴). It seems that this realization was part of the basis of Augustine's theory of creation. From the example of the small seed and the large tree eventually produced from it, it seems that he reasoned that likewise everything that later came into visible prominence in the created world was originally contained in an invisible manner in the world which God first created²⁵). This kind of thinking also helps explain Augustine's picture of the world as an immense tree containing many things²⁶). The human race is also compared to a tree always covered with leaves, even though some (like people) are always dying off and being replaced by others²⁷).

The Trees of Paradise

In general, the trees of Paradise (Gn. 2, 9), as towering above the earth, signified spiritual joys separated from earthly desires²⁸). Adam's duties in Paradise (Gn. 2, 15) included the care and cultivation of its trees²⁹). In particular, the two trees of Paradise of Gn. 2, 9 were of lasting interest to Augustine, who refers to them as the Tree of Life (*arbor/lignum vitae*) and the Tree of Knowledge (*arbor/lignum scientiae*).

²²) *conf.* 10, 56; *bapt.* 5, 38. See also L. FERRARI, "Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine's Confessions" *Augustinian Studies* (*Augn. Studs.*) 2 (1971) 93-104 and "The Barren Field in Augustine's Confessions" *Augn. Studs.* 8 (1977) 55-70.

²³) *ep.* 241, 1.

²⁴) *uera rel.* 79; *ep.* 102, 5; 137, 8; *s.* 294, 15.

²⁵) In general, beginning with the Stoics, this realization seems to be at the basis of the theory of *rationales seminales*. For works on this much-discussed topic in Augustine see the *Fichier Augustinien*, Matières, vol. 2, 66-68 and its Premier Supplément, 385. *Gn. c. Man.* 1, 11; *Gn. litt.* 5, 23; *trin.* 3, 13.

²⁶) *Gn. litt.* 8, 9; *Io. eu. tr.* 95, 4; *s.* 81, 3.

²⁷) *en. Ps.* 101, 2; *s.* 51, 23.

²⁸) *Gn. c. Man.* 2, 12. Cf. *ciu.* 13, 21.

²⁹) *Gn. c. Mn.* 2, 20; *c. Cresc.* 2, 26; *Gn. litt.* 8, 9 & 10. Compare with Plato's *Statesman* 272a.

Both are extensively described³⁰⁾ and are truly physical trees, but are also of spiritual significance³¹⁾.

The Tree of Life is not intrinsically evil³²⁾ and is the source of physical immortality³³⁾. Christ, as the Tree of Life, is in spiritual Paradise³⁴⁾. The Tree of Life also symbolizes the Cross through which eternal life may be recovered³⁵⁾. Other meanings are not thereby excluded³⁶⁾. The true believer can return to the Tree of Life by bearing the troubles of this world and by that fullness of knowledge which is charity³⁷⁾. Not only was the Tree of Life not poisonous but it also bestowed immortality on those who continually ate of its fruit³⁸⁾. Adam and Eve, once banished from the Garden of Paradise, were thereby deprived of that fruit of immortality and so were destined to die (Gn. 3, 22-23)³⁹⁾.

The second tree of Gn. 2, 9, the Tree of Knowledge, like all the trees of Paradise, was good⁴⁰⁾. In that God forbade Adam and Eve to eat of the fruit of the Tree of Knowledge⁴¹⁾, it became the medium through which they were subject to Him. So in eating of that medium, they showed that they wanted to become equal to God⁴²⁾. Adam's presumption⁴³⁾, in tasting of the fruit of the forbidden Tree of Knowledge, unleashed concupiscence⁴⁴⁾. Accordingly, from that disobedience man came to experience good and evil (Gn. 3, 3-7), whence the name: "arbor scientiae dignoscendi boni et mali"⁴⁵⁾.

³⁰⁾ Gn. c. Man. 2, 12, 22-24 & 34-36; pecc. mer. 2, 35.

³¹⁾ Gn. litt. 6, 21; 7, 16; 8, 5 & 6; ciu. 13, 21; c. adu. leg. 1, 26.

³²⁾ uera rel. 38; c. Iul. 4, 63.

³³⁾ Gn. c. Man. 2, 12; Gn. litt. 8, 5; ciu. 13, 23; c. adu. leg. 1, 24-26; c. Iul. imp. 6, 30. See also J. DANIELOU (tr. D. ATTWATER), *Primitive Christian Symbols* (London 1964) ch. 2 "The Vine and the Tree of Life", and E.O. JAMES, *The Tree of Life; An Archaeological Study* (Leiden) 1966, as also, H.G. LEDER, "Arbor Scientiae; Die Tradition vom paradiesischen Apfelbaum", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961) 156-189.

³⁴⁾ Gn. litt. 8, 5; c. adu. leg. 1, 26. See also *Apc.* 2, 7; 22, 2, 14 & 19.

³⁵⁾ Gn. c. Man. 2, 34.

³⁶⁾ ciu. 20, 26.

³⁷⁾ Gn. c. Man. 2, 35 & 36. Cf. (*ibid.*) 2, 41.

³⁸⁾ ciu. 13, 20; c. adu. leg. 1, 24.

³⁹⁾ nat. b. 34-35; Gn. litt. 8, 6-9; c. adu. leg. 1, 24-26; en. Ps. 70, 2, 7.

⁴⁰⁾ nat. b. 34; Gn. litt. 8, 6.

⁴¹⁾ Gn. litt. 8, 13.

⁴²⁾ Gn. c. Man. 2, 22 & 38.

⁴³⁾ Gn. litt. 11, 1 & 30, 40-42; Io. eu. tr. 79, 2.

⁴⁴⁾ trin. 12, 17; Gn. litt. 11, 31; ciu. 13, 13; 14, 17.

⁴⁵⁾ nat. b. 35; Gn. litt. 8, 15 & 16; ciu. 14, 17; en. Ps. 70, 2, 7.

The Good Tree and the Evil Tree

Also of interest to Augustine, both in preaching and in three separate controversies, was the parable of the good tree and the evil (or barren) tree (Mt. 7, 16-20; 12, 33-35; Lc. 6, 43-44)⁴⁶). They are treated at length in two separate sermons⁴⁷). Elsewhere they are seen as symbols of good and evil wills rooted respectively in charity and concupiscence⁴⁸). Accordingly, in the *Confessions*, a kind of moral polarization can be seen between what can be interpreted as the tree of sin (the pear tree of Conf. 2, 9ff.) and the tree of salvation (the fig tree of Conf. 8, 28)⁴⁹).

The good tree (the good will) produces good fruit (good deeds), while the evil tree (the evil will) produces bad fruit (evil deeds)⁵⁰). Just as the good tree cannot bring forth evil fruit, so too, good fruits cannot be forthcoming from the evil tree⁵¹). Also, it is impossible that the good tree bring forth no fruit at all. Its very sterility would identify it as evil⁵²). Following Mt. 7, 16 & 20 therefore, from their fruits the natures of the trees are known as either good or evil⁵³).

The true believer is the good tree, growing in God's garden (the Church) and bearing abundant fruits⁵⁴). In time, Christ as God, will come looking for such fruits⁵⁵). Sometimes the planter and the waterer of I Cor. 3, 6-9 are included in the metaphor⁵⁶). Though the good tree and the evil tree may seem the same under certain circumstances⁵⁷), their fates are vastly different⁵⁸). The evil tree is sometimes seen as the

⁴⁶) See also M. SIMONETTI, "Matteo 7, 17-18 (e Luca 6, 43) dagli gnostici ad Agostino", *Augustinianum* 16 (1976) 271-290.

⁴⁷) s. 72 and s. 89. See also P.-P. VERBRAKEN, "Le sermon LXXII de saint Augustin sur l'arbre et son fruit" *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino* (Torino 1975) 796-805.

⁴⁸) *gr. et pecc. or.* 1, 19-21.

⁴⁹) L. FERRARI, "The Pear-Theft in Augustine's *Confessions*" *Revue des Études Augustiniennes (REA)* 16 (1970) 233-242 and "The Arboreal Polarisation in Augustine's *Confessions*" *REA* 25 (1979) 35-46.

⁵⁰) *c. adu. leg.* 1, 47 & 49; *c. Iul.* 6, 38; *ench.* 15; *spec.* 25; s. 74, 4; 137, 13.

⁵¹) *c. Iul.* 4, 30-32; *spec.* 25; s. Lambot 5.

⁵²) *c. Iul.* 4, 22 & 33; *ench.* 16.

⁵³) *c. Iul. imp.* 5, 21; s. 74, 4; s. *ex coll. Guelferbyta* 32, 1.

⁵⁴) *ep.* 268, 3; *c. Faust.* 13, 8.

⁵⁵) s. 77, 7; 89, 1-4.

⁵⁶) *Io. eu. tr.* 26, 7; *en. Ps.* 66, 3; s. 37, 14.

⁵⁷) s. 36, 4; 361, 10; s. *Morin* 12, 1.

⁵⁸) *Io. eu. tr.* 28, 11.

unbelieving Jews⁵⁹) and sometimes as the cursed barren fig tree of Mt. 21, 19⁶⁰). Attempts to save the barren tree (Lc. 13, 6-9) are described in silvicultural metaphors⁶¹). In accordance with the Bible (Mt. 3, 10; 7, 19; Lc. 3, 9; Io. 15, 6), every tree that is persistently evil will eventually be cut down and cast into the fire⁶²).

Excluding his many references to the two trees of Paradise, Augustine tends to see almost all other trees as ultimately reducing to one or other of the above two categories of the good and evil trees. Thus, the fruitful tree growing by the waters (Ps. 1, 3) is interpreted as Christ. The waters symbolize the sinful multitudes which are absorbed through the roots (the discipline of Christ) and transformed into fruits⁶³). Again, the wild trees of the woods symbolize the pagans outside the Church (God's garden), because they cannot bear fruits, and in this regard are inferior even to brushwood⁶⁴). Likewise, the wild woods of the pagan world were set on fire by the fervour of the Holy Ghost at Pentecost (Act. 2)⁶⁵). Interestingly enough, Augustine's vocabulary often links the word for bush (*frutex*) with the devil⁶⁶).

In the first of the above-mentioned three controversies involving the good and evil trees, early in Augustine's writings, the Manichees are depicted as claiming that the two trees represented the good and evil primal natures that they believed permeated all material creation⁶⁷). Against this claim, Augustine held that the two trees represented the wills of the just and the unjust persons⁶⁸) and that it was up to the individual to choose between being the one or the other⁶⁹). Augustine

⁵⁹) *c. Faust.* 12, 35; *c.* 89, 1-2; 98, 3.

⁶⁰) *cons. eu.* 2, 131; *s.* 75, 5; 89, 2.

⁶¹) *en. Ps.* 49, 7 & 11; 66, 3; 79, 13; *s.* 11, 1; 72, 2 & 3; 110, 1; 254, 3; *s. Morin* 13, 1.

⁶²) *c. Faust.* 12, 35; *cons. eu.* 2, 26; *c. adu. leg.* 1, 32; *Io. eu. tr.* 28, 11; *en. Ps.* 49, 7; *s.* 11, 1; 36, 4; *s. Wilmar* 3, 3.

⁶³) *en. Ps.* 1, 3.

⁶⁴) *en. Ps.* 30, 2, 2, 6; 95, 13 & 14.

⁶⁵) *en. Ps.* 30, 2, 3, 9.

⁶⁶) *nupt. et conc.* 1, 26; *c. Iul.* 6, 58; *c. Iul. imp.* 1, 109; 2, 32, 45, 71, 105, 122 & 199; 5, 25 & 30.

⁶⁷) *c. Fort.* 14, 21 & 22; *s. dom. m.* 2, 78-82; *c. Fel.* 2, 2. See also: F. DECRET, *L'Afrique manichéenne* &c. (cited above) I 295; L. FERRARI, "The Arboreal Polarisation..." (cited above) p.40; H.J. POLOTSKY u. Alexander BÖHLIG (eds.), *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, Band I, *Kephalaia*, Kap. II, "Über das Gleichnis vom Baume" 16-22.

⁶⁸) *c. Adim.* 26; *c. Iul.* 1, 38.

⁶⁹) *c. Fel.* 2, 2-4.

claimed that the Manichees misunderstood the parable because of their false notion of evil as a substance, when it was really a lack of goodness⁷⁰).

Regarding the second controversy, from about 400 onwards, the Donatists claimed that the parable of the two trees substantiated their arguments against the sanctity of sacraments (particularly baptism) dispensed by sinful ministers. They reasoned that if the tree (the minister of the sacrament) were evil, then the fruit (the recipient of the sacrament) would receive evil⁷¹). Against this, Augustine argued that the sacraments justify, not from the minister, but from God through Christ, so that the claim of the Donatists was void⁷²). In one place Augustine argues from I Cor. 3, 6 & 7, that regardless of who planted the tree and who watered it, it is God through Christ who gives the growth, not whoever happens to administer the sacrament⁷³). Augustine also adduced the baptism of Christ by John as a counter-example to the Donatists' claim that the minister was the source of the justification deriving from baptism⁷⁴). It was obviously repugnant that John could have been a source of grace to Christ.

The third controversy concerned the Pelagians. They used the parable of the two trees to attack Augustine's position that because of Adam's Original Sin, the human will was intrinsically perverted, and all mankind became subject to concupiscence, so that even babes born of holy matrimony were guilty (and therefore evil) before God⁷⁵). The Pelagians argued that if the tree (matrimony) were good, then the fruit (the babe) must also be good and therefore devoid of guilt. Augustine claimed that not matrimony, but the Original Sin of Adam, was the cause of the babe's inherited guilt, so that the analogy did not apply⁷⁶).

Tree Parts

Regarding next the principal parts of the tree, fruit (*fructus*), with close to 2000 occurrences, is the most commonly encountered word,

⁷⁰) *c. Iul.* 1, 38-46.

⁷¹) *c. litt. Pet.* 2, 12 & 14; 3, 53 & 64; *c. Cresc.* 3, 14; *c. Iul. imp.* 5, 21.

⁷²) *c. litt. Pet.* 1, 9; 2, 12 & 13; 3, 53-58 & 64; *c. Cresc.* 3, 14; *s.* 292, 5-7; *c. Iul. imp.* 5, 23, 24 & 26. See also L. FERRARI, "The Arboreal Polarisation..." (cited above) p. 41.

⁷³) *c. litt. Pet.* 3, 64-65.

⁷⁴) *s.* 292, 5-7.

⁷⁵) *conf.* 1, 11-12; *c. Iul.* 3, 55-56.

⁷⁶) *nupt. et conc.* 2, 41-44 & 48; *c. Iul.* 1, 39 & 40; *c. Iul. imp.* 5, 21-26.

mostly in a metaphorical sense. Of the much smaller number of references explicitly relevant to the present context, many are concerned with the topic of the good tree and the evil tree treated above. Again, Augustine sometimes compares knowledge to the soul as the fruit to its tree⁷⁷), or words to deeds as leaves to the fruit of the tree⁷⁸). There are also some interesting interpretations of the fruitfulness of the trees of Paradise⁷⁹). In many ways, the fruitful tree is seen as the true believer⁸⁰). Also, barren trees (*infructuosae arbores*) appeared in Paradise because of the sin of Adam and Eve⁸¹). Likewise, those barren trees in God's garden are like the persons in the Church who are devoid of the fruit of good works⁸²). *Pomum* is a much less common word for fruit, being found just over 100 times. On several occasions it is used in regard to the Manichean belief about the sinful nature of the act of plucking fruit from trees (see above).

Root (*radix*) occurs over 600 times, mostly in vaguely vegetative metaphors such as the common allusions to greed (*avaritia/cupiditas*) as the root of all evils (I Tim. 6, 19)⁸³). With explicit relation to trees, the word is found in several of the passages devoted to the good and evil trees (see above)⁸⁴). By contrast, it follows that *charitas* is the root of the faith and good works of that fruit-bearing tree which is the true believer⁸⁵). The Jewish faith is also seen as the root (*radix*) of the Christian Church in the context of the metaphor of the engrafted olive (Rm. 11, 17-24). (See under "olive" below). Again, the hidden character of the tree root is used as the basis of various metaphors pertaining to the concealed faith of the true believer⁸⁶).

Branch (*ramus*) is found nearly 200 times, mostly in regard to the engrafted olive metaphor (see "olive" below). Another common usage is in regard to the Donatists. The Catholic Church is seen as a great tree spreading its branches throughout the world. The Donatists are

⁷⁷) *lib. arb.* 3, 65.

⁷⁸) *Io. eu. tr.* 6, 19; s. 77, 7; 98, 3.

⁷⁹) *Gn. c. Man.* 1, 19 and *ciu.* 13, 21.

⁸⁰) *en. Ps.* 34, 2, 2-4; 48, 2, 3; s. 37, 14-29; 47, 25.

⁸¹) *Gn. c. Man.* 1, 19.

⁸²) *Ibid.*

⁸³) *mor.* 1, 35 & 36 c. *Fort.* 21. *Gn. litt.* 11, 15; *en. Ps.* 118, 11; s. 85, 6; s. 177, 1, 2 & 9; *Io. ep. tr.* 8, 6.

⁸⁴) *gr. et pecc. or.* 1, 19-21.

⁸⁵) *en. Ps.* 9, 15; 32, 1, 3; 36, 3, 8 & 9; 48, 2, 3; s. 72, 4.

⁸⁶) *Io. eu. tr.* 40, 8; *en. Ps.* 36, 1, 3; 51, 12; 102, 25; 148, 16; s. 117, 17.

like a branch broken off that tree and their fate is sealed accordingly⁸⁷). Finally, root, trunk and branches of the tree are used to illustrate the mystery of the Trinity⁸⁸). As "wood" is said with equal truth of the previous three parts of the tree, so "God" is said equally of the three Persons of the Trinity.

Leaf (*folium*) occurs about 160 times, mostly in the plural. Many allusions are in the context of biblical episodes considered elsewhere in this article. Chief among such episodes is that of Jesus and the barren fig tree (see below under "fig"), and the events consequent upon the theft of the forbidden fruit, when Adam and Eve covered their private parts with fig leaves (Gn. 3, 7), which accordingly signify a certain spiritual itching⁸⁹). Finally, Augustine shows an enduring interest in leaves as manifesting a divine providence that extends down to the smallest details of creation⁹⁰).

Wood

Lignum (meaning wood as a material), like tree, is used in the philosophical examples of Augustine's early writings⁹¹). His later works often endow the word with religious symbolism. In association with hay and straw (the *lignum, fenum et stipula* of I Cor. 3, 12), wood symbolizes worldliness⁹²). Damp wood can also possess a negative connotation⁹³). Another negative association of wood is with regard to the curse on whoever hangs upon wood (the *qui pendet in ligno* of Dt. 21, 23). This curse is explained in regard to Christ in various places⁹⁴).

Mostly however, the symbolic role of wood is very positive, due to Christ's conquest of sin through his death upon the Cross. For Augustine, Christ is therefore unique among kings in that he rules, not by

⁸⁷) *c. Cresc.* 2, 42 (where Cyprian is quoted); 4, 73 to 75; *Emer.* 7 & 12; *c. Gaud.* 2, 2 & 3; 2, 14; *ep.* 185, 32, 44 & 50.

⁸⁸) *f. et symb.* 17.

⁸⁹) *Gn. c. Man.* 2, 23. Cf. Vinzenz BUCHHEIT, "Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)", *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 257-271, especially sections II and III. See also footnote 139.

⁹⁰) *ord.* 1, 7 & 11-14; *lib. arb.* 3, 66; *mus.* 6, 58; *conf.* 7, 8; *ep.* 166, 13; 186, 22.

⁹¹) *sol.* 2, 8 & 20; *quant. an.* 5; *Gn. c. Man.* 1, 10.

⁹²) *f. et. op.* 1, 24-27; *ciu.* 21, 21 & 26; *ench.* 68; *Dulc. qu.* 1, 3-6 & 11-12; *en. Ps.* 6, 3; 29, 2, 9; 80, 20 & 21; 103, 3, 5; 118, 25, 3; s. 362, 9.

⁹³) *agon.* 18.

⁹⁴) *c. Adim.* 21; *Gal. exp.* 22; *c. Faust.* 14, 1-8 & 12; 20, 11; *c. Fel.* 2, 10 & 11.

iron, but by wood⁹⁵). Inasmuch as it floats on water (this world)⁹⁶), wood symbolizes the salvific power of the Church and can transport the true believer to the heavenly homeland⁹⁷). This power of wood over water extends even to sweetening it⁹⁸).

Wooden Artefacts

Of the many wooden artefacts of the ancient world, considerations must be restricted to those of principal importance to Augustine's symbology, and particularly in relation to water. By reason both of its excised condition and also of its round, cross-sectional shape, the rod of God (*uirga Dei*) can be seen as an intermediary between the trees of the forest and the squared lumber (*ligna quadrata*) made for construction. This rod has many forms in the Bible, and therefore in Augustine's symbology. The more important of these forms will be considered next.

First, the word *uirga* is used in several metaphorical senses. Thus, in the present temporary order of this world, there seems to be another power stronger than that of the rod of God. This is the rule of sinners (*uirga peccatorum*) over the just⁹⁹). But God's rule of power (*uirga uirtutis*) will prevail and dominate His enemies¹⁰⁰). The straight rod of God (*uirga directionis*) guides crooked humanity towards the eternal Kingdom¹⁰¹). An essential instrument of this education is the rod of mankind (*uirga uirorum*) by which God scourges humanity, especially those whom He has chosen as His elect (II Rg. 7, 14-15; Hbr. 12, 5-7)¹⁰²). *Baculum* is a much less common word for the same instrument of punishment¹⁰³).

⁹⁵) *diu. qu.* 69, 9; *en. Ps.* 54, 12; 95, 11.

⁹⁶) H. RONDET, "Le symbolisme de la mer chez saint Augustin", *Augustinus Magister* II (Paris 1954) 691-701.

⁹⁷) *conf.* 1, 25; *c. Faust.* 12, 35 & 38; *cat. rud.* 32, 34 & 53; *Io. eu. tr.* 2, 2 & 4; *en. Ps.* 103, 4, 4 & 5; 125, 2; *s.* 75, 2. Compare with *beata u.* 1-4 and Plato's *Phaedo* 85c-d.

⁹⁸) *c. Faust.* 12, 30; *ciu.* 10, 8; *qu. hept.* 2, 57. The inspiration for this notion seems to have been Ex. 15, 25.

⁹⁹) *en. Ps.* 142, 7 & 8.

¹⁰⁰) *en. Ps.* 109, 11.

¹⁰¹) *ciu.* 17, 16-17; *en. Ps.* 44, 17 & 18.

¹⁰²) *ciu.* 17, 8 & 9; *en. Ps.* 73, 8; 88, 2, 2 & 3; 94, 13; *s.* 55, 4-5. These represent only the principal occurrences. The scourging God is a significant theme of Augustine's writings. See L. FERRARI, "The Boyhood Beatings of Augustine" *Augn. Studs.* 5 (1974) 1-14.

¹⁰³) *conf.* 6, 9; *c. litt. Pet.* 2, 109; *ep.* 185, 21; *en. Ps.* 22, 4 & 5.

In a literal sense, *uirga* occurs as an instrument of many miraculous transformations in the Bible. In most cases, Augustine imputes some symbolic meaning to the rod, as can be seen by inspecting the contexts of the various references. In Gn. 30, 41, Jacob used variously streaked white rods to produce striped, speckled and spotted lambs¹⁰⁴). The rod of Moses when struck against a rock, in accordance with the instructions of God, produced much-needed water (Ex. 17, 5-6)¹⁰⁵, while on another occasion (Ex. 14, 15-16 & 21-25), the same rod was used to cause the parting of the Red Sea¹⁰⁶). Finally in the Old Testament, there was the angel of God with the rod by which it ignited the meat and cakes of Gideon (Idc. 6, 21)¹⁰⁷). Many of these various miracles are briefly summarized by Augustine in Ciu. 10, 8. Augustine also uses a general metaphor to encompass all the miraculous rods in the Old Testament when he uses the expression *uirga hereditatis*. This not only stands for the rod of inheritance of the Jews, but it also signifies the Jews themselves¹⁰⁸). Finally, the one occasion in the New Testament where Augustine devotes some space to elucidating the symbolism of the rod, is in regard to Christ's instructions to his disciples to journey abroad with only a rod for assistance (Mt. 6, 8)¹⁰⁹).

Regarding the artefacts made from squared lumber, the uncultivated trees of the forest (the pagans)¹¹⁰) are transformed into tooled wood (the holy ones) fit for God's construction¹¹¹) by the art of the carpenter who knows how to judge woods (souls)¹¹²). Since carpentry aims to produce straight beams, a crooked piece of wood represents a perverse heart¹¹³). Likewise too, the straight wooden ruler of Monica's dream (Conf. 3, 19) possesses religious symbolism¹¹⁴).

¹⁰⁴) *trin.* 3, 15; *loc. hept.* 2, 15, 21, 32, 34; *qu. hept.* 2, 19-21; *en Ps.* 73, 5; *s.* 6, 6 & 7; *s. Frangipane* 1, 3.

¹⁰⁵) *qu. hept.* 2, 64-65; 4, 19; *s.* 352, 3 & 4. Cf. Paul van MOORSEL, "Il miracolo della roccia nella letteratura e nell'arte paleocristiana", *Rivista di Archeologia Cristiana* 40 (1964) 221-251.

¹⁰⁶) *qu. hept.* 2, 53.

¹⁰⁷) *doctr. chr.* 4, 46.

¹⁰⁸) *en. Ps.* 73, 5.

¹⁰⁹) *cons. eu.* 2, 71-74.

¹¹⁰) *en. Ps.* 30, 2, 2, 6; 95, 13 & 14.

¹¹¹) *c. Faust.* 12, 18 & 19.

¹¹²) *Io. ep. tr.* 8, 10; *en. Ps.* 45, 3.

¹¹³) *en. Ps.* 31, 2, 25; 44, 17; 146, 7. See also the negative connotation of the wooden pots of 2 Tim. 2, 20-21 in: *c. ep. Par.* 3, 25; *bapt.* 3, 26; 4, 18; *c. Cresc.* 2, 43 & 48; *c. Gaud.* 2, 3 & 14.

¹¹⁴) L. FERRARI, "Monica on the Wooden Ruler (Conf. 3, 11, 19)" *Augn. Studs.* 6 (1975) 193-205.

The great wooden artefact of the Old Testament with a special relation to water was the ark (*arca*) of Noah (Gn. 6, 11 ff.). It variously represents Christ, the Cross, or the Church¹¹⁵). The tooled timbers of the ark, in various ways represent the holy ones in the Church¹¹⁶). It is noteworthy that another important ark of the Old Testament was the Ark of the Covenant (the *arca testamenti/testimonii* of Ex. 37, 1 ff.) which is a symbol of the presence of God in the prayerful heart¹¹⁷). In yet a third meaning of *arca*, Augustine often castigates those who have full money boxes (*arcae*), but empty consciences¹¹⁸).

Many of the New Testament episodes involving wood as boats also possess a strong symbolism for Augustine. Thus, the boat in which Christ was sleeping (Mt. 8, 23-27; Mc. 4, 36-41; Lc. 8, 22-25) represents the heart of the believer¹¹⁹). Likewise, there is the episode of Christ walking on the water towards the boat (Mt. 14, 24-27; Mc. 6, 47-52; Io. 6, 16-21) which Augustine interprets as the Church¹²⁰). Yet another boat of symbolic significance for Augustine is that with the miraculous draught of fishes (Lc. 5, 3-11), where the boat is seen as the new preaching of the Gospel through the Church¹²¹). Moreover, a second boat was called to assist the first one (Lc. 5, 7). Here, Augustine sees the two boats as symbolizing the Jews and the Gentiles¹²²). Finally on boats, there are various allusions to the boats (*naves*) of the Manichean myths¹²³).

Another wooden artefact of importance is the door (*ianua*), deriving from Christ's picture of himself as the door to the sheepfold (Io. 10, 7-10)¹²⁴). References to door in Augustine's works also derive from another biblical source, which is Christ's invitation to the seekers of salvation to knock at the door (Mt. 7, 7; Lc. 11, 9)¹²⁵).

¹¹⁵) *c. Faust.* 12, 14-18; *cat. rud.* 53; *bapt.* 5, 39; *ciu.* 15, 26; *ep. cath.* 9; *Io. eu. tr.* 120, 2; *en. Ps.* 8, 13; 103, 3, 2; *s.* 264, 5; 361, 21.

¹¹⁶) *c. Faust.* 12, 18 & 19; *ciu.* 15, 26; *Io. eu. tr.* 6, 19; *s.* 264, 5; *ep.* 164, 16.

¹¹⁷) *diu. qu. Simpl.* 2, 4; *ciu.* 10, 17.

¹¹⁸) *s.* 18, 3; 21, 7 & 8; 72, 5; 105, 13; 344, 4; 389, 3; *s. Frangipane* 1, 14; *s. Lambot* 4.

¹¹⁹) *Io. eu. tr.* 49, 19; *en. Ps.* 9, 29; 25, 2, 4; 34, 1, 3; 45, 5; 90, 2, 11; 147, 3; *s.* 38, 10; 81, 8; 361, 7 & 8.

¹²⁰) *Io. eu. tr.* 25, 5; *s.* 75, 1-10.

¹²¹) *qu. eu.* 2, 1 & 2; *s.* 250, 2.

¹²²) *Io. eu. tr.* 122, 7; *s.* 248, 2; 249, 2; 252, 3; *s. ex coll. Guelferbytana* 15, 1; *s. Wilmart* 13, 2.

¹²³) *c. Faust.* 20, 6, 11 & 21; *nat. b.* 44; *haer.* 46.

¹²⁴) *Io. eu. tr.* 20, 6; 45, 2 & 5; 57, 2 & 4; *en. Ps.* 86, 3 & 4; 90, 1, 1; 95, 3; 103, 3, 22; 103, 4, 10; *s.* 137, 3-5.

¹²⁵) *sol.* 1, 3 & 5; *s. dom. m.* 2, 71-73; *spec.* 25 & 27; *Io. eu. tr.* 2, 9; 15, 6 & 13; 57,

Kinds of Trees

Regarding the different kinds of trees, the olive is easily the most common. The cultivated olive (*olea, oliva*) and the wild olive (*oleaster*) are together mentioned some 360 times. One reason is the importance of the olive in antiquity for both food and oil. In addition, most of the references arise in connection with Paul's comparison of the Gentiles to the Jews as the wild olive grafted onto the cultivated variety (Rm. 11, 17-24). These verses are variously explained on many occasions, and often at considerable length¹²⁶). Another noteworthy biblical source of references is the episode of the dove returning to the ark bearing an olive branch, seen as a symbol of peace (Gn. 8, 11)¹²⁷). There are the odd occasions where Augustine sees a particular symbolism in the olive, or its oil¹²⁸). Finally, Augustine's metaphor of the olive press¹²⁹) has had a considerable influence on the philosophy of history¹³⁰).

The palm (*palma*) is found some 123 times, mostly as the proverbial palm of victory and usually in regard to some oratorical competition, whether real or imagined¹³¹). Most of the other references concern the prize which is the celestial call of God (*palma supernae uocationis Dei*) of Phil. 3, 14¹³²). Accordingly, and also from the comparison of Ps. 91, 13, the flourishing palm tree is seen as a symbol of the righteous man¹³³). Other uses are for the palm of martyrdom¹³⁴) and for the enormous white-robed multitude all bearing palm branches (Apc. 7, 9)¹³⁵).

The fig (*figus*) occurs 70 times, sometimes being mentioned as an item of diet, particularly in regard to the Manichees¹³⁶). Fig is also

1, 2 & 4; *en. Ps.* 33, 1, 1; 33, 1, 4; 74, 11; 118, 14, 2; *s.* 61, 1, 4, 6, & 7; 80, 2; 91, 3; 145, 1; 389, 1 & 2; *s.* *Mai* 26, 1, 3 & 4; *s.* *Morin* 16, 1-3; *s.* *Wilmart* 12, 2 & 7; *s.* *Lambert* 1, 1 & 2.

¹²⁶) *c. Faust.* 9, 2; 26, 3; *nupt. et conc.* 1, 21 & 37; 2, 58; *c. adu. leg.* 2, 4 & 6; *ep.* 194, 44; *Io. eu. tr.* 16, 4-6; *en. Ps.* 72, 1 & 2; 94, 7; 134, 7; *s.* 77, 12; 201, 2; 218, 7; 342, 4; *s.* *Denis* 19, 9.

¹²⁷) *doctr. chr.* 2, 24; *c. Faust.* 12, 20; *loc. hept.* 1, 24; *Io. eu. tr.* 6, 20; *en. Ps.* 127, 1 & 13.

¹²⁸) *nupt. et conc.* 2, 58; *Io. eu. tr.* 6, 20; 33, 3.

¹²⁹) *en. Ps.* 80, 1; 83, 1; 136, 9.

¹³⁰) K. LÖWITH (tr. H. KESTING), *Meaning in History; Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago & London 1949).

¹³¹) *c. acad.* 3, 17; *conf.* 6, 26; 11, 39; *ciu.* 2, 14; 6, 5; 13, 7.

¹³²) *diu. qu.* 61, 7; *en. Ps.* 38, 6; 38, 8; 38, 14; *s.* 341, 14; 362, 4.

¹³³) *en. Ps.* 91, 13.

¹³⁴) *s.* 335, 2; *s.* *Wilmart* 21.

¹³⁵) *c. Cresc.* 3, 75; *s.* *Caes. eccl.* 5; *ep.* 93, 30.

¹³⁶) *mor.* 2, 41, 43 & 57; *conf.* 3, 18.

used in the context of the good and evil trees (see above) when Christ asked if men gathered grapes from thorns, or figs from thistles (Mt. 7, 16; Lc. 6, 44)¹³⁷). Various allusions concern the barren fig tree of Mt. 21, 19-20 and Mc. 11, 12-14 & 20-21¹³⁸). The fact that Adam and Eve covered their private parts with fig leaves after sinning (Gn. 3, 7) receives attention on numerous occasions¹³⁹). From this, Augustine sees the fig tree as symbolizing fallen humanity¹⁴⁰).

The significance that Augustine imputes to the fig leaves of Gn. 3, 7 provides a particular interpretation of Christ's supernatural "seeing" of Nathanael beneath the fig tree (Jn. 1, 45-50). Accordingly, Augustine interprets Nathanael's condition as representing humanity under the sentence of concupiscence resulting from the theft of the forbidden fruit (Gn. 3, 6)¹⁴¹). In addition, the episode of Nathanael beneath the fig tree seems to have been the source of inspiration for the obtrusive detail of the fig tree in the conversion-scene of Conf. 8, 28¹⁴²).

The cedar (*cedrus*) is found 70 times and is used in various ways, either as symbolizing the proud due for a fall, or else the nobles of the current age¹⁴³. From the comparison of Ps. 91, 13, the just man is also compared to the flourishing cedars of Lebanon¹⁴⁴). The mustard tree (or seed) (*sinapis*) occurs just over two dozen times. Mostly it refers to faith which though it is as small as a mustard seed, can nevertheless move mountains (Mt. 17, 20)¹⁴⁵, or (less often) trees (Lc. 17, 6)¹⁴⁶). The large size of the mustard tree compared with the smallness of its seed (Mt. 13, 31ff.; Mc. 4, 31ff.; Lc. 13, 19ff.) is featured in several places¹⁴⁷). Finally, the small hot seed of the tree is also seen as a symbol of humble fervent faith¹⁴⁸).

¹³⁷) *s. dom. m.* 2, 78; *spec.* 25 & 27; *c. Iul. imp.* 5, 21; *s.* 46, 22; 74, 4; 137, 13; *Io. ep. tr.* 3, 8.

¹³⁸) *cons. eu.* 2, 130-132; *en. Ps.* 31, 2 & 9; 138, 18; *s.* 89, 1-5; 110, 1.

¹³⁹) *cons. eu.* 2, 130-131; *nupt. et conc.* 1, 7; 2, 17 & 52; *c. ep. Pel.* 1, 31; *c. Iul.* 2, 16-17; 4, 58-59; 5, 5 & 25; *Io. eu. tr.* 7, 20-22; *ep.* 243, 10; *s.* 69, 4; 122, 1; *s. Morin* 13, 1. See also footnote 89.

¹⁴⁰) *s.* 110, 1; 122, 1; *s. Morin* 13, 1.

¹⁴¹) *qu. eu.* 1, 39; *en. Ps.* 31, 9; 32, 2, 2, 19; 44, 20; *s.* 69, 4; 90, 5; 174, 4.

¹⁴²) V. BUCHHEIT, *art. cit.*, (see footnote 89); P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1968) 193.

¹⁴³) *en. Ps.* 79, 9; 91, 13-14; 103, 1, 18; 103, 3, 16-18.

¹⁴⁴) *en. Ps.* 91, 13.

¹⁴⁵) *q. eu.* 1, 22; 2, 39; *spir. et litt.* 63; *c. Gaud.* 2, 6; *Io. eu. tr.* 40, 8; 121, 3; *en. Ps.* 45, 6; *s.* 246, 3; *s. Wilmart* 14.

¹⁴⁶) *q. eu.* 2, 39.

¹⁴⁷) *en. Ps.* 68, 1, 1; *s.* 363, 3; *s. Wilmart* 14.

¹⁴⁸) *s.* 77, 12; 246, 3; *s. Morin* 6, 1; *s. Wilmart* 14.

As to the remaining trees, of those which occur about a dozen times each, the willow (*salix*) is found only in the commentary on Psalm 136, where it symbolizes the barren tree (see above). The sycamore (*sycamorus*) is found repeatedly in sermon 174, 3, in relation to the episode of Zacchaeus (Lc. 19, 1-5)¹⁴⁹), where it symbolizes the wood upon which Christ hung. The oak (*quercus/ilex*) does not seem to possess a special symbolism. While the pear tree (*pirus*) occurs only three times in Augustine's works, the famous pear theft of Conf. 2, 9-18 has received considerable attention from Augustinian scholars¹⁵⁰) and others¹⁵¹). The myrtle (*myrtus*) and the cyprus (*cyparissus*) are only mentioned a few times each.

Leo C. FERRARI

Saint Thomas University

Fredericton, N.B.

Canada, E3B 5G3.

SUMMARY

As a former Manichee, Augustine had believed in the importance of trees in the supposed salvation of light from this world. After his conversion to Christianity, his writings show that he was sensitive to the beauty and grandeur of trees, even to the extent of their influencing his images of the world, its origin, and its inhabitants. Understandably, most of his interest in trees came to focus on the trees in the Bible. The Tree of Life and the Tree of Knowledge (Gn. 2, 9), as well as the good

¹⁴⁹) See also s. 25, 8; 113, 3.

¹⁵⁰) P. COURCELLE ("Le jeune Augustin, second Catalina" *Revue des Études Anciennes* 73 (1971) 141-150) provides a persuasive literary source of the event. See also L. FERRARI, "The Pear-Theft in Augustine's Confessions" *REA* 16 (1970) 233-242 and "The Arboreal Polarisation in Augustine's Confessions" *REA* 25 (1979) 35-46; J. FRUYTIER "Gods Licht in het kwaad" *Bijdragen* 17 (1956) 220-229; W. MANN, "The Theft of the Pears" *Apeiron* & c. 12 (1978) 51-58; G. SCERBO, "Il furto di Sant' Agostino" *Nuova Rivista Pedagogica* 2 (1952) 29-41. A summary of early scholarly opinions is to be found in P. SCHÄFER, *Das Schuldbewusstsein in den Confessiones des heiligen Augustinus* (Würzburg 1930) 32-36. See also E. VISCHER, "Eine anstössige Stelle in Augustins Konfessionen" *Harnack-Ehrung* (Leipzig 1921) 183-194.

¹⁵¹) F. NIETZSCHE, *Briefwechsel mit Franz Overbeck* (Leipzig 1916) 85 and B. RUSSELL *A History of Western Philosophy* &c. (London 1946) 364-365.

tree and the evil tree (Mt. 7, 16-20; 12, 33-35; Lc. 6, 43-44) became important components of his biblical exegesis and defence of orthodoxy. The various parts of the tree are also features in his symbology. Because of Christ's salvific death on the Cross, tooled wood had very positive connotations for Augustine, and consequently various wooded artefacts in the Bible are rich in symbolism for him. Finally, about half a dozen different kinds of trees are possessed of symbolic significance for Augustine.

St. Vincent Ferrer's Catalan Sermon on St. Augustine*

In his sermon on Augustine, St. Vincent followed his usual three-part structure: the *introductio*, a biblical passage on the gospel or epistle of the day; the *introductio thematis*, a literal and moral commentary on the passage; and the *divisio thematis*, a longer section exploring the possibilities of the biblical theme. He also began his homily with a brief salutation and the recitation of the *Ave Maria*.

St. Vincent chose Luke, 12:35, "Lucerne ardentes in manibus vestris", from Christ's parable on the watchful servants, as a biblical passage for Augustine's feast day. Throughout the sermon he applied these words and the lamp image to Augustine's life¹). His inspiration for this image came from a passage in Augustine's biography, the *Vita Sancti Augustini* by Possidius, who wrote, "lit and burning and 'raised upon a candlestick' Augustine continued to 'give light to all who were in the house'"²). To explore every possible meaning of the lamp image, St. Vincent used several biblical passages, especially in the Old Testament and in Paul's epistles. He took the Judaic menorah with seven candles from Exodus, 25:31-37, and commented on this passage³). He

*) This sermon exists in a manuscript housed at the cathedral of Valencia. It was edited by Gret Schib, *Sermons* (Barcelona: Barcino, 1975), III, 151-57. I have included a translation of the Catalan following this study. In my translation, I have kept the Latin passages in my text, translating them either in the text, if I did not identify their source, or in a note if I identified their source in the study. For translations of non-biblical sources, I relied on Frederic R. HOARE, *The Western Fathers* (New York: Sheed and Ward, 1954), pp. 192-244, and *The Golden Legend*, tr. Granger Ryan and Helmut Ripperger (Salem, New Hampshire: Ayer Company, 1969), pp. 485-501. I thank Harriet GOLDBERG for her suggestions on Hispanic legends.

¹) The choice of this image may also have been influenced by the Common of Saints recited on St. Monica's feast day: "Gustavit, et vidit quia bona est negotiatis eius: non exstinguetur in nocte lucerna eius. Manum suam misit ad fortia, et digiti eius apprehenderunt fustum" (*Liber Usualis* [Tournai: Society of St. John the Evangelist, 1947], p. 1240).

²) He based these words on Mat. 5:15. Consult *Opera omnia* (Paris: J.-P. MIGNE, 1877), I, 3, from the series *Patrologia Latina*, 32: 37; hereafter cited in the text as *PL*.

³) St. Vincent may have deliberately chosen this image because of its significance to Jews in his audience. His contemporary, Israel ben Joseph Al-Nakawa, wrote a book entitled *Menorath ha-Ma'or* (Shining Lamp). This work and another with the same title by Isaac Aboab contain ethical and haggadic teachings of the rabbis, ritual instruction,

continued to develop this sermon by characterizing Augustine as a model of these virtues and by offering further commentaries on Luke's biblical passage, quoting Paul on the virtues and Zechariah on the lamp stand of pure gold (Exodus, 25:36). Also, he compared the seven candles to seven virtues (humility, mercy, chastity, good will, temperance, patience, diligence) and the light they shed on seven deadly sins (pride, covetousness, lust, jealousy, gluttony, vengeance, sloth), all of which would be extinguished⁴).

A third into the sermon St. Vincent turned to Augustine's life, depending on several sources: the Bible, Possidius, Church chants, Jacob of Voragine's *Legenda aurea*, the *Confessions*, and other traditions and legends⁵). Beginning with Augustine's conversion, St. Vincent compared it to the candle holder that is given form by the blows from the goldsmith's hammer, blows he equated with the prayers and tears of St. Monica and with St. Ambrose's sermons. Since Possidius offered little information on Augustine's conversion and baptism, St. Vincent consulted either the *Legenda aurea* (LA) or a source based upon it. The singing of the baptismal chant (i.e., the *Te Deum*) between Ambrose and Augustine came from this source.

St. Vincent described Augustine's activities after his conversion as leaving cities and traveling into the country, details related in LA (p. 553) on Augustine's return to Africa after Monica's death. His version of how Valerius made Augustine a priest follows Jacob of Voragine's account (LA, p. 554), with one minor difference: according to St. Vincent, Valerius lured Augustine to Hippo to counsel a wealthy merchant about distributing his wealth. In the version of LA, a rich man asks Augustine to preach to him so that he might renounce the world. St. Vincent took details on bishop Augustine's humble dress from LA (pp. 554-55). However, his description of Augustine's eating utensils, a detail introduced by Possidius (PL, 32:52), "cochlearibus

and virtues such as charity and humility. Copies were common in fourteenth- and fifteenth-century Spain.

⁴) The list of vices follows the system Gregory the Great prescribed. The list of virtues, partly based on the infused moral virtues which are related to charity, may be derived from St. Thomas Aquinas's works, although they bear a striking resemblance to Augustine's prayer: Jordanus of Quedlinburg, *Liber Vitasfratrum* (New York: Cosmopolitan Science and Art Service, 1943), pp. 228, 30.

⁵) For this material St. Vincent did not consult Jacob of Voragine's source, Honorius of Autun's sermon on Augustine (PL, 172:995), nor the pseudo-Augustine sermon, "Epistola ad sororem de vita et virtutibus S. Monicæ".

tantum argenteis utens, caetera vasa quibus mensae inferebantur cibi, vel testea, vel lignea, vel marmorea fuerunt", may come from another source or St. Vincent cited this passage from memory based on Possidius⁶).

St. Vincent described Augustine's sacrifice and life of poverty in terms echoing Possidius (*PL*, 32:54, n. 4). Like Possidius (chs. 22-26), he included Augustine's insistence that women not live in his house and that he speak to women only with another clergyman present, information related in *LA* (pp. 557-58), adding that Augustine would speak with them only in the church and confessional. Also, he mentioned Augustine's admonition against backbiting during meals (*PL*, 32:52), first recorded by Possidius and repeated by Jacob of Voragine (*LA*, p. 555), and others. However, St. Vincent stated that Augustine had his words carved into a wall ("in pariete"), not into the table, as Possidius and Jacob of Voragine wrote. Either he used a different source or he confused this account with that of the seven psalms (see note 9). He also described Augustine's frugal diet in terms Possidius used (*PL*, 32:51-52), terms repeated in *LA* (p. 555).

While discussing temperance versus gluttony, St. Vincent narrated an anecdote about the bishop who visited Augustine and found only cold dishes in his kitchen. In St. Vincent's version, when the bishop asks, "What is there to eat", Augustine replies, "Like you, I don't know"⁷). The second anecdote is the most interesting because it appears neither in Possidius, *LA*, nor in well-known legends about Augustine. In this legend a merchant sends Augustine the thigh of a capon. Since he had already eaten, he has the thigh put away and forgets to eat it. A year later, on the same feast day he remembers it and finds it as fresh as the day it was brought to him. The detail on preserving food for long periods and the passage of time are common themes in legends. Yet, to my knowledge, no legend of this type has been associated with Augustine's life⁸).

⁶) St. Vincent stated that Augustine ate with a small clay spoon, whereas Possidius wrote "a silver spoon" (*PL*, 32:52).

⁷) Ferrer must have cited this source, which is ultimately based on the *Vita* (*PL*, 32:51): "Mensa usus est frugali et parca, quae quidem inter olera et legumina, etiam carnes aliquando propter hospites, vel quosque infirmiores". However, the passage in *LA* (p. 555) is closer to Ferrer's quotation: "Mensa frugali infirmos et hospites pluerumque carnes habebat". These words also appear verbatim in *Liber Vitasfratrum*, p. 397.

⁸) This legend vaguely recalls the ending of "Exemplum XI" of Don Juan Manuel's *El Conde Lucanor*, written between 1330 and 1340. However, the miracle may have come from a Marian miracle similar to Alfonso X's *Cantigas de Santa Maria*, n° 57, verses 70-82.

The following anecdote, which St. Vincent described as a miracle and an example of patience, came from Augustine's works. On his way to preach in a town, Augustine takes the wrong road. When the priests who accompany him ask him how they got lost, he answers, "By chance and for the better". They later realize that, had he arrived on time, his enemies would have been waiting to kill him. The enemies are the Donasts, who regarded him as "a wolf to be killed" (PL, 32:41). St. Vincent either took this account from Possidius (PL, 32, 43) or read it in Augustine's *Enchiridion de fide, spe et caritate*, V, 17. Except for the presence of the priests, this source agrees with St. Vincent's account. In addition, "Exemplum XVIII" of Don Juan Manuel may have influenced the way in which this preacher narrated the legend.

The ending of St. Vincent's homily, which describes Augustine's sickness and death, derives from Possidius (PL, 32:63-66), although St. Vincent used a medieval source such as LA (pp. 558-60). The friar mentions three details from Augustine's last months: Augustine ordered seven penitential psalms copied and placed on the wall facing his bed⁹); he cured a sick man who approached him at his deathbed; and he died without a will¹⁰). These references appear in the *Vita* and in LA although the wording and details of St. Vincent's account indicate he may have followed the LA more closely than he did the *Vita*.

In the concluding paragraphs St. Vincent also cited the *Confessions*: "remember the spider and the fly, etc., that you might have good thoughts (read it in the *Confessions*)". Here he had in mind the *Confessions*, 10, 57, on the trivial and contemptible things that capture our curiosity. The passage continues with the words, "Item de falcons, etc. Item, de perdice, etc. Item"¹¹).

⁹) Possidius does not mention the number of psalms (seven) but indicates that Augustine wept (PL, 32, 63). However, the words of LA (p. 559), "et ubertim ac jugiter lacrymas fundebant", which St. Vincent gave as "et fluebant jugiter lacrimae de oculis ejus", correspond more closely to the LA account and to that of the *Liber Vitasfratrum*, pp. 149-50.

¹⁰) St. Vincent ended his sermon with the words: "Testamentum nullum fecit, quia unde faceret, pauper Christi non habuit". These words appear verbatim in the *Vita* (PL, 32:64) and LA, 560. I believe that St. Vincent copied them directly from Jacob of Voragine, who took them from Possidius.

¹¹) St. Vincent may have taken these nature images from Augustine's work because he often cited Augustine on elements and organisms: José M. de GARGANTA and Vicente FORCADA, *San Vicente Ferrer* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956), p. 371. The birds and insects St. Vincent cited here appear in Augustine's works: hawk (*Mor. Manich*: 12); fly (*In Evangel Ioh*: 3,4); partridge (*Contra Faustum*, 13, 12), (*Divers Quaest.*, 74).

The word "Item" was probably introduced by a stenographer to summarize an example which St. Vincent had explained in a previous sermon. Generally two stenographers (*reportadores*), clerics and jurists who accompanied the friar, would sit at the base of the pulpit and alternately transcribe his sermons as he preached. Later they revised their notes and wrote out the sermon. But because a sermon often lasted more than two hours, they often omitted and abbreviated information (especially fables, *exempla*, and anecdotes) repeated in the same sermon or in previous homilies. To indicate the lacunae, they used words such as "etc.," "ut supra in alio sermone", or "item".

Although he cited the *Confessions* in his sermons, St. Vincent based his account of Augustine's life on the *Vita*, *LA*, and perhaps lesser known accounts, because these works were narrated in the third person. If he wanted to convert the prose of the *Confessions* into his sermons, St. Vincent would have had to change the accounts from a first to a third-person narrative. He directed his vernacular sermons generally to the poor and illiterate. Therefore, he used simple words and language structures and often repeated words and structures for his uneducated followers. In addition, he used examples from nature and stories that his audience would understand. Despite his erudition and the humanistic oratory of contemporaries, such as Jean Gerson and the canon of Barcelona, Felipe de Malla, St. Vincent found his inspiration in the Bible and not in the classics. He preferred the medieval world, as evident from his favorite sources: *Vitae patrum* and works by Augustine, Jerome, Gregory the Great, Thomas Aquinas and Bernard, among others. He therefore selected the descriptive, narrative version of Possidius and his imitators instead of the introspective and philosophical sections of Augustine's search for God. Nor could St. Vincent interest his lay followers, especially the uneducated, in the speculative topics of the *Confessions*: the philosophy of memory, time and eternity, form and matter. He also avoided material on the heresies mentioned in the *Confessions*, the *Vita*, and *LA*, perhaps believing that to mention early Christian heresies would do more harm than good. Indeed, the threat of heresy from the north was a reality in St. Vincent's time.

On his journeys through Europe, St. Vincent would break away from his cortege to stay at a local friary, where he prepared the sermons for the following day after Mass. He took with him few books, including the Bible and the *Summa theologica*¹²). Also, according to

¹²) Roc CHABÁS, "Estudio sobre los sermones valencianos de san Vicente Ferrer", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 6 (1902), 131-32: The night before the sermon,

Clovis Brunel, St. Vincent took notes for his homilies from the Bible and patristic authors and often quoted the Church Fathers and the Scholastics in Latin from memory¹³). In some of his hagiographic sermons, he created a fictional dialogue to animate the homily and to hold the attention of his audience¹⁴).

I believe that, when St. Vincent began preparing his sermon on Augustine, he copied narrative and descriptive passages from Possidius and Jacob of Voragine or from a manuscript that closely followed these works. Also, variants from the Florians manuscript of the *Vita* (PL, 32), indicate that he used a manuscript derived from or akin to this one for his notes. The legends I have not been able to identify come either from an unknown written source or from legends St. Vincent recalled.

The role of the stenographers must also be taken into account. For example, St. Vincent knew the famous legend of Augustine and the angel but did not mention it in this sermon, for he had told it in a homily on the Trinity¹⁵). The stenographers or scribes who copied the manuscript probably omitted it because he had formerly given it or because it was widely known. Discrepancies in St. Vincent's Latin version of passages from Possidius and Jacob of Voragine again may be due to stenographers or scribes who reworked his sermons. However, St. Vincent often cites these two authors verbatim. Last, his own desire

St. Vincent retired to his room, read the gospel passage on which he was going to preach, divided it up, and began to think out aloud. A notary who accompanied him ... rapidly took notes (my translation).

¹³) "Un plan de sermon de Saint Vincent Ferrier", *Bibliothèque de l'École de Chartes*, 85 (1924), 114.

¹⁴) Joan FUSTER, *Obres completes* (Barcelona: Edicions 62, 1975), I, 114.

¹⁵) Sant Vincent FERRER, *Sermons*, ed. Josep Sanchis SIVERA (Barcelona: Barcino, 1932), I, 229-30: "I will tell you about a beautiful miracle of St. Augustine as it happened to him. Be aware that he once made up his mind to understand the Trinity, about which he wanted to write a good book. And note that one day he walked along the seashore thinking with his book under his arm. And as he walked he came upon a boy near the seashore, and the child made a hole in the sand. He carried water back and forth from the sea in a silver spoon trying to fill the hole. And when St. Augustine saw this, he said, 'Listen, good child! What are you doing?' He answered, 'I want to fill the hole with water from the sea'. 'Oh, that is impossible!' The child answered, 'It would be easier to do it than to do what you are attempting'. And he disappeared. And then St. Augustine, when he witnessed the miracle (I think it was Christ), stopped arguing and said these words of St. Paul: 'O altitudo diuiciarum sapientie et scientie; quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et inuestigabiles uie eius' (Ad Rom., XI [33]). Therefore, St. Augustine wanted to prove the Trinity through apparent proofs; but it could never be done because it is infinite". (my translation).

to animate biographical accounts and legends from Augustine's life with rapid and lively dialogue and his dependence on his memory for narratives may account for discrepancies in biographical details.

SAINT AUGUSTINE

*"Lucerne ardentes in manibus vestris"*¹⁾

(Lu., XII), etc.

Because today is the solemn feast of that great doctor and confessor St. Augustine, the sermon will also be about him, that is, his perfect way of life. But first, "Ave Maria", etc.

If we apply these words to St. Augustine, notice what they mean: Oh, St. Augustine, they were burning candles in your hands! But, so that you may understand these words, keep in mind, sirs and ladies, that candles mean virtues, such as those that God gives to my soul and yours. They [virtues] are called candles for a very good reason. You notice that when there are no burning candles in a room, you see a dark room, but if there are burning candles, the room is clear and beautiful. So is the soul when it has virtues, it is clear and beautiful, as Christ himself said: "*Delicie mee esse cum filiis hominum*" (Prov., VIII)²⁾. And St. Augustine had many virtues, so that we can apply this passage to St. Augustine. God the Father, speaking to Christ, his son, said, *Facies candelas septem et pones eas super candelabrum, ut luceat ex adverso*" (Exo., XXV)³⁾. My son, make seven candles, that is, seven virtues against seven mortal sins.

The first is humility against pride, by which man resists honors and high rank and is not presumptuous. The second is mercy and generosity, by which man avoids taking or owning anything unjustly, but is happy with what he rightfully owns. The third is chastity, by which man resists tasting the filth of lust. The fourth is friendship or good will, which makes man happy for his neighbors' good fortune, honor, and rank. The fifth is temperance, by which man avoids overeating but takes in only what is necessary. The sixth is patience, by which man

¹⁾ Lk. 12:35: Let your lamps [be] burning [in your hands].

²⁾ Pr. 8:31: And my delights were to be with the children of men.

³⁾ Ex. 25:37: You shall then make seven lamps for it and shall get them upon the candlestick to give light over against.

does not avenge injustices committed against him. The seventh is diligence, which compels man to do good works and penitence for his sins; for this reason God made man so that with diligence and good works he might enter heaven.

And do you now see why he said, "*facies VII candelas*"; "*item, pones eas super candelabrum*" [make six candles and get them upon the candlestick], on the candlestick of St. Augustine and not on the flesh. As St. Paul said, "*Scio quod non habitat in me bonum, scilicet virtus* (Ad. Ro., VII)⁴). *Et ideo, "pones eas super candelabrum"* [put them] on the candlestick of St. Augustine, *Item, "ut luceat ex adverso", hoc est, contra VII peccata mortalia* [also, "to give light over against", that is, against seven mortal sins]. And the first candle lights the human heart against pride, etc., [as above].

Therefore, I tell you, all those virtues were in St. Augustine. But know now that before St. Augustine was converted to Christianity he was at first a bad man, for keep in mind that an infidel cannot be but evil. And he was converted when he was thirty; and when he was converted by God's grace, he had all seven virtues. Oh, be blessed! And this is what is meant by the subject, "*Lucerne*", etc.

There is something hidden here: *in manibus* [in your hands]. He did not say *in oculis nec in labiis* [on your eyes or on your lips] as do those who study and read moral works; they read with virtues only in their eyes. *Item, nec in labiis*, as do those who preach moral virtues but do not act morally; notice how they have virtues on their lips. *Item, in auribus* [nor in your ears] as do you who hear virtues preached but do not act according to them, so that you have virtues only in your ears. *Ideo dicit tema: in manibus* [therefore, the passage says "in your hands"] that you might have them in your hands to put them into practice.

Therefore, we speak and praise St. Augustine saying: "Oh, St. Augustine, the burning candles are in your hands as are all those virtues. But now that you might understand, here is the proof: *Ecce candelabrum aureum [totum, et lampas ejus super caput ipsius, et septem lucernae ejus super illud] ante et retro* (Zac., IV)⁵). *Candelabrum aureum* [golden candlestick]; all of this is in St. Augustine. At first he was mud,

⁴) Rm. 7:18: For I know that in me ... no good dwells [that is, virtue].

⁵) Za. 4:2: behold a candlestick all of gold, and its lamp upon the top of it, and the seven lights thereof upon it, and seven funnels for the lights that were upon the top thereof.

but now he is gold. But this golden candlestand was not molded in fire but by hammering it out. As a proof of this: *Facies candelabrum ductile* [make the candlestick malleable], that is by hammering it out.

How then was he converted? By the blows of a hammer, that is by preaching and by his mother's words. And notice how Holy Mother Church sings: *Cuius mater devotissima quem in carne prius perierat in mundo cuius semine lacrimarum convertit* [whose most devout mother converted, through the seed of her tears, he who had previously died in the flesh in the world]. Her name was Monica. She was a Christian before he was, and she begged him so much to hear St. Ambrose's sermon that he finally went. And St. Ambrose told him that his beliefs were all false and told him to take up Christ, for this is the true and holy law. Finally, through St. Ambrose's sermons and his mother's prayers and tears, he received the Christian faith. Therefore, the parents' tears please God much when they pray for their son. Notice that he went to St. Ambrose for baptism, and he felt a great joy because he was intelligent. And as they bent over the baptismal font and baptized him, St. Ambrose joyfully began to sing, "*Te Deum laudamus*", and St. Augustine immediately answered "*Te Deum confitemur*"; and St. Ambrose said, "*Tibi omnes angeli*", etc. And therefore it was done "*Te Deum laudamus*".

Notice how he was converted; he could say: "*Gloria Dei sum id quod sum*" (*scilicet christianus*) "*persecutus sum*" (*scilicet doctoribus*) *quia arguebat contra eos in tantum quod aliqui dicebant: "A logica Augustini libera me Domine"* (Prima ad Corint., XV)⁶). Then he left the city and went into the country to study so that no one could find him. He took several people with him to teach them. And there he wrote his 1030 books. He was a great priest, philosopher, and theologian. And notice his humility, for he left the cities, and went to Campotanea [and] to Hermeriça. As Holy Mother Church sings: "*Post mortem matris reversus est ad agros, et in jejuniis et orationibus scribebat libros*"⁷), that is those 1030 books.

Notice how humble he was; a bishop, Valerius, wanted to make him a priest, but he refused because he did not believe he was worthy.

⁶) 1 Cor. 15:10: But by the grace of God, I am what I am (i.e., a Christian); I am pursued (i.e., by learned men); I have proven so much against them that some would say: Lord deliver me from Augustine's reasoning.

⁷) After his mother's death he returned to the country and in fasting and prayer wrote books.

And St. Valerius, because he knew this and because he refused to come to the city, did the following. He sent another to him to tell him that an old merchant who lived in the city wished to distribute his wealth and ordered St. Augustine to counsel him on how to distribute it. And St. Augustine, realizing that the wealth could be put to good use, went there secretly. The bishop had already prepared several locations, so that when he entered the city they might seize him. They did so and took him to the bishop, who, under the threat of disobedience, made him a priest. And when he gave him his orders, St. Augustine wept at each order, as if they were taking him to the gallows. Later the bishop, according to his life story, left this position, forcing him to accept this position. And when St. Augustine accepted it, he did not change his habit, only his cape. And if the people saw that his habit was torn, they made him a more expensive one, which he would sell, insisting that they make an inexpensive one. And notice what he would say: "*Fateor de preciosa veste [erubesco, et ideo cum datur mihi, vendo eam, ut quia vestis communis esse non potest], precium sit commune. Item*"⁸⁾, when he ate at his table, he did not eat with silver but with a small spoon made of clay or wood. "*Sine cuius cibi ... solum cloquariis argenteis jactabitur*" [without food ... he will boast only of silver spoons]. Oh, what humility! He truly followed the counsel of the Scriptures: *Quanto magnus es, humilia te in omnibus et coram Deo invenies gratiam*" (Ecli. 3)⁹⁾. Oh, notice the golden candlestick!

Item: Et lampas super caput ejus [therefore, get them upon the candlestick]. This lamp is the grace he received in baptism; and we read that he never lost this grace. *Ideo, lampas super caput ejus. Item, septem candele ante et retro* [so, get them upon the candlestick. Therefore, seven candles over against]. Those are seven virtues against mortal sins. And he held the candle of humility, mercy, and generosity, for he was very merciful, supporting widows, arranging the marriages of young girls, maintaining hospitals, so that he spent all his wealth in a half year, not for himself nor to show off his pride, as bishops today do, but to help the poor. And after, what did he live from? After he sold everything he would say in a sermon: "You see, I have spent all my

⁸⁾ I confess that I am ashamed of a garment of price, and therefore, when one is given me, I sell it, so that, since it cannot be common to all, the price is shared by all.

⁹⁾ Ecli. 3:20: The greater thou art, the more humble thyself in all things, and thou shalt find grace before God.

wealth! And so help me and the poor". And so some helped him, and if they did not, he unseamed his pants, sold them, and then gave the profits to the poor. *Vasa quoque dominica propter indigenciam jubebat frangi et pauperibus dari et flari*" [out of generosity he ordered that the vessels of the Lord be broken because of the need, melted, and given to the poor]. And for this reason, you, who unjustly have something belonging to another, do not give it as alms but return it to its owner, *nam qui offert sacrificium de substantia pauperis, quasi qui inmolat filium in conspectu patris* [for he who sacrifices what belongs to the poor is like some who slay a child before its father], but what is yours, and therefore pleasing to God: *Ex substantia tua fac elemosinam, et ne avertas faciem tuam pauperi*" (Tob. IV)¹⁰.

The third virtue or candle is purity or chastity. Well, was he a virgin? No, because before he became a Christian he had an illegitimate child. You see what kind of man he was! But those sins were removed in baptism. He was so chaste after baptism that he would not let a sister he had enter his house, nor a niece so that the people would not be taught evil. And so, if they wanted to speak to him, how did they do it? At church he spoke to them, giving them good moral lessons to save their souls, *Ideo dicit sanctus Paulus: "Providentes bona non solum corum Deo, set etiam coram hominibus* (Ad Rom., XII)¹¹. He never wished to speak to any woman unless he had others with him or in the confessional. Our priests should follow his example: *"Melius est duo simul [esse quam unum; habent enim emolumentum societatis suae] ... ambulate"* (Ecltes, IV)¹².

The fourth candle is temperance and good will. If you want to know if a person loves another, praise the other before him. And if he loves him he will praise him immediately; if not he will murmur and say, "You don't know him well", or something like that. Now, look how he loved his neighbor: at table, when a man is full, he begins to speak negatively against this one and that one: *Ideo sanctus Augustinus fecit scribi in pariete istud: "Quisquis amat victis in mensa, rodere vitam*

¹⁰) Tb. 4:7: Give alms out of thy substance, and turn not away thy face from any poor person.

¹¹) Rm. 12:17: Provide good things not only in the sight of God but also in the sight of all men.

¹²) Eccl. 4:9-10: It is better therefore that two should be together than one, for they have the advantage of their society ... Go forth.

indignum noveris esse ibi"¹³). This means that a backbiter should not sit at this table. Therefore, he should not defame another in this way.

The fifth candle is temperance against gluttony. And consider what he ate: "*Mensa parva et frugali, olera et legumina, et propter ospites et infirmos carnes*"¹⁴). And listen to what I am going to tell you. One day he invited a bishop, who said: "Now we'll see, this man of so great abstinence, what will he give others to eat?" And when Mass was over, they went to the house. And one of them entered the kitchen and found nothing, not even a fire. He said, "What do we eat?" "Whatever is left over!" What a face he made! So notice what little attention he paid to gluttony. *Item*, another marvel: Once a merchant had a capon and sent him a thigh. And when he took it to him he had already eaten. He received it and had them put it away. And he forgot it the next day and the second day. Finally a year passed, and finally when that same feast day came around, he remembered it and said: "Get it". And he who got it found it as fresh as the day they brought it to him. *Ideo*: "*Attendite vobis, ne graventur corpora vestra*" (Luc, XXI)¹⁵).

The sixth candle is patience; so, some who defamed him for what he did, did so out of vainglory and caused him much displeasure. And listen to the miracle I will tell from his life. Some stubborn people who wanted to kill him plotted to do it. "When he goes to preach there, we'll kill him". But he did not go there because he took the wrong road; and the priests asked: "How did we get so lost?" He answered, "By chance and for the better". And when they reached the place, they were told that if he had passed there, they would have killed him. So be patient. *Paciencia enim nobis necessaria est* (Ad Hebr., XII)¹⁶).

The seventh candle is diligence, which does not allow one to waste time. *Primo*, he said his office well, getting up at matins and saying his prayers, *et fluebant jugiter lacrimae de oculis ejus* [and a steady flow of tears came from his eyes]. *Item*, notice that he confessed: remember the spider and the fly, etc., that you might have good thoughts (read it in the *Confessions*). *Item* the hawks, etc. *Item*, *de perdice* [also, about

¹³) So St. Augustine had written on the wall: Let him who takes pleasure in mauling the lives of those absent know his own is not such as to fit him to sit at this table. [There may be an error in the manuscript for both Possidius and Jacob of Voragine write "*quidquis amat dictis*" not "*victis*" as St. Vincent writes.

¹⁴) His table was always frugal and sparing while, besides herbs and vegetables, he commonly had meat for the sick and for guests.

¹⁵) Lk. 21:34: But take heed to yourselves, lest your hearts be overburdened.

¹⁶) Hb. 10:36: For you have need of patience.

partridges], etc. *Item*, when his end came a fever which lasted thirteen months seized him. And he then had seven psalms written in a clear, large handwriting and placed on the wall opposite his bed; and it read: "*Domine, ne in furore*", etc.¹⁷). He knew what it meant. He remained there a long time, when a sick man came to him to be cured. St. Augustine told him, "Oh, if I cannot get well myself, how am I to cure you?"¹⁸) And the man said, "Tonight I heard a voice which said to me: if you want to be cured, go to my servant Augustine and he will cure you". "Is it true?" "Yes, it is". He then pronounced these words over the man's head: *Super egros manus imponent [et bene habebunt* (Marc, 16)]¹⁹). And he was cured. *Item*, when death came he confessed and received the body of Christ and extreme unction. And so he left this world. And he made no formal will: *Testamentum nullum fecit, quia unde faceret, pauper Christi non habuit*²⁰).

David J. VIERA

Tennessee Tech University

¹⁷) Ps. 6:2: O Lord, rebuke me not in thy anger, nor upbraid me in thy wrath.

¹⁸) [See PL 32, 59].

¹⁹) Mk. 16:18: they shall lay hands upon the sick and they shall get well.

²⁰) He made no will because, as one of God's poor, he has nothing to leave.

**Jacobi de Viterbio o.e.s.a.
Quaestiones de Divinis Praedicamentis:
Quaestio XVIII**

Jacques de Viterbe, promu maître en Théologie à Paris en 1293, restait attaché au «*Studium*» des Augustins jusqu'en 1300. Ensuite il enseignait à Naples, où il dirigeait le «*studium generale*» de son Ordre, jusqu'en 1302. Il a développé une grande activité littéraire, aussi bien à Paris qu'à Naples. Lorsqu'il enseignait à Paris, il a publié quatre Questions quodlibétiques. C'est là aussi qu'il a rédigé les «*Quaestiones de Divinis Praedicamentis*», en total 29 + 3, qu'il avait discutées «*ordinarie*» avec ses étudiants au «*studium*» des Augustins, pendant la période entre le premier et le second Quodlibet. Dans ses «*Disputationes de Quolibet*» Jacques de Viterbe renvoie à plusieurs reprises aux questions sur les prédicaments en Dieu, à partir du Quodlibet II, tandis que dans les questions sur les prédicaments il ne se réfère qu'au premier Quodlibet¹).

Cinq codices ont gardé les «*Quaestiones de Divinis Praedicamentis*». Ils se trouvent respectivement à Bordeaux (Bibliothèque de la Ville, *ms* 167. ff.1-92), à Naples (Biblioteca Nazionale, *ms* VII C 4. ff.1-86), à Padoue (Bibliothèque de l'Université, *ms* 2006 ff.1-49), à Rome (Bibliotheca Angelica, *ms* 213 ff.1-136) et à Toulouse (Bibliothèque de la Ville, *ms* 56 ff.112-198).

Entre ces manuscrits il n'y a pas d'interdépendance immédiate. Cependant, ils se rapprochent d'une certaine manière. Le texte de Bordeaux (B) est assez proche de celui de Naples (N), tandis que les manuscrits de Padoue (P) et de Toulouse (T) sont plus proches l'un de l'autre que de ceux de Bordeaux et de Naples. Celui de Rome ressemble plutôt à celui de Bordeaux.

La question XVIII que nous publions ici couvre en B les feuillets 56a-59^{va}, en N les feuillets 48^{vb}-51b, en T les feuillets 155^{vb}-158a, en P les feuillets 30^{va}-31^{va}, et en R les feuillets 74^a-77^{vo}. Elle est conçue ainsi: *Utrum de Deo realiter et proprie dicatur ubi.*

¹ E. YPMA. Recherches sur la productivité littéraire de Jacques de Viterbe jusqu'en 1300. *Augustiniana* 25 (1975) 224-282; 256 sqq.

Sans aucun doute les «Quaestiones» que ces manuscrits nous ont conservées, sont les «determinationes» de nombreuses disputes scolaires. Dix-sept en ont été éditées déjà²). Au fur et à mesure que ce sera possible nous publierons les questions encore inédites. Pour en établir le texte nous nous servons principalement de trois manuscrits, comme nous l'avons fait pour les questions précédentes, à savoir des manuscrits de Bordeaux, de Naples et de Toulouse. Nous avons consulté les codices de Padoue et de Rome pour interpréter certaines leçons et abréviations, ainsi que pour élucider des endroits difficiles.

Généralement nous référons à la *Patrologia Latina* et *Graeca* de Migne, en ajoutant éventuellement des renvois au *Corpus Christianorum*; pour S. Augustin nous renvoyons également au *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.

Quant à Aristote et Averroès, nous référons à l'édition de leurs œuvres, parue à Venise en 1562-1574, publiée de nouveau en 1963³). Nous y renvoyons aussi pour Porphyre et pour le «*Liber Sex Principiorum*».

En ce qui concerne Simplicius, Jean Damascène, Anselmus, et le «*Liber de Causis*» nous utilisons l'édition critique de leurs ouvrages⁴).

Eelcko YPMA, O.S.A.

²) Jacobi de VITERBIO, o.e.s.a. *Quaestiones de Divinis Praedicamentis* I-X; XI-XVII - *Corpus Scriptorum Augustinianorum* Vol V pars I; pars II, ed. E. Ypma o.s.a. Romae 1983; 1986.

Jacobi de VITERBIO o.e.s.a. *Disputatio prima (secunda, tertia, quarta) de Quolibet* - C.S.A. Vol. I (1-4), ed. E. Ypma o.s.a. Romae 1968-1975; *Cassiciacum. Suppl. Bnd. I, II, III, V*; Würzburg 1968-1975.

³) *Aristotelis omnia quae extant opera, selectis translationibus ... illustrata ... Averrois Cordubensis in ea opera omnes ... Commentarii.* ed. Venetiis 1562/74; re-ed. Frankfurt 1963. Vol. I, IV etc. *Suppl. II* = Vol. VI pars I.

⁴) Simplicius. *Commentaire sur les Catégories d'Aristote.* Traduction de Guillaume de MOERBEKE. Édition critique par A. PATTIN O.M.I. ed. Louvain-Paris 1971; Leiden 1975. 2 vol.

Saint John Damascene *De Fide Orthodoxa.* Versions of Burgundio and Cerbanus edited by E.M. BUYTAERT O.F.M. ed. N.Y.-Louvain 1955.

Le *Liber de Causis.* Édition établie à l'aide de 90 manuscrits, avec introduction et notes, ed. A. PATTIN O.M.I. ed. Leuven 1966.

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Liber Monologion...* recensuit Franc. Salesius Schnitt O.S.B. *Florilegium Patristicum* fasc. XX. ed. Romae 1929.

DE PRAEDICAMENTIS IN DIVINIS QUAESTIO XVIII

Quaestio est: Utrum de Deo realiter et proprie dicatur ubi.

(1) Et arguebatur quod sic. De illo enim dicitur ubi vere et proprie quod est intimus omni loco et implet omnem locum; sed Deus est huiusmodi; in Ysaia: caelum et terram ego impleo, et cetera.

5 (2) Praeterea, de illo vere et proprie dicitur ubi, de quo vere et proprie respondetur ad interrogationem factam per ubi. De Deo vere et proprie respondetur quod est hic et ubique. Ergo, et cetera.

(3) Praeterea, secundum Damascenum dupliciter aliquid est in loco, scilicet corporaliter ut corpus, et incorruptibiliter ut angelus. Hoc
10 autem est esse in loco per operationem, ut idem dicit; esse autem in loco per operationem est esse in loco proprie, licet analogice tamen modo quo corpus est in loco, quia, sicut corpus vel quantitas dimensiva terminatur per locum, sic angelus vel quantitas virtualis angeli per
15 quam operatur, terminatur per obiectum. Et sicut quantitas analogice dicitur de quantitate molis et virtutis, sic et esse in loco per hanc operationem duplicem. Cum igitur in Deo sit quantitas virtutis per quem operatur in rebus, videtur quod sit in loco per operationem sicut angelus. Quare proprie, et cetera.

(4) Praeterea, secundum Hugonem, in Dialogis, cum quaeritur ubi erat
20 Deus antequam aliquid fieret, respondet: ubi et nunc, scilicet in se ipso; quare est locus sui ipsius, sicut etiam Damascenus dicit Libro I, capitulo XVI. Sed proprie dicitur esse in seipso, non obstante identitate reali ad seipsum, quia identitas realis non tollit proprietatem sicut actio

2 arguebatur/arguitur N quod sic *add.* multipliciter BN vere et proprie/realiter et
proprie BN 3 intimus/in TP omni *om.* N 4 in *om.* T impleo *add.* ergo T
6 interrogationem/quaestionem T De Deo vero et proprie respondetur *om.* N; *add.* ad
interrogationem factam per ubi B 7 Ergo/igitur T; *om.* BN 8 dupliciter/duplex T
9 incorruptibiliter *lect. inc.* N; intelligibiliter B 10 ut idem ... per operationem/
quod BN 12 dimensiva *lect. inc.* B 13 per/ad BN 14 obiectum/intellectum B
15 (sic) et *om.* B 17 hanc operationem... in loco per *om.* BN 18 proprie *add.* et
cetera BN 19 Hugonem in Dialogo.../Augustinum super Genesim ad litteram BN
ubi *om.* BN 20 respondet/responderet T scilicet *om.* B 21 etiam/et N
25 I^o *om.* T 22 dicitur *add.* Deus N esse *om.* B identitate *mss.* ydemptitate (*ac.*
ita deinceps) 23 sicut/nec B; *om.* N.

4. Jeremias 23, 34

19. De Sacramentis Legis Naturalis et Scripturae Dialogus - Summa Sententiarum
PL 176, 17

21. Cap. 13. PG 94, 851 A; ed. Buytaert p. 57

- proprie dicitur de Deo esse; quae tamen est idem quod Dei substantia.
- 25 Quare proprie dicitur locus sui ipsius; et sic proprie dicitur de Deo ubi.
- (5) Praeterea, quando aliquid convenit alicui secundum propriam eius rationem, licet non secundum plenitudinem rationis, tunc illud proprie dicitur de illo, sicut substantia proprie dicitur de Deo, quia convenit ei secundum rationem suam, quae est subsistere, licet non secundum
- 30 totum, quod pertinet ad rationem substantiae, quia non secundum substare. Sed esse in loco convenit Deo secundum propriam rationem eius quod est esse in loco, vel ipsius ubi quod idem est. Nam ad ipsum ubi, vel existentiam in loco, pertinent quod aliquid sit praesens loco et quod contineatur ab ipso, ut dicit Anselmus Monologion, XXII^o capitulo.
- 35 Licet autem non conveniat Deo contineri, tamen convenit ei esse praesentem, et sic secundum partem rationis dicitur de Deo ubi; quare et proprie.
- (6) Praeterea, Deus perfectius et verius operatur quam angelus. Sed angelus est in loco per operationem; quare et Deus.
- 40 (7) Praeterea, de Deo dicitur quando; cum enim quaeritur: quando creavit Deus vel fecit mundum, respondetur «in principio». Quare et ubi.
- (8) Praeterea, secundum Scripturas et philosophos Deus dicitur esse in coelo. Coelum autem est aliquis locus; et sic de Deo ubi dicitur.
- 45 (9) Praeterea, relatio quae minus habet de esse omnibus praedicamentis dicitur de Deo. Quare et ubi.
- (10) Praeterea, quod non dicit aliquid reale positivum aequaliter potest dici de Deo et creatura. Sed ubi est huiusmodi. Quare, et cetera. Probatio Minoris. Quia ubi acquiritur per motum localem; sed per
- 50 motum localem non acquiritur aliquid positivum reale intrinsecum rei. Quare, et cetera.

24 de/in B substantia *add.* et B 25 Deo/ipso T 30 quod/quid T secundum
om. N 32 est *post* in loco B quod idem est, Nam *cancell.* B1 33 existentiam/
existentiae T quod/quia T praesens *add.* in N et *om.* B 35 convenit *post*
praesentem BN 36 rationis/rationem B dicitur *post* ubi BN 37 et proprie/pro-
prie et cetera T 39 deus/cetera BN 40 enim *om.* BN 41 creavit Deus vel fecit/
fecit Deus vel creavit T 42 et ubi *add.* similiter de Deo dicitur BN 43 scriptura
add. dicendum B est/dicitur esse B 44 ubi/cetera N; Praeterea, relatio...et ubi *om.*
TP 45 Praeterea *add.* illud BN 46 dicit/dicitur BN 48 ubi est huiusmodi/ita
est de ubi BN quare/igitur T 49 localem/locale B 50 intrinsecum/intrinsece
T 51 quare *om.* T

(11) Praeterea, quia Respondens dicebat quod Deus non est in loco, quia non terminatur per aliquid, arguebatur contra, quia terminari non est de ratione eius quod est proprie in loco, quia ultima sphaera nullo
 55 terminatur; quae tamen est proprie in loco. Ergo terminatio non obstat quin Deus possit esse in loco.

(12) Praeterea, Deus dicitur esse in omni loco vel ubique, per suam immensitatem et magnitudinem. Sed immensitas et magnitudo proprie et realiter dicuntur de Deo; quare et ubi vel esse in loco.

60 (13) Praeterea, omnia quae dicuntur de creaturis aequaliter distant a Deo; ergo, si aliquid proprie, quare et omnia.

(14) Praeterea, limitatio essentiae est causa limitationis ad locum, quocumque modo aliquid sit in loco, sive per quantitatem sive per operationem. Sed Deus est essentiae limitatae, quia ita est hoc quod
 65 non illud. Ergo limitatus secundum locum, scilicet quod ita est hic quod non alibi; et sic est in loco.

(15) Praeterea, angelus est in loco vel per substantiam vel per operationem, et, quodcumque dicatur, arguitur: substantia et virtus et operatio dicuntur analogice de Deo et creatura; quare et esse in loco. Sed
 70 angelus proprie est in loco per quidquid dicatur in loco esse; quare et Deus, quia analogia non tollit proprietatem Dei.

(16) Praeterea, universale et particulare magis differunt quam Deus et creatura, quia universale est ens rationis, particulare autem est ens reale. Deus autem et creatura sunt entia realia. Sed aliquid proprie
 75 attribuitur universali ratione particularis, ut Petrus currit, ergo homo; quare et Deo attribuitur aliquid proprie ratione creaturae; quare et ubi.

(17) Praeterea, omne quod movetur est in loco et simpliciter; sed Deus movetur. Ergo, et cetera. Probatio Minoris. Secundum Philosophum III

52 dicebat/dixit BN 53 quia *lect. inc.* B. contra *om.* N terminari/terminare BN 54 est *corr.* N quia *add.* non terminatur N 54 sphaera *mss.* spera
 55 proprie/prope N 56 possit *add.* dici T esse *add.* proprie P; *add.* proprie ante esse R 57 Deus *corr.* T1; *om.* T omni *om.* N per/propter BN 58 et/vel BN Sed immensitas et magnitudo *om.* TP 59 et realiter *om.* B 61 aliquod/unum BN quare *om.* BN 65 Ergo *add.* est etiam N; etiam, etiam est B 68 et virtus, *om.* N 71 Dei/dicendi BN 73 creatura *lect. inc.* N autem/vero B
 74 proprie *om.* T 75 universali *add.* respectu B ergo/quare B 77 simpliciter/in ubi BN; similiter ubi R 78 movetur *corr.* B1; *om.* B Ergo/quare B

Physicorum: «Cuius immobilitas quies est», illius actus est motus; sed
80 immobilitas Dei est quies, ergo eius actus est motus; et sic movetur.

(18) Praeterea, Deo convenit ratio loci, quare, et multo magis, et ubi.
Probatio Maioris. Dicitur ad Colossenses: «in Christo habitat omnis
plenitudo deitatis corporaliter»; et per consequens localiter. Sed non
85 habitat in eo in quantum homo, sed in quantum Deus; et sic Deus est
in loco.

(19) Praeterea, si Deus non est in loco, hoc est vel ratione circum-
scriptionis, quae requiritur ad esse in loco, vel ratione limitationis, quia
illud quod est in loco est limitatum; quorum utrumque dicebat Respon-
dens. Sed neutrum repugnat: non quidem circumscriptio locati; non
90 requiritur ad esse in loco, sed formaliter requiritur contactus, quia ubi
causatur ex contactu loci et locati mutuo; et sic formaliter est ubi in
loco et locato. Contactus ergo est formalis ratio existendi in loco; non
autem circumscriptio nec limitatio videtur esse ratio existendi in loco
quia limitatio vel dicit ipsam substantiam rei, et sic substantia in
95 quantum substantia esset ratio existendi in loco, quod tamen non
concedebat, sed in quantum limitata; vel dicit aliquid extrinsecum, et
tunc illud vel erit positivum, et tunc illo ablato adhuc erit substantia in
loco, ex quo est extrinsecum; vel est privativum, et hoc non est verum
quia esse in loco dicit aliquod positivum; quare et illud quod est ratio
100 existendi in loco. Ergo limitatio non est ratio existendi in loco, et cetera.

(20) Praeterea, esse in loco convenit Deo per aliquid reale, scilicet per
operationem realem. Quare realiter et proprie est in loco.

(21) Praeterea, cui convenit aliqua limitatio, ei convenit proprie esse in
loco. Sed Deo convenit aliqua limitatio, scilicet operationis, in quantum
105 terminatur per obiectum. Licet enim non terminetur sicut angelus, quia
angelus non potest simul operari in diversis, Deus autem sic, tamen

80 est *om.* BN immobilitas/mobilitas T 81 (magis) et *om.* T 82 habitat/inhabi-
tat BN 83 et *om.* T non *om.* N 86 circumscriptionis/circumspectionis B
88 utrumque *lect. inc.* B 89 locati/locato B 90 contactus/constactus Tforma-
liter *add.* est T contactus/constactus T 93 circumscriptio *add.* item TP non
autem circumscriptio... existendi in loco *om.* BN 95 in quantum substantia *cancell.*
B1; esset/est B 97 positivum *lect. inc.* N 98 extrinsecum/extrinseca N dicit/
non est BN et hoc non ... aliquod positivum *om.* T 100 ergo limitatio ... et cetera
om. BNP 102 proprie *om.* T 104 Sed Deo ... limitatio *om.* B 106 Deus autem
sic *om.* BN

Deus, sive in pluribus sive in uno operetur, est aliquod obiectum circa quod operatur, per quod operatio terminatur. Ergo, et cetera.

(22) Praeterea, quod dicit simpliciter perfectionem, dicitur proprie de Deo. Ubi est huiusmodi. Quod autem realiter patet, quia, quod non est res, nihil est secundum Augustinum, I De Doctrina Christiana. Ergo quod non realiter dicitur, nullo modo dicitur de Deo. Ergo realiter.

(23) Praeterea, Deo convenit omnis modus essendi, et verius quam creaturae. Quare et ubi convenit Deo, et verius Deo quam creaturae.

116 In contrarium arguebatur, quia esse in loco est circumscribi loco; quod Deo non convenit.

Praeterea, Augustinus, V De Trinitate capitulo VIII, dicit quod situs et habitus, loca et tempora, non proprie sed translativè et per similitudinem dicuntur de Deo.

Item, in eodem libro, capitulo primo, intelligamus Deum, si possumus in quantum possumus, sine quantitate magnum, sine qualitate bonum, et cetera; et inter alia quae dicit «sine loco ubique totum».

125 Respondeo ad evidentiam huius quaestionis sic procedendum est:

I Primo praemittenda sunt quaedam ad intelligentiam quaestionis.

II Secundo videndum est an ubi sit distinctum praedicamentum; ex quo patebit quid est ubi.

III Tertio quomodo ubi reperitur diversimode in diversis.

130 IV Quarto, descendendo ad propositum, videndum erit an ubi sit in Deo, et quomodo.

I Quantum igitur ad primum sciendum quod dici proprie contradividitur ei quod est dici transsumptivè et per similitudinem, sicut patet per

107 in om. B pluribus add. operetur BN 108 Ergo/quare BN 109 proprie post de Deo T 116 circumscribi add. a BN 119 situs et/sicut BN 120 dicuntur/dicitur T 121 capitulo/scilicet N intelligamus/intelligimus B; add. Deum BN si possumus add. et BN 123 quae om. BN 125 evidentiam/dissolutionem post quaestionem BN 126 primo add. enim BN quaedam ante praemittenda BN; add. distinctio B sunt/est BN 128 patebit/patet BN 130 videndum/videlicet T ubi om. TP 133 contradividitur/condividitur BN 134 est dici/dicitur B patet post Augustinum BN

111. De Doctrina Christiana I cap. 2(2)

118. V De Trinitate cap. 8. PL 42, 917; CCL 50, 215, 216

121. V De Trinitate cap. 1. PL 42, 912; CCL 50, 207

135 Augustinum in pluribus locis, et praecipue in auctoritate inducta de Trinitate. Eorum nam quae de Deo dicuntur, haec est una divisio, quod quaedam proprie, ut bonus; quaedam dicuntur translative, ut leo et huiusmodi. Haec autem distinctio in quaestionibus praecedentibus est satis exposita, et ideo hic non oportet immorari.

140 Cum ergo ubi, quod idem est quod esse in loco, inveniatur dici de Deo, sicut dicitur in Psalmo: «Si ascendero in caelum, tu illic es», et hoc inducit Augustinus, V De Trinitate capitulo VIII, merito quaeritur utrum proprie vel non.

Item, eorum quae dicuntur de Deo, quaedam secundum rem, ut
145 bonus, quaedam secundum rationem, ut relationes; quaedam dicuntur quia, licet huiusmodi relationes sint in eo realiter sicut in termino, non tamen sicut in subiecto. Ubi autem dicitur de Deo; merito ergo quaeritur an realiter.

Item, sicut dictum est supra, aliquid dicitur de aliquo vel ut genus
150 vel ut praedicamentum sive analogum. Non est autem dubium quod nihil dicatur de Deo ut genus, ut ostensum fuit in quadam quaestione, sed ut analogum vel praedicamentum.

Item, considerandum quod eorum quae dicuntur de aliquo, quaedam ostendunt vel significant rem aliquam et esse, ut substantia,
155 quantitas, qualitas; quaedam vero non rem et esse, sed magis circumstantias rei, ut alia septem. Unde quandoque dicit Boetius illa non

136 namquae *lect. inc.* N una *om.* N. quod *om.* BN 137 dicuntur *ante* proprie BN leo/deo BN 138 et huiusmodi/et cetera BN Haec/ista T 139 satis *ante* in quaestionibus B immorari/morari BN 140 dici/dictum *post* de Deo BN 141 psalmo/primos B illic es *add.* et cetera BN 144 quaedam *add.* dicuntur BN 145 bonus *add.* et cetera N secundum rationem *post* ut relationes T; *corr.* T1 dicuntur *om.* BN 146 eo/Deo BN 148 realiter/reales T 149 Item/Iterum T sicut dictum est sepra/ut supra dictum est BN 151 in quadam quaestione/supra in quaestione de genere BN 153 dicuntur de *add.* Deo B; *cancell.* B1 154 et esse/vel essentia N; vel essentiam B 155 circumstantias/circumstantia B; *corr.* T1; circumstantias T 156 septem *lect. inc.* B non/quae T

135. V De Trinitate cap. 1. PL 42, 917; CCL 50, 215, 216

138. De Divinis Praed. ed. Ypma quaestio IV 100 sqq. quaestio VII 210 sqq.; X 288 sqq.

141. ps. 138, 8

142. V De Trinitate cap. 8: PL 42, 917; CCL 50, 216

149. cfr. Quaestio VI 150 sq.

151. De Divinis Praed. ed. Ypma cfr. Quaestio VI 167-169

156. De Trinitate cap. 4. PL 64, 1252, 1253

praedicari; quod intelligendum est quia non pure sed rem et esse ostendentes, aliquando dicit ea praedicari.

Unde quando dicitur ubi de Deo vel quocumque non dicit rem.
 160 Unde dicit Boetius De Trinitate: «Ubi vel de homine vel de Deo praedicari potest; de homine ut in foro; de Deo ut ubique; sed ita, ut non quasi ipsa sit res illud quod praedicatur, de qua dicitur. Non enim homo ita dicitur esse in foro quemadmodum esse albus vel longus, nec quasi circumfusus et determinatus proprietate aliqua, qua designari
 165 secundum se possit, sed tantum quod sit illud aliis informatum rebus per hanc proprie praedicationem ostenditur».

Et ex hac distinctione patet melius quomodo intelligendum est hoc quod dicitur realiter.

Unde hoc quod dicitur realiter, vel potest intelligi ita quod aliquam
 170 dicat rem et esse; et hoc non est intentio. Hoc enim non est verum, quia nec ubi nec alia sex dicuntur hoc modo realiter etiam de creaturis; vel realiter contra hoc quod est esse secundum rationem, sicut iam dictum est.

175 Et sic patet primum principale.

II Secundo videndum est de quidditate ipsius ubi; quod melius videri potest, si consideretur an sit ab aliis praedicamentis distinctum.

Est igitur sciendum quod, ut Simplicius narrat, ubi et quando dixerunt quidam non esse aliud quod locus et tempus; et isti bispartiti
 180 fuerunt.

Quidam enim, considerantes quod locus est quantitas, et similiter

157 Quod/Sed BN est *om.* BN quia/quod BN 161 pure sed/praedicantur sci-
 licet BN; sed *om.* P de homine vel de Deo/de Deo vel de homine B; text Migne
 in foro *add.* vel BN 162 illud quod *add.* dicitur vel BN enim/est BN163que-
 madmodum esse/ut est BN 164 circumfusus *lect. inc.* B designari *mss.* Deus
 significari 165 tantum/tamen BN illud aliis/aliud illis B; aliis *om.* T 166 hac/
 hanc B 169 ita *om.* BN et/vel BN 170 non *corr.* B1; *om.* B 171 alia/
 aliqua res TPB 172 quod est *add.* est omne B; *cancell.* B1 esse *add.* commune B;
cancell. B1 dictum est *add.* et cetera BN 176 quidditate/qualitate BN 177 an
 sit *om.* B 178 Est igitur/Et est BN 179 narrat *lect. inc.* N; narravit T; *add.*
 quod BN quod/quam BN locus et tempus/tempus et locus B bispartiti/bipar-
 titi B 181 quantitas/quantum T

160. De Trinitate cap. 4 PL 64, 1252 D

178. ed. Pattin II, 465 sq; 488 sq; I 84 sq.

tempus, posuerunt quando et ubi etiam esse quantitates et non facere distinctum praedicamentum. Et haec fuit opinio Plotini qui posuit solum quinque praedicamenta, scilicet substantiam, quantitatem, qualitatē, relationem et motum; et ubi et quando posuit sub quantitate, actionem et passionem sub motu, velut sub communi genere; positionem et habitum sub relatione. Unde et Aristoteles inter relativa connumerat haec.

Alii vero considerantes decem praedicamenta esse, et ponentes ubi et quando inter ea, et haec esse idem quod locus et tempus, dixerunt tempus et locum non esse quantitates sed esse distincta quaedam praedicamenta. Et haec fuit opinio Architae et Andronici.

Sed secundum Aristotelem neutra positio est vera, nam secundum ipsum ubi et quando sunt distincta praedicamenta; alias non essent decem; quod tamen omnes recte philosophantes posuerunt, scilicet esse decem. Et ideo non bene dixit Plotinus.

Item, secundum Aristotelem locus et tempus ad praedicamentum quantitatis pertinent, et non faciunt per se praedicamentum. Et hoc est contra Architam.

Fundamentum etiam utriusque positionis non est verum, scilicet quod idem sit ubi et quando quod locus et tempus. Ponentes autem hoc fundamentum videntur ex duobus esse decepti.

Primo quidem ex eo quod ubi non intelligitur sine loco, nec quando sine tempore. Ideo putaverunt hoc idem esse quia ubi ad locum, quando vero ad tempus pertinet.

Sed haec ratio est insufficiens, quia, licet ubi pertineat ad locum

183 praedicamentum *om.* T; *add.* et praedicamentum B; *cancell.* B1 Plotini/Pilotini BN 184 quantitatem *add.* et T 185 et *om.* T motum *add.* et T ubi *add.* et cetera T; *add.* vero P quantitate/quanto T 187 Aristoteles *add.* ubi B; *cancell.* B1 188 haec *add.* septem N 189 esse *post* quando BN 190 locus et tempus dixerunt *om.* BN 191 et *om.* BN sed/secundum BN quaedam *add.* esse BN 192 praedicamenta *corr.* B1; *om.* B 196 Plotinus/Pilotinus BN 197 praedicamentum quantitatis/quantitatem BN 198 per se *post* praedicamentum BN 200 etiam/enim BN positionis/operationis B; opinionis N 201 et tempus *om.* T 202 fundamentum *om.* B videntur *corr. in marg.* B1; unum B 204 tempore/ubi TPR quia/quod BN 206 pertineat *om.* BN

183. ed. Pattin II, 468; 434-437

187. ed. Pattin II, 468, 489

192. ed. Pattin II, 468, 489, 18sq.

193. Vol. VIII 5C; ed. Pattin 468, 489

197. ed. Pattin II 498 sq.

nec intelligatur sine loco, tamen non propter hoc est idem quod locus;
 sicut ponit Simplicius exemplum quod, licet aequale sit aliquid quanti-
 tatis, non tamen propter hoc est quantum. Unde esse in loco, quod
 210 idem est quod ubi, licet pertineat ad locum, non tamen idem est quod
 locus.

Secundo fuerunt decepti ex duplici significatione ubi. Nam ubi,
 ut dicit Simplicius, significat duo, scilicet locum et quod in loco;
 et secundum secundam acceptionem est praedicamentum distinctum,
 215 secundum autem primam est quantitas. Illi autem ad primam signifi-
 cationem attendunt. Et sicut ubi generaliter sumptum duo significat, ita in
 speciali differentiae loci, ut sursum et deorsum; et huiusmodi duo
 significant, scilicet locum et quod in loco; et secundum quod significant
 locum, sunt quanta, secundum quod significant in loco, sunt sub
 220 distincto praedicamento, quod dicitur ubi.

Alii vero quidam posuerunt ex aliis rationibus ubi et quando non
 esse distincta praedicamenta.

Et prima quidem ratio ad hoc sumitur ex modis essendi in. Ubi
 enim significat esse in loco et est unus modus essendi in, sicut patet per
 225 Philosophum, in IV Physicorum, ubi distinguit modos essendi in octo,
 scilicet ut pars in toto, ut totum in parte, ut genus in specie, ut species
 in genere, ut in materia species, ut in principio motivo ut in fine, ut in
 vase vel in loco. Simplicius autem dixit undecim esse modos, quia duos
 horum dividit scilicet illum qui est ut in materia species, quia aliud est
 230 esse in subiecto ut accidens, aliud ut forma in materia, et aliud est
 subiectum quam materia; et assignat triplicem differentiam, et cetera.

207 nec/non B tamen *om.* BN 209 quantum/quantitas BN 210 est *om.* N
 211 locus *add.* tamen T 213 duo *om.* BN scilicet *om.* B quod/aliquod BN;
 quid P 216 attendunt/accederunt T; accesserunt P 217 huiusmodi/haec BN;
om. T 218 locum/loca BN secundum *add.* vero quod illud BN significant/
 significat BN sub distincto praedicamento/distincta praedicamenta BN 221 vero
om. T 223 modis/ratione BN 224 unus *om.* BN in *om.* B 225 (Philosophus)
 in *om.* BN 226 scilicet *om.* BN (toto) ut/non T; et ut P ut *lect. inc.* N; non T;
 et ut P ut/non T 227 ut in materia species *om.* BN motivo/motum N ut/
 non T 228 vel/ut BN in *om.* P dixit/dicit N 228 esse *om.* B; modos *lect.*
inc. N duos/duo T 229 dividit/subdit B; subdidit N scilicet/essim TP illum
lect. inc. N 230 ut *ante* in subiecto BN; *om.* PR ut *om.* T forma/formam B

208. ed. Pattin II 489-490

225. Vol. IV, 129^{vo} M, 130 A

228. ed. Pattin II 477

Similiter dividit esse in vase et esse in loco, quia vas est locus
transmutabilis, locus autem est vas immobile. Addit autem esse in
tempore; sed secundum alia significata non sumitur aliquod distinctum
235 praedicamentum, ut secundum esse in toto vel in parte, et cetera. Quare
videtur quod nec esse in loco et in tempore facit esse distinctum
praedicamentum.

Sed haec ratio non cogit. Assignat enim rationem Simplicius quare
alii modi essendi in non faciant distincta praedicamenta; esse autem in
240 loco et in tempore sic. Unde dicit sic: «Non omne quod est in aliquo
dignum est speciali praedicamento, sed illa sola, in quibus hoc quidem
continet, hoc autem continetur, utroque suam naturam salvante, et
neutro alterius parte facta neque complente alteram». Hoc autem in
solis his duobus modis invenitur, scilicet in tempore et in loco, quia
245 tempus et locus continent ea quae in loco et in tempore sunt.

Item, separata sunt secundum hypostasim locus et quod in loco et
tempus et quod in tempore.

Item, unum non complet aliud, ut unum est alterius pars.

In omnibus autem aliis modis deficit aliquid horum. Nam in parte
250 et in toto, genere et specie, movente et fine, ratio est completionis vel
perfectionis, quia totum, partes, genus, species, movens, motum, finis
quod ad finem complet; materia vero et forma, accidens et subiectum
non possunt seorsum subsistere. Unde et non proprie dicitur alterum in

232 et/quia BN 233 transmutabilis/transiliens B autem om. B; aut N est
om. B immobile/mobile BN esse/est T 234 sed om. T aliquod om. BN
235 secundum corr. B1; om. BPR Quare/quia T 236 esse in add. toto T et/nec
esse BN facit/faciant BN esse om. BN 238 haec/ista TP cogit/convincit
BN rationem/rationes BN 239 (essendi) in lect. inc. N 240 in loco et
in tempore/in tempore et in loco TP tempore add. unde BN sic/sit BN est
om. BN 241 (dignum) est om. T speciali praedicamento/speciale praedicamen-
tum BN hoc/haec B 242 continet om. B hoc/haec B utroque/necessario B;
utro N salvante/salvantem BN 243 neutro/neutra BN facta neque/scilicet per-
fecte BN 244 tempus et locus/locus et tempus B 245 continent/continentur N
(et) in om. T 246 Item/ista T secundum corr. B1; om. B hypostasim mss.
ypostasim 247 et tempus ante et quod in loco B 248 ut/nec BN unum add.
aliud B pars lect. inc. N 250 (et) in om. BR; et in/a N genere/ergo N (ge-
nere) et/ut a N fine add. et N est ante ratio B; om. N 251 perfectionis lect. inc.
T totum add. et BN genus add. et BN species add. et B movens add. et
BN motum add. et T finis add. et illud BN 253 et om. BN

altero in-esse, cum non sint simpliciter altera, cum non sint separate ab
 255 invicem secundum hypostasim. Ideo, ut dicit, magis proprie dictum est:
 corpus est album quam albedo est in corpore et magis consuete dici.

Alia vero ratio movens ad dicendum quando et ubi non esse
 distincta praedicamenta, est, quia ubi est in loco esse, et sic dicit
 habitudinem. Habitudo autem videtur pertinere ad praedicamentum
 260 relationis.

Sed et hoc non cogit. Non enim omnis habitudo est relatio.
 Quomodo autem differunt sex praedicamenta a relatione, dictum fuit
 alias, quia relatio est habitudo conversiva; haec autem non. Ubi autem
 dicit habitudinem eius quod in loco ad locum, non autem e converso.

265 Et si dicatur quod locus est continens quod relative dicitur ad
 contentum, dicendum secundum Simplicium, quod nihil prohibet in
 eodem esse diversas habitudines. Unde illud quod in loco est et dicitur
 esse ubi. Et praeter hanc habitudinem est ibi relatio quaedam. Nam
 relatio in omnibus praedicamentis esse habet, ut supra declaratum fuit.

270 Alii vero quando et ubi dixerunt esse praedicamenta composita ex
 diversis praedicamentis; et dixerunt non esse unum aliquod praedica-
 mentum, sed ad diversa pertinere quando et ubi, ut ubi dixerunt
 compositum ex loco <et> eo quod in loco, ut quando dixerunt esse
 compositum ex tempore et eo quod in tempore est.

275 Ad quod dicendum quod ex duobus inducti sunt.

Primo quidem ex compositione vocis, quia ubi significat esse in
 loco; in loco autem dictio composita est, quia significat quid compositi-

254 in-esse/esse B cum/quia T sint *om.* T 255 hypostasim *mss.* ypostasim
 ut/non T (dictum) est *add.* esse B 256 (corpus) est *om.* B est in corpore *lacuna*
 T consuete/consuevit BN 257 dicendum *add.* quod B 258 (praedicamenta)
 est *om.* BT 261 et/etiam BN 262 dictum fuit alias/alias dictum est BN
 263 autem/est T 264 (quod) in/de BN 265 relative/relate BN 266 contentum/
 locatum PR 267 illud quod *add.* esse B; *add.* est esse N (in loco) est *om.*
 BN (loco est) et *om.* N 268 (esse) ubi *om.* BNT relatio *om.* BN 269 esse
 habet/est relatio BN fuit/est B. *om.* T 270 praedicamenta/paedicamentum BN
 composita *om.* BN 272 ut ubi ... compositum *om.* BNTR 273 (ex loco) <et>
om. BNTR 276 (quia) ubi *om.* BN 277 composita/compositio B

263. De Divinis Praed. ed. Ypma Quaestio VI, 205-209

266. ed. Pattin II 479

269. De Divinis Praed. ed. Ypma Quaestio VII, 205-209; Quaestio XI, 17sq; 33sq; 43,
 44

tum, scilicet locum et illud quod in loco; et quando significat duo, scilicet tempus et rem quae est in tempore, vel tempus et habitudinem ad tempus. Unde et quidam moderni dicunt quod dicit rem sub ordine. Sic ergo potest dupliciter intelligi compositio.

Sed haec ratio non cogit. Multae enim sunt dictiones compositae, quae tamen significant rem simplicem, ut Simplicius dicit.

Secundo moti sunt ad hoc dicendum ex eo quod hoc quod esse in loco semper coinsinuat et implicat locum, nec sine eo intelligitur.

Sed nec illud cogit. Non enim si aliquid implicat vel dat intelligere aliud, propter hoc oportet quod illud praedicamentum sit compositum, vel quod non sit in uno praedicamento, ut Simplicius dicit. Cum enim dico 'ambulat', consignificatur tempus praesens, et cointelligitur etiam persona agentis. Unde secundum grammaticos in verbis semper intelligitur numerus, sed in verbis primae et secundae personae certus et determinatus; in verbis autem tertiae personae indeterminatus.

Licet autem «ambulat» haec tria dicat, tamen non oportet propter hoc quod sit in diversis praedicamentis sed in sola actione, nec oportet propter hoc quod illud sit compositum praedicamentum. Et similiter in proposito de ubi.

Ideo dicendum est quod haec sunt distincta praedicamenta, et sunt simplicia, non composita hoc modo. Nam ubi, prout est praedicamentum, non dicit locum nec rem quae est in loco, nec compositum ex ambobus, nec etiam dicit compositum ex habitudine et aliqua re. Sed nuda habitudo eius quod in loco ad locum est praedicamentum. Et similiter nuda habitudo eius quod in tempore ad tempus est quando. Ut

278 locum/in loco B 279 (quae) est om. T vel om. T 278 locum et illud ... scilicet/vel T 279 scilicet tempus ... habitudinem ad tempus om. P 280 unde et/ut habent BN moderni lect. inc. N (quod) dicit om. BN 282 Sed add. etiam B; et N dictiones/rationes N 283 tamen/cum T 284 hoc quod add. est BN 285 coinsinuat/consignificat BN (sine) eo om. NT 287 (propter) hoc add. non B illud om. BN praedicamentum post compositum BN 289 consignificatur tunc significat BN 290 secundum om. BN grammaticos/grammaticus BN semper om. BN 291 numerus lect. inc. BN certus add. intelligitur numerus BN 293 non om. T oportet post propter hoc BN 295 propter hoc post quod illud B 298 prout est/potest esse B 301 in loco ad locum ... habitudo eius quod/est habitudo BN 302 tempore add. et T Ut/et BN

283. ed. Pattin I 81

288. ed. Pattin II 493

sic, quando et ubi sint simplicia praedicamenta sicut alia. Et ex hoc patet quid est ubi. Est enim habitudo ad locum et est sicut in subiecto
 305 in re locata, non in loco, quia dicit habitudinem rei locatae ad locum.

Et ad huius maiorem evidentiam sciendum quod, sicut dicit Simplicius, praedicamenta tripliciter notificantur, per nomen, per exemplum et per proprium intellectum seu rationem.

Primis duobus modis notificat Aristoteles ea, in Praedicamentis in principio, cum singula exprimit nominibus propriis. Unde habitudo ad
 310 locum vocat ubi; exemplo cum subiungit in speciali exemplificando unde ubi, ut in licio vel in Athenis; secundum autem proprias rationes, idest secundum quasdam notificationes, quae sunt ut definitiones quia non proprie diffiniuntur. Sic quodlibet praedicamentum habet suum
 315 intellectum et rationem, ut substantia per se existere, quantitas esse terminum et mensuram, qualitas esse distinctivum et denominativum, et relatio ad aliud se habere, actio habere in se causam, passio habere causam in alio.

Si ergo quaeritur de ratione ipsius ubi, potest dici quod ratio ubi
 320 est secundum locum determinari; quod satis consonat illo dicto in libro Sex Principiorum: «Ubi est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens». Sed primum est convenientius dictum.

Et sciendum est quod ubi et quando et quae pertinent ad praedica-

303 ubi/tempus BN sint/sunt BN simplicia/distincta BNR sicut *add.* et BN
 304 (quid) est/sit BN (et) est/in est B 306 huius/huiusmodi B sciendum *lect.*
inc. T 307 (exemplum) et *om.* T notificat *corr.* B1; *lect. inc.* B 310 principio
add. nomine BN 311 cum *ante* exemplo N; *lect. inc.* B; ubi T 312 in licio *lect. inc.*
 T; *om.* BN 311 cum subiungit/consubiungit T 312 unde ubi *lect. inc.* B; natu-
 ram N ut in licio vel/ut ubi BN (id est) secundum *om.* BN 313 quia/
 quae BN 315 et/etiam N 316 distinctivum/distinctum B denominativum *add.*
 vel denominate BN 317 relatio/relationis BN ad *om.* T actio/actionis in BN;
 actus TR passio/passionem vero BN 319 quaeritur *om.* PR; quaeratur T
 320 determinari/determinati T; *ante* secundum locum BN quod/cui BN; *add.* enim
 T consonat/convenit B; *om.* N illo dicto in libro/illud B; illo dicto in libro Sex/
 illud scilicet N 321 corporis *om.* B a loci/locati a BN 323 (sciendum) est *om.*
 BN quod *add.* etiam BN ubi et quando et quae/unde et quo et qua BN per-
 tinent ad praedicamentum ubi et illa quae ad hoc *om.* P

307. ed. Pattin I 81

309. Vol. I 25^o KLM

321. Vol. I 64^o M

mentum ubi, et illa quae ad hoc reducuntur, et adverbia demonstrativa,
325 ut hic, ubi, longe, prope, et huiusmodi.

Et sic patet secundum principale.

III Tertio videndum est quomodo ubi reperitur diversimode in diver-
sis creaturis.

330 Circa quod sciendum quod ubi, sicut dictum est, dicit habitudinem
ad locum, quia proprium est ubi secundum locum determinatum.

Et ideo ad videndum de ubi, videndum est de loco, sicut etiam
Respondens procedebat et bene. Videndum est igitur, quid sit locus, et
quomodo diversimode sumitur, quia ex hoc patebit de ubi.

335 Sciendum igitur quod locus materialiter est superficies; formaliter
autem continentiam dicit; est enim ultimum continentis secundum
Philosophum, IV Physicorum, et Damascenum, Libro I capitulo XVI:
«Locus est corporalis, finis eius quod continet scilicet id quod continet
illud quod continetur». Unde si videremus quid importat continentia,
340 patebit formalis ratio loci.

Continentia quidem primo videtur importare terminationem; quod
enim continet aliud, terminat ipsum. Ideo loci est terminare, et dicitur
terminus. Tamen sciendum est quod locus dicitur terminus corporis
contenti, et hoc habet in quantum locus est; terminat enim ipsum
345 locatum.

Item sciendum quod esse terminum et mensuram convenit omni
quantitati; haec est enim propria quantitatis ratio. Sed esse terminum
extrinsecum specialiter loco et tempori convenit, sed diversimode.
Locus enim terminat secundum molem sive distensionem molis; tempus

324 quae ad hoc/ad quae BN reducuntur/respondemus B; respondetur N
325 longe *add.* et BN 329 creaturis/praedicamentis N 331 determinari/termi-
nari N 323 (ideo) ad *om.* T loco *om.* N 333 etiam/et B; *om.* P bene. *add.*
unde BN 334 quia ex hoc patebit de ubi *om.* B ubi *add.* quomodo diversimode
sumatur N 336 autem/aut BN 337 libro I/libro III B 338 scilicet/secundum
BN scilicet illud quod continet *om.* T 339 importat/importat T 341 primo
om. BN 343 tamen/unde BN 344 habet/patet B 346 omni *om.* BN 347 enim
om. BN propria *post* ratio quantitatis B 348 extrinsecum *lect. inc.* T convenit
om. TPR 349 sive distensionem/et distinctionem BN

330. pg. 81 l. 310 sqq.

337. Vol. IV 139^o K De Fide Orthodoxa Cap. 13 PG 94, 850 C; ed. Buytaert p. 56

350 autem secundum distensionem ipsius esse vel motus. Locus igitur secundum quod locus continet quia terminat locatum extrinsecus.

Unde est separatum a locato, quia nihil est ipsius locati. Unde dicit Philosophus in IV Physicorum, assignans ea quae loco conveniunt: significamus igitur primum locum esse quod continet illud cuius locus
355 est, et nihil est rei.

Item, continentia non solum dicit terminationem sed etiam excessum quemdam; continens enim excedit contentum secundum quod huiusmodi.

Est autem duplex excessus, scilicet magnitudinis et virtutis. Locus
360 igitur excedit secundum magnitudinem, quia superficies loci proprie aequatur superficiei locati; propter quod dicit Philosophus, ibidem, quod oportet locum primum, id est proprium, ad differentiam communis, neque maiorem neque minorem esse. Tamen corpus locans excedit locatum secundum magnitudinem. Et hic excessus, scilicet magnitudi-
365 nis, sufficit ad locum mathematice sumptum.

Sed ulterius ad locum naturaliter acceptum requiritur excessus virtutis. Habet enim locus vim operativam, ut dicitur IV Physicorum; ex quo etiam convenit sibi immobilitas quaedam. Unde est ultimum continentis immobile primum, quia haec influentia provenit ex ordine
370 partium universi, qui est immobilis. Ex hoc autem quod locus continet secundum excessum magnitudinis, dicitur susceptaculum et habere vim susceptivam. Sic ratio continentiae includit terminationem et operationem et susceptionem; et haec conveniunt loco. Unde dicit Simplicius

350 autem *add.* terminat BN 351 quia/et BN 353 (Philosophus) in *om.* BN
assignans/assignatur B 354 significamus/censemus *text ed.* 1562 primum *om.* BN
illud/ad B 355 (nihil) est/esse B 356 contentum *om.* T excessus/concessus T
360 quia *add.* licet TPR proprie *om.* N quia superficies ... secundum magnitudi-
nem *om.* B 365 ad *om.* BN mathematice/metaphorice B 366 acceptum/sump-
tum T 367 virtutis/virtualis N operativam *add.* et salvativam BN 368 quo/
quibus BN sibi *om.* TP quaedem *om.* TP 369 continetis/continens N quia
prima/primum quia haec BN provenit/continget B 370 qui/quae BN autem
om. BN 371 excessus *add.* secundum N 372 sic *add.* ergo BN et operationem
om. BN

353. Vol. IV 133 D

367. Vol. IV 139^{vo} IK; cfr. Averroes. text. Com. 41 ibidem 139^{vo}

373. ed. Pattin II 495; 498

quod locus habet virtutem terminativam, susceptivam et operativam
 375 esse eo quod continens est.

Patet igitur quid pertinet ad rationem loci.

Videndum est ergo ulterius quomodo potest diversimode locus
 sumi in rebus.

380 Circa quod sciendum quod, quantum ad praesens, tripliciter dicitur
 aliquid de aliquo, vel univoce ut animal de homine et equo, vel
 aequivoce ut canis de coelesti et latrabili, et translativae sicut diabolus
 dicitur draco propter insidias. Dici enim translativae non est dici aequi-
 voce, ut dicit Simplicius. Aequivoca autem quaedam dicuntur a casu,
 385 quaedam ab intellectu; a casu ut Alexander Paris et Alexander Macedo,
 quando non habetur respectus aliquis in impositione nominis in uno ad
 aliud.

Ab intellectu tripliciter, vel secundum similitudinem ut animal
 dicitur de animali picto et vero, vel secundum proportionem ut princi-
 390 pium de unitate et puncto, corde, dignitate; et hoc dicitur proprie
 analogia, quia sicut se habet hoc ad hoc, ita illud ad illud secundum
 attributionem, vel ab uno agente ut medicinale, vel quia ad unum ut
 sanitas, vel quia in uno, ut accidentia ad substantiam. In primo multa
 dicuntur medicinalia per attributionem ad veritatem medicinae, quae
 395 est sicut agens; in secundo multa dicuntur sana per attributionem ad
 sanitatem quae est in animali, et habet se ut finis. Et hoc consuevit dici
 analogia, sed improprie secundum vocabulum. Analogia enim idem est
 quod proportio.

Possumus autem dicere quod omnibus his modis dicitur locus vere,
 400 et per consequens ubi.

Aliquando enim dicitur metaphorice, sicut materia locus dicitur

374 terminativam/terminative B operativam/operationem BN 378 ulterius *om.* T
 potest *om.* N 380 praesens *add.* spectat BN Circa quod ... dicitur aliquid *corr.*
 B1; *om.* B 381 de aliquo *om.* T (homine) et/vel T 381 (equo) vel *om.* T
 383 dicitur draco/de dracone BN dici/dicit B; ait T 384 aequivoca/denominativa
 B; aequivocatio T; aequivocationem P 385 Paris/patris T 386 impositione/posi-
 tione N 388 in/ab B; an N 389 dicitur *om.* BN (vero) vel *om.* TPproportionem/propositionem TP
 390 unitate/unione T 391 sicut *om.* B ita *add.* se
 habet BN 393 (accidentia) ad/in T 396 dici/de T 399 possumus autem/posset
 enim T vere *om.* TP 401 enim *om.* BN (metaphorice) sicut/sic T

formae secundum Platonem, sic anima est locus specierum, III De Anima; sic locus in omnibus entibus dicitur, ut Simplicius dicit.

Sic semper superiora et principaliora in entibus habent rationem
405 loci, et quodam modo continent inferiora relative ea.

Sic etiam ipse Deus dicitur locus omnium.

Sic generaliter et translative definit Pictagoras locum, dicens quod est terminus entium.

410 Alio modo dicitur locus univoce ut in rebus corporalibus de loco sursum et deorsum, scilicet a medio vel ad medium.

Alio modo potest sumi secundum quamdam attributionem. Sic forte dicitur locus de loco corporum aliorum et loco ultimae sphaerae,
415 quia ultima sphaera est locus omnium proprie. Centrum autem dicitur locus ultimae sphaerae aliquo modo propter ordinem quem habet ad illam, licet aliter dicatur quod est in loco per accidens.

Aliquando locus dicitur de aliquibus secundum proportionem quamdam, sicut dicitur <de> loco corporum et de loco angeli.

Circa quod sciendum quod aliquid dicitur de aliquo secundum
420 proportionem, hoc est quia habent unum nomen propter aliquam proportionem, quia ita se habet hoc ad illud sicut illud ad illud, sicut dictum est de principio. Non tamen oportet quod proportio ita attendatur secundum omnia, sed secundum aliqua.

Sic in proposito. In corporalibus dicitur locus illud quod terminat
425 eorum quantitatem; in angelis illud quod terminat eorum operationem, hoc est illud circa quod operatur. Sic angeli sunt in loco per operatio-

402 formae *om.* TPR sic/sicut BN specierum/speciebus P 403 III De Anima
ante est locus T 404 sic/ergo N 405 et/quia BN continent/continentur B
relative ea/translative BN; relatione ea R 406 (sic) etiam *om.* T 407 sic generali-
ter/generaliter sic T; sic *om.* P definit *mss* diffinit; differet T 410 locus *om.*
B ut *lect. inc.* T de loco *add.* secundum T 411 et/ad B vel *om.* BN
413 loco/locis BN 414 sphaerae *mss* spere ac ita deinceps 416 illam/illa BN
418 quamdam, sicut ... secundum proportionem *om.* TP 420 habent/habet B
421 sicut/ut T 422 principio/principius T proportio ita/ita ista proportio BN
424 Sic *add.* et BN terminat *coor.* B1; *om.* B 425 quantitatem; in angelis ...
terminat eorum *om.* TP illud *lect. inc.* T 426 operatur/operatur TP sic/si BN

402. Suppl. II 153^{vo} D

403. ed. Pattin II 494

nem, ut dicere videtur Damascenus. Tamen non intendimus aliquid
dicere contra articulos qui sunt oppositi de hoc; quod alias tetigi et
430 exposui.

Intelligitur autem hoc praecipue de operatione transeunte, quia
locus dicitur aliquid terminativum et susceptivum. Illud autem circa
quod sic operatur, suscipit operationem eius. Obiectum autem operatio-
nis intrinsecae translativae dicimus locus, ut cum dicitur quod anima est
435 ubi amat vel ubi intelligit.

Si autem dicatur quod etiam sine operatione sit in loco, tunc erit
ratio loci ibi etiam ratione terminationis; non autem quod indigeat loco
quia hoc continetur ab eo. Corpora autem indigent loco et sine loco
non sunt, ut dicit Augustinus, ad Dardanum, «spatia locorum tolle
440 corporibus et nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt». Angeli autem non egent loco, quia secundum philosophos satis est
manifestum, sed secundum sanctos non.

Quidam posuerunt angelos creatos ante mundum corporeum. Alii
tenent quod saltem potuerunt creari, tamen sunt in loco corporeo.

445 Utrum autem, secundum substantiam vel secundum operationem,
nihil ad praesens.

Utrumque videtur dici in articulo. Si secundum operationem, sic
illud circa quod operatur terminat operationem et suscipit eam.

Si secundum substantiam, vel secundum quod substantia est; et
450 hoc non videtur, quia substantiae secundum quod substantia non

427 intendo/intendimus BN 428 contra/circa BN quod/de quo BN tetigi/
tetigimus BN 429 exposui/exposuimus BN 431 autem om. T praecipue post
operatione BN 433 sic om. BN 434 intrinsecae/intrinsecum BN dicimus/dici-
tur BN 436 dicatur om. T 437 ratio/ratione BN ibi add. et BN quod/quia
BN indigeat/indigebat BN 438 quia hoc/ad hoc quod BN continetur con-
tineatur BN autem/enim BN 439 Dardanum add. dicens BN tolle lect.
inc. T 440 et quia nusquam erunt om. B 442 sed/et etiam BN non om.
BN non ante secundum sanctos; et add. Nam P 443 ante om. BN 444 (alii)
tenent/tamen B saltem/saltem BN potuerunt/poterunt BN tamen/cum BN
corporeo/corporea BN 445 Utrumque autem/Utrum tamen BN 447 sic/sit BN
448 operationem post suscipit BN eam om. BN

427. De Fide Orthod. cap. 13 PG 94, 854A; ed. Buytaert p. 56, 57

428. Denifle, H. Chartularium Universitatis Parisiensis I n° 473; art. 204, 268, 269;
Quodlibet I Quaestio X ed. Ypma pp. 140-152, specialiter pp. 148, 149

439. Ep. 187 (VI, 18) CSEL 57, 96

447. voir note 428

debetur locus. Tamen, si hoc debeat esse verum, potest verificari in quantum est determinata pars universi, et cetera, sicut dictum fuit in quolibet primo, vel substantia in quantum habet rationem potentiae et virtutis, quae est principium operationis. Non tamen oportet semper
 455 intelligere virtutem operandi, sed potest intelligi virtus praesidendi vel alio modo nobis incognito. Quod dico quia sunt in coelo empyreo quod non transmutant.

Unde sicut quantitas molis est ratio quare corpus sit in loco, sic quantitas virtutis est ratio quare angelus sit in loco, non tamen ratione
 460 indigentiae, sed solum ratione terminationis, quia ita est hic quod non alibi.

Haec autem terminatio non est consignationis quia consignaretur loco, sed est intelligibiliter, quia scilicet intellectu, non sensu, percipitur talis existentia in loco.

Unde dicit Damascenus: «Est autem intelligibilis locus, ubi intelligitur, et est intelligibilis et incorporea natura; ubi nimirum est, et operatur; et non corporaliter continetur, sed intelligibiliter. Non enim habet figuram, ut corporaliter comprehendatur».

Et ita eodem capitulo: «Angelus quidem corporaliter in loco non
 470 continetur, ut typum accipiat et formetur, sive figuretur. Verum dicitur esse in loco, quia adest intelligibiliter et circumscribitur ubi et operatur», id est terminatur. «Non potest enim secundum idem», scilicet tempus, «in diversis locis operari».

Ex quo patet quomodo ratione terminationis est in loco, quia ita

451 verum/bene BN 452 determinata/terminativa BN universi/unius BN et
 cetera *lect. inc.* B; *om.* N dictum fuit *post* primo BN 453 quolibet *add.* meo
 BN vel *om.* BN (potentiae) et *om.* BN 454 virtutis *add.* et B quae est
post operationis BN 455 intelligi/intelligere BN 456 quia/quod BN 462 quia/
 quare B; quasi N consignaretur *lect. inc.* TP 463 scilicet *add.* in BN percipi-
 tur/precipitur T 465 Est autem *add.* et ubi et intellegi TPR ubi intelligentur
om. TPR 466 nimirum *lect. inc.* N 469 capitulo/modo BN 470 typum/tipum
 NTP formetur/conformetur BN sive figuretur/et figureretur BN Verum/quod
 vere BN; Verumtamen: ed. Buytaert 471 quia adest/quod autem est BN intelli-
 gibiliter *lect. inc.* T (ubi) et *om.* TPR 472 secundum/hoc N 474 quomodo/
 quod BN

453. Quodlibet I quaestio X ed. Ypma p. 150

465. De Fide Orthod. I cap. 13 PG 94, 851A; ed. Buytaert pp. 56, 57

469. De Fide Orthod. I cap. 13 PG 94, 851C, 854A; ed. Buytaert p. 58

475 est hic quod non alibi, Et hoc est terminari.

Et sic patet tertium principale.

IV Nunc quarto videndum est de Deo an ubi dicatur de ipso proprie, et post utrum realiter et, sicut dictum est, quia ubi dicitur habitudo ad
480 locum, idem est considerare de loco et de ubi, utrum Deo conveniat.

Possumus igitur dicere quod esse in loco simpliciter et absolute Deo non convenit proprie; secundum quid autem aliquo modo proprie.

Primum patet, quia ubi dicitur habitudo ad locum. Ubi enim est secundum locum determinari; etiam est loco indigere. Quantum ad
485 utrumque est in corporibus; quantum ad horum unum est in angelis; quantum ad neutrum in Deo. Et haec duo sunt principaliter consideranda circa hoc quod est esse in loco.

Primo enim Deus non determinatur secundum aliquem locum. Creatura enim dicitur determinari, quia ita est hic quod non alibi, vel
490 ita operatur hic quod non alibi. Deus autem simul in omnibus est et operatur, et ideo non determinatur; et si essent mille mundi, in omnibus simul esset. Unde non determinatur corporaliter nec intelligibiliter.

Unde Damascenus, postquam dixit quomodo angelus et corpus sunt in loco propter determinationem, subdit quod «soli Dei est
495 ubique secundum idem» tempus esse et «operari». Unde Damascenus ostendit Deum non esse in loco, quia sibi non convenit determinari. Unde dicit ibi quod immaterialis est et incircumscribibilis, idest indeterminabilis.

Secundo, Deus non indiget loco, multo minus quam angeli; immo

475 (hic) quod/et N (et) hoc/huiusmodi BN terminari *add.* Et sicut habere locum dicitur multipliciter, sic et ubi BN 478 quarto *om.* TP de Deo, an ubi dicatur de ipso/an de Deo dicatur ubi BN 479 realiter/materialiter BN (quia) ubi/non T 480 est *om.* BN conveniat/conveniant BN 483 (enim) est *om.* B 484 locum *add.* et N est *om.* B; *add.* in N quantum *add.* igitur B 485 (unum est) in *om.* TP (angelis) *add.* sed BN; *add.* et P in *om.* BNTP 487 (quod) est *om.* B 488 enim/est T 489 (creatura) enim/autem BN 490 simul *om.* B (est) et/ut BN 491 operatur et *om.* BN (ideo) non *om.* B 493 Damascenus *add.* verbi gratia TP (corpus) sunt/est BN 494 (Dei) est *om.* TP 495 ubique *add.* et BN Damascenus ostendit ... Unde: *om.* BN 497 incircumscribibilis/circumscribibilis B indeterminabilis/determinabilis B 499 multo/nihil BN immo *mss.* ymo

479. pg. 81 l. 310 sqq.

493. De Fide Orthod. I, cap. 13 PG 94, 854A; ed. Buytaert pp. 58, 59

500 non solum loco, sed nullo extra se indiget; angeli autem sic., quia
indigent Deo; et ideo Deus non est in loco. Et haec est ratio Augustini,
ad Dardanum, ubi dicit quod Deus est ubique totus in seipso, ubique
quidem, quia nusquam et nulli rerum parti est absens; totus autem,
quia non pars eius in parte, sed totus in toto et totus in qualibet parte.
505 «In seipso autem» ideo dicitur, «quia non continetur ab eis quibus est
praesens, tamquam sine his esse non possit». Et plura circa hoc dicit
Augustinus, quomodo non indiget loco.

Sic igitur simpliciter et absolute loquendo, quantum ad ea quae
principaliter pertinent ad rationem eius quod est esse in loco, Deus non
510 est proprie in loco.

Quomodo autem secundum quid et aliquo modo possit dici pro-
prie, potest hoc autem esse dupliciter: uno modo positive, alio modo
privative. Positive quidem quantum ad alias condiciones minus princi-
pales eius quod est esse in loco. Haec autem sunt praesentia, quia quod
515 est in loco est praesens loco.

Item secundum distinctionem, quia locus nihil est rei; sic Deus est
praesens omnibus, quia nihil est eorum ut pars vel aliquo modo
numeratur cum eis. Ideo in libro De Causis dicitur quod sic regit omnes
res, quod non commiscetur cum eis.

520 Item quantum ad susceptionem, quia res suscipiunt eius operatio-
nem et influentiam, et capiunt eum sine terminatione.

Unde ita est distinctus a rebus quod non absens sed praesens.

Et sic est praesens rebus quod non indigens eis. Sic capitur quod
non terminatur nec comprehenditur. Sed quia hoc secundario pertinet
525 ad rationem loci et non principaliter, ideo, licet secundum hoc Deus
dicatur esse ubique proprie, non omnino transsumptive, tamen secun-

500 sic *om.* B; si non N 501 Deo/loco B est *om.* TP 505 ideo *om.* BN ab
om. TPR 506 non/nec T 507 indiget/indigent BN 508 simpliciter/similiter BN
509 principaliter/simpliciter TP pertinent *om.* T esse *om.* T; (esse) in *om.* P
510 in loco *ante* non est in loco TR; *ante* proprie P 511 quomodo/quod BN
512 autem *om.* BN 513 condiciones/dictiones T 514 in loco *add.* praesentia BN
quia/quod BN 518 in libro *om.* TPR 519 res *om.* TPR 520 eius/ipsius BN
521 terminatione/creatione BN 522 quod non *add.* est BN sed/vel BN
523 indigens/indiget BNR 524 terminatur/determinatur BN pertinet/pertinent B

501. Ep. 187 (VI 18) CSEL 57, 96

507. ibidem pp. 93 sqq.

518. Liber de Causis ed. Pattin XIX, XX 155, p. 89

dum quamdam proportionem sumptam ex aliquibus condicionibus minus principalibus. Unde non simpliciter, sed secundum quid dicitur esse in loco.

530 Secundum modum hunc tangit Anselmus, Monologion vigesimo secundo capitulo, quod dicitur esse in loco, non quia contineatur sed quia praesens est in loco. «Unde» ut ait, «si usus loquendi admitteret magis proprie diceretur esse cum loco quam in loco», quia «in» dicit continentiam, «cum» autem dicit praesentiam. Unde dicitur ibi quod 535 nullo modo dicitur proprie esse in loco de Deo. Quod verum est simpliciter et absolute, secundum quid autem, ut dictum est, non prohibet secundum quamdam proportionem. Dico autem secundum proportionem, quia alio modo Deus est praesens rebus quam corpus loco vel angelus, et aliter distinctus et aliter suscipit, et cetera. Et quia 540 non est in loco simpliciter et absolute, sed secundum quid, ideo conceditur quod sit ubique; non autem quod sit in omni loco, quia nec est in loco.

Nam, ut dicit Anselmus, ab adverbiiis huiusmodi localibus utimur et in aliis modis essendi in, ut ibi est intellectus in anima, ubi est 545 rationalitas. Unde aptius dicitur Deus esse ubique quam in omni loco, cum non sit in loco.

Et Boetius De Trinitate dicit, ostendens quomodo ubi dicitur de Deo: «Nam quod ubique est, ita dici videtur, non quod in omni sit loco. — omnino enim in loco esse non potest —, sed quod ei omnis 550 locus adsit ad eum capiendum», scilicet sine termino, «cum ipse non

527 ex/ab BN conditionibus *post* principalibus BN 528 principalibus *corr.* T1; principale T non/nec TPR secundum quid/quando TPR 531 capitulo *om.* TP quod dicitur/quoddam BN quia/quod BN contineatur *add.* a loco BN 532 (praesens) in *om.* BN (unde) ut *om.* BN admitteret/amitteret BTP 533 proprie *om.* N in dicit/indicent TP 534 continentiam *om.* N («cum») autem/vero BN (ibi) quod/pro B 535 nullo modo/nulla T dicitur *om.* T proprie *add.* dum T 536 non/nihil BN 538 rebus *corr.* B1; *om.* B 539 vel/unde B 540 simpliciter et *om.* TPR 543 Nam quia T; *om.* TPR — ut *om.* B ab *om.* BN adverbiiis *add.* et BN localibus/locutionibus BN (utimur et) in aliis *om.* BN 544 (ut) ibi/ubi BN 545 rationalitas/ratio BN; habilans TP: ratio habilans R aptius/apertius BN 547 Deus *om.* BN dicit *ante* De Trinitate BN 548 Nam quod/namque TPR 550 adsit/assit B scilicet sine termino *om.* BN cum *add.* scilicet BN

530. PL 158, 176 AB; ed. Schmitt p. 30

543. cap. 23 PL 158, 176 AB; ed. Schmitt p. 30

547. cap. 4 PL 84, 1252D, 1253A

suscipiatur in loco»; quod terminetur scilicet loco, «atque ideo nunquam esse in loco dicitur, quoniam ubique est, sed non in loco». Quod verum est simpliciter, secundum autem quid sic, et cetera.

Sed sciendum quod adhuc secundum modum, quomodo dicitur
 555 positive esse in loco secundum quid, potest intelligi dupliciter: vel in
 610 omni loco generaliter, sic dicitur esse ubique; vel in aliquibus specialiter secundum quamdam appropriationem. Sic dicit Damascenus, ubi supra, quod dicitur locus Dei ubi est manifesta eius operatio. Dicitur et anima, participans gratiam, locus Dei, et tanto amplius quanto magis
 560 participat gratiam. Dicitur et coelum locus Dei, vel propter angelos qui sunt in coelo in quibus est Deus, vel propter multitudinem et excellentiam eorum quae fiunt in coelo, vel volentes designare ipsius Dei sublimitatem et excellentiam. Dicitur etiam Ecclesia locus Dei, sive ecclesia materialis quae determinatur ad eius glorificationem, vel mystica, scilicet congregatio fidelium, et cetera.

Nunc restat videre quomodo ubi dicitur privative de Deo secundum quid, scilicet privative; quia privatio et negatio est in genere per reductionem; ideo dico secundum quid.

570 Hoc autem potest sic videri. Sicut dictum fuit in quaestione de quantitate, in Deo est quantitas remotive tamen, nam quantitas dicit terminum et mensuram. Unde V Metaphysicae, quod quantum hic quidem est multitudo, scilicet numerabile; haec autem magnitudo, scilicet mensurabile. Unde, quod est sine termino et mensura non habet
 575 quantitatem nisi remotive; et tamen hoc ipsum ad quantitatem pertinet per reductionem, ut privatio et negatio.

551 in loco, quod terminetur *om.* N nusquam/nunquam BN 552 esse *post* in loco BN quoniam *lect. inc.* T (ubique) est *om.* BN quod/quia BN 554 ad hunc/aqd huc BNP secundum *om.* TP 555 positive *post* in loco BN 557 sic/sicut BN 558 dicitur et/sic BN; et *corr.* T1, *om.* T 559 participans *add.* Dei BN gratiam *add.* dicitur BN magis/amplius B; *om.* N 560 participat *add.* Dei BN et/etiam BN locus Dei *om.* TPR 561 propter multitudinem/secundum magnitudinem BN excellentiam *add.* et N 562 sive/vel BN 564 determinatur/terminatur BN 568 scilicet privative/et BN (negatio) est/sunt BN 573 numerabile/numerae TPR 574 mensurabile/commensurabile BTPR unde/scilicet BN termino et *add.* sine BN 576 privatio/prius N et negatio *lect. inc.* T; *add.* et P

557. De Fide Orthod. I, cap. 13 PG 94, 851B; ed. Buytaert p. 57

570. De Divinis Praed. Quaestio X. ed. Ypma pp. 282-284

572. Vol. VIII 124F

Ut infiniti ratio quantitati congruit, sic ingenitus est in relatione sicut genitus, ut Augustinus dicit, V De Trinitate, ita quantitas est in Deo remote, quia est ibi remotio mensurae et termini, scilicet immen-
580 sitas.

Unde sua quantitas est non habere quantitatem et sua mensura est non habere mensuram. Sic in proposito suum ubi est non habere ubi et nusquam esse in loco; sicut infinitum pertinet ad quantitatem, sic nusquam ad ubi pertinet negative.

585 Ex his autem patet quomodo intelligendum est Deum esse ubique, quia uno modo potest intelligi positive, idest esse praesentem omnibus; et hoc proprie non est esse in omni loco simpliciter et absolute, secundum quid autem sic.

590 Alio modo ubique potest intelligi remote, ut ideo dicatur ubique quia nusquam, quia non plus est in uno loco determinate quam in alio, et sic nusquam.

Sic etiam universale dicitur esse ubique, quia non fit in loco, et quia nusquam est.

595 Ad objecta faciliter patet solutio.

1) Ad primum dicendum quod, licet sit intimus omni loco et impleat omnem locum, non terminatur aut indiget loco; ideo proprie non est in loco nisi secundum quid.

2) Ad secundum dicendum quod respondetur ad interrogationem
600 factam per ubi eo modo quo sibi convenit, secundum quod proprie vel metaphorice, et cetera.

3) Ad tertium dicendum, quod proprie dicitur secundum quid et non simpliciter, quia non quantum ad principale quod est de ratione eius quod est esse in loco.

577 ut/unde BN sic/sicut B ingenitus/ingenitum TPR 578 ita *add.* quod B
583 nusquam/numquam BN *ac ita deinceps* esse *add.* ut BN sicut/sic BP perti-
net ante ad ubi BN 584 negative *om.* BN 586 uno/nullo BN (id est) esse *corr.*
N1; *om.* N 587 (non) est *om.* N; esse *om.* B 589 ubique/ubi B ideo/in Deo
B 590 (uno) loco *om.* BN determinate/determinatus BN 594 solutio *add.* per
iam dicta BN 597 impleat/implet TP aut/et BN ideo proprie non est in loco
om. BN; nisi secundum quid *om.* P 598 secundum quod/scilicet BN 600 vel
add. etiam BN 602 dicitur *add.* quod dicitur etiam BN 603 et non simpliciter
om. BN (principale) quod *om.* N 604 esse *om.* N

605 4) Ad quartum dicendum, quod dicitur esse in se ipso vel loco sui negative, quia non est in alio ut in loco. Sic Deus est a se quia non ab alio.

5) Ad quintum dicendum quod verum est quod convenit secundum partem rationis, tamen secundum talem partem quae non principaliter pertinet ad rationem illam, sed minus principaliter, vel non formaliter sed materialiter; et ideo absolute et simpliciter non proprie sed transsumptive est in loco; secundum quid autem proprie.

6) Ad sextum dicendum quod non est simile, quia angelus operatur determinative; non sic Deus.

615 7) Ad septimum dicendum quod, quomodo dicatur de Deo «quando», erit quaestio specialis.

8) Ad octavum dicendum quod iam patet ex dictis quomodo dicatur esse in coelo, et cetera.

9) Ad nonum dicendum primo, quod alias fuit declaratum, quomodo sit intelligendum quod relatio habet minimum de esse ceteris.

Item, ad argumentum minor vel maior entitas non facit quod aliquid dicatur proprie vel non proprie; nam plus de entitate dicit quaelibet species substantiae quam quaecumque species qualitatis, et tamen leo dicitur translativè, sapientia vero proprie. Sed hoc facit dici proprie quod, sive dicat minus sive maius de entitate, dicat perfectionem absolute, non concernendo modum determinatum qui convenit creaturae qui est imperfectionis, et cetera.

Hoc modo relatio dicitur proprie, ubi antem non, quia coinsinuat

606 negative/negare N (non) est om. N ut lect. inc. T; in om. B; ut in loco om. N Sic Deus est/sicut dicitur esse BN 608 dicendum add. est BN convenit add. Deo BN 610 ad/esse TP sed/vel T 611 ideo absolute/coabsolute BN 614 determinative/et terminatur BN 615 (dicendum) quod om. BN 616 quando/de hoc B; ante dicatur P erit/est BN 617 iam patet ... in coelo, et cetera/dicendum quod quomodo dicitur esse in coelis patet per iam dicta BN 619 primo om. BN 620 (intelligendum) quod/quomodo B 621 ad argumentum om. BN minor vel maior/major vel minor BN facit add. ad hoc B (quod) aliquid om. N 622 vel/et B non proprie/inproprie BN nam/non BN de entitate om. BN 624 vero/non N dici/de T 625 (proprie) quod om. BN minus sive maius/magis sive minus BN entitate add. quod BN perfectionem/perfectio T 626 concernendo lect. inc. B; includendo N 627 (creaturae) qui corr. N; quae TP 628 coinsinuat/consignificat BN; consinuat TP

locum qui est imperfectionis; indigere scilicet et terminari est imperfec-
 630 tionis simpliciter, licet sit perfectio quaedam creaturae.

10) Ad decimum dicendum quod per motum localem non acquiri-
 tur aliquid intrinsecum absolute primo et per se, licet ex consequenti in
 quantum ex motu locali convenit aliquid alterari; tamen acquiritur
 635 aliquid intrinsecum respectivum, scilicet ubi et situs; ideo dicitur motus
 secundum locum, et dicitur acquiri locus, quia acquiritur respectus ad
 locum.

11) Ad undecimum dicendum, quod ultima sphaera terminatur ab
 aliquo, non secundum rationem continentiae, sed secundum rationem
 distantiae et secundum operationem substantiae. Si alius mundus esset,
 640 ita respiceret suum centrum quod non aliud, et cetera.

12) Ad duodecimum dicendum, quod Deus per suam immensita-
 tem est ubique, et esse ubique proprie dicitur de ipso. Hoc autem non
 importat esse in loco simpliciter, sed vel secundum quod positive vel
 privative.

13) Ad decimum tertium dicendum quod, sicut Deus ad omnia se
 habet aequaliter, non tamen omnia se habent aequaliter ad ipsum, sic
 Deus aequè distat ab omnibus, non tamen omnia aequè ab ipso. Unde
 inaequalitas accipitur ex parte finiti scilicet creaturae; ex parte enim
 infiniti scilicet Dei, non est magis et minus; sed si non aequaliter, nihil
 650 attribuitur Deo ex creaturis eo modo quo est in creaturis, sed eminen-
 tius.

Unde illa quae dicunt perfectionem, non concernendo modum
 creaturae, dicuntur de Deo proprie; quae autem non, non.

Unde nullum nomen dicitur de Deo proprie secundum quod dicit
 655 perfectionem ut in creatura. Unde, licet sapientia dicatur de Deo

629 qui/quia N imperfectionis *add.* proprie B est imperfectionis simpliciter ...
 creaturae *om.* B 631 non acquiritur ... motu locali *om.* BN 632 aliquid/
 alicui N 633 tamen acquiritur/cum acquirit BN 634 respectum/respectivum N
 635 secundum *corr.* B1; *om.* B acquiritur/requirat BN respectus/respectum BN
 638 continentiae, sed secundum rationem *om.* T et/sed T 639 substantiae *om.*
 BN esset *ante* alius mundus BN 641 est *ante* per suam BN 642 ubique
om. BN ipso/Deo BN non *om.* T 643 esse/essentiam N 646 aequaliter
ante se habere BN 647 aequè *add.* distant BN ab ipso/ab eo B; a Deo N
 648 inaequalitas *add.* non T ex parte *corr.* B1; *om.* B; et *add.* finiti et infiniti
 BN (ex parte) enim *om.* BN 649 si non/sive BN aequaliter *add.* sive inaequali-
 ter accipitur B1, N 653 dicuntur de Deo proprie; quae autem non, non *om.*
 T 655 dicatur *corr.* B1; *om.* B

proprie, sapientia tamen Petri dicitur de Deo non proprie, sed tamen quaedam vero significant perfectiones creaturarum, non ut dicunt modum creaturae, et cetera.

14) Ad decimum quartum dicendum quod Deus non est limitatus
660 secundum essentiam, licet sit distinctus ab aliis per ipsam suam infinitatem. Non enim est limitatus, quia omne esse et omnem perfectionem continet; et ideo nec secundum locum, et cetera.

15) Ad decimum quintum dicendum quod similiter potest argui: essentia dicitur analogice de Deo et de leone; sed leo est leo per suam
665 essentiam, ergo Deus est leo proprie: sic in proposito. Licet operatio absolute vel substantia dicatur de Deo et angelo, tamen operatio vel substantia ut terminabilis non dicitur analogice de Deo et angelo. Si autem angelus est in loco, vel per substantiam vel per operationem, hoc est ut terminabilis est. Quare, et cetera.

670 Vel dicendum quod esse in loco dicitur analogice, idest secundum quamdam proportionem; et secundum hoc secundum quid, ut dictum est.

16) Ad decimum sextum dicendum quod non est verum quod assumitur. Et ad probationem dicendum quod vel ens rationis
675 quod est verum quod dicit copulam, vel ens rationis quod est figmentum, et nihil forte magis distat ab ente reali quam Deus a creatura. Sed ens rationis cuiusmodi est universale, quod dicit rem aliquam eandem cum particulari, licet sub aliquo modo considerandi plus distat, quia ipsa apprehensio intellectus non plus distat a re simpliciter quam
680 creatura a Deo.

656 proprie ante de Deo B; secundum quod dicit ... de Deo proprie om. T non
ante dicitur BN 657 (quaedam) vero/quae BN; om. P 660 secundum/per BN
sit om. B 662 nec om. BN locum lect. inc. B 663 similiter/sicut non BN
664 essentia/essentiam N dicitur/Dei TR; divina P analogice om. P 665 ergo
Deus/igitur Dei T; ergo divina essentia P sic add. et BN 666 angelo, add. tamen
analogice de Deo et angelo BN 667 (substantia) ut om. BN non add. est T(dici-
tur) analogice om. T 669 (terminabilis) est. Quare et cetera om. BN 671(propor-
tionem; et) secundum om. BN 673 non est verum ... dicendum quod om. B
674 (quod) vel/tam BN; om. P 675 (quod) est add. ut BN vel quod/quam
BN vel quod ens rationis om. P 677 cuiusmodi/cuius BNR eandem om. BN
678 plus distat, quia ipsa apprehensio intellectus om. BN 679 distat/distaret BN
(quam) creatura om. T

Item deficit, quia illud quod est proprium particularis in quantum particulare, ut esse particulare dici de uno solo, numquam convenit universali. Sed ubi quod convenit particulari, non sub hac intentione illud attribuitur universali.

685 Sic in proposito; quod convenit creaturae inquantum creatura non attribuitur Deo, ut esse mutabile, esse factum. Sed illud quod convenit creaturae, non ut in eo quod creatura, sed alio modo in quantum ens, hoc potest Deo attribui.

17) Ad decimum septimum dicendum quod, si quies proprie sumatur, 690 immobilitas non est quies Dei; improprie autem et negative sic. Unde dictum Philosophi intelligitur quia circa idem sunt privatio et habitus. Quies autem est privatio motus. Unde ex hoc non habetur quod Deus moveatur.

18) Ad decimum octavum dicendum, quod Deus dicitur locus 695 metaphorice, quia omnia continet, omnia terminat, sed aliter quam locus.

Ad probationem dicendum, quod falsum est, quia de Christo, in quantum homo, verum est dicere quod in ipso habitat omnis plenitudo deitatis corporaliter.

700 Christus homo locus dicitur deitatis; magis exponitur autem sic omnis plenitudo Dei, quia secundum omnem modum fuit in Christo deitas, non solum sicut communiter in omnibus, et si est specialiter in sanctis, sed etiam per unionem et omnium gratiarum plenitudinem.

Quod autem dicit «corporaliter», secundum glosam idem est quod 705 veraciter. Accipitur autem hic non proprie corpus, sed translativè; sicut enim umbra dicitur figura, sic corpus veritas. Unde «corporaliter» quae olim praefigurata sunt, fuerunt in Christo veraciter; et templo iudaeo habitavit figuraliter, in homine Christo veraciter; et similiter in aliis

681 particularis *om.* B; *add.* vel particulare vel BN 682 esse particulare *add.* vel BN 683 Sed ubi/secundum illud BN convenit/ait T 684 universali/universaliter TP 687 non ut/secundum quod creatura seu BN alio modo *add.* ut BN 691 quia/quando BN 699 inquantum *add.* est BN dicere quod in ipso/ipsum illo N 700 Dei/deitatis BN 702 si est/sicut BN 703 etiam *om.* BN 704 omnium/omnem T; *om.* P dicit/dicitur N 705 autem/enim T 706 veritas *lect. inc.* N corporaliter *add.* quia BN 707 olim *mss.* olyn; *lacuna* T praefigurata sunt/pars sunt figurata BN; inter T veraciter *add.* impleta sunt BN iudaeo *mss.* iudayo 708 in templo iudaeo ... Christo veraciter *om.* TP

710 legalibus universaliter corpus et perfecta dimensio, corporaliter idest perfecte.

19) Ad decimum nonum dicendum quod circumscriptio non est causa, sed est hoc ipsum quod est esse in loco, accipiendo large circumscriptionem pro terminatione. Et quod dicitur de contactu, dicendum quod contactus non est causa precisa et principalis, sed inter 715 locum proprium et locatum debet esse aliququaliter contactus; non tamen est ista causa, licet non sine hoc. Unde plura se tangunt, quorum tamen unum non est alterius locus, ut duo digiti.

Item, locus communis, qui non tangit, dicitur locus, et videtur; limitatio vero substantiae vel operationis vel quantitatis causa est.

720 Item, cum dicitur quid est limitatio substantiae, dicendum quod limitatio est terminus intrinsecus rei. Hic autem terminus aliquando est aliud a substantia rei, ut quantitas dicitur substantiae terminus vel mensura; aliquando non est alia res a substantia, sed est modus realis ipsius substantiae. Sive ergo per quantitatem sive per substantiam, 725 semper limitatio est causa; quia enim res est terminata termino intrinseco, ideo terminabilis est termino extrinseco.

20) Ad vigesimum dicendum, quod eo modo quo convenit Deo esse in loco per aliquid reale, convenit sibi realiter sicut termino.

730 21) Ad vigesimum primum dicendum, quod nulla limitatio convenit Deo ut substantiae vel operationis. Et ad probationem dicendum quod terminatio potest dici specificatio, sicut obiectum specificat actum et effectus operationem agentis. Et hoc proprie non dicitur limitatio operationis. Talis limitatio convenit operationi divinae; sed talis limitatio non facit esse in loco.

735 Secundo modo dicitur terminatio operationis per obiectum, quia illa limitatio non se extendit nisi ad illud obiectum; et hoc facit esse in

709 universaliter/vel alia quia B; vel autem quia N et/est BN perfecte *add.* et cetera T 712 sed/licet BN 714 (inter) locum *om.* T 715 debet/debeat BN aliquid/aliquis BNR 716 ista *om.* BN sit *om.* BN 717 locus/in loco B 718 (locus) et/ut BN videtur *add.* quod BN 719 substantiae *om.* B720 substantiae *add.* vel BN est/esse T (Item) cum dicitur quid est limitatio substantiae dicendum/dicitur TP; cum *om.* R 721 autem/tamen B terminus *om.* BN 722 aliud/alius BN 723 (sed) est *om.* BN 724 quantitatem/entitatem BN 726 intrinseco *corr.* B1; extrinseco B 727 reale *add.* convenit sibi esse realiter BN 728 realiter *om.* BN 730 ut/nec BN vel/nec BN 731 terminatio/terminative BN dici *om.* BN obiectum/subiectum BN 735 Secundo/alio BN terminatio/esse limitatio BN; limitatio R 736 limitatio *lect. inc.* P; *om.* BN; simul T

loco. Sic autem non est limitata Dei operatio per aliquod obiectum, quia simul ad omnia obiecta potest se extendere, etiam si plura et plura essent, et fierent etiam infinita, si esset possibile, et cetera.

740 22) Ad vigesimum secundum dicendum quod non dicit perfectionem simpliciter, et ideo non proprie. Dicitur autem realiter de Deo sicut de termino, et res aliqua est, sed non in Deo ut in subiecto, sed in creatura. Denominationes autem fiunt saepe ab extrinseco. Unde quod
745 Deus est creaturae praesens, hic respectus est etiam in creatura realiter ut in subiecto, in Deo autem sicut in termino.

23) Ad vigesimum tertium dicendum quod modus essendi, dicens perfectionem, de Deo dicitur; qui autem dicit imperfectionem non; in hoc enim deficit ab essendo.

738 obiecta *corr.* B1; *om.* B et plura *om.* BN 739 fierent *lect. inc.* T etiam
om. BN 741 non proprie *add.* dicitur BN de Deo *om.* T; nisi P 742 ut
in/sicut BN; in *om.* T 744 (est) etiam *om.* BN 745 (autem) sicut/ut BN
746 quod *add.* omnis BN dicens/dicit TR; *om.* P 747 dicitur/dicit P qui/quod
TP autem *lect. inc.* T 748 essendo *add.* Et in hoc terminatur quaestio BN

Die Vita Jesu Christi des Michael von Massa

Durch die 1977 erschienene Arbeit von W. Baier über die *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen¹⁾ ist die Aufmerksamkeit der theologischen, aber auch der germanistischen Forschung auf ein Werk gelenkt worden, das bis dahin nur manchmal erwähnt oder summarisch beschrieben worden war, über das es aber bislang keine genaueren Untersuchungen gab. Es handelt sich dabei um eine Leben Jesu-Darstellung als Grundlage und Anleitung zur Meditation, die lateinisch und in volkssprachlicher Übersetzung im 14. und 15. Jahrhundert im niederländischen und deutschen Sprachraum vielfach verbreitet war.

Auf das lateinische Werk hatte zuerst W. Moll hingewiesen²⁾, als er es als Vorlage des in zahlreichen Handschriften verbreiteten mittelniederländischen *Tleven ons Heren Jhesu Cristi* bezeichnete³⁾. W. Moll sah in diesem Text eine Kompilation aus den früher Bonaventura zugeschriebenen, heute aber als Werk eines bisher unbekannten italienischen Franziskaners geltenden *Meditationes Vitae Christi* (MVC)⁴⁾ und der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen (VC)⁵⁾. Er benannte folglich auch die mndl. Übersetzung als *Het Pseudo-Bonaventura-Ludolfiaanse Leven van Jesus*. Die von W. Moll vorgenommene und später allgemein akzeptierte⁶⁾ Charakterisierung des lateinischen Werkes als Kompilation von MVC und VC wurde erst durch W. Baier in Frage gestellt. In seiner großangelegten Untersuchung des Passionsteils von VC setzte er das fragliche Werk in einen ganz neuen Zusammenhang. Auf Grund des Kolophons einer Hs.⁷⁾ schrieb er den Text dem

¹⁾ W. BAIER, Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie. Salzburg 1977 (= *Analecta Cartusiana* 44).

²⁾ W. MOLL, Johannes Brugman II, Amsterdam 1854, S. 39-45.

³⁾ Dieser Text ist jetzt herausgegeben von C.C. de BRUIN, *Tleven ons Heren Jhesu Cristi*. Leiden 1980 (= *Corpus Sacrae Scripturae Neerlandicae Medii Aevi, Miscellanea* Volumen II).

⁴⁾ Textausgabe: S. Bonaventurae Opera omnia, ed. A.C. PELTIER. Bd. 12, Paris 1868.

⁵⁾ Textausgabe: Ludolphus de Saxonia, Vita Jesu Christi, ed. L.M. RIGOLLOT, 4 Bde., Paris, Rom 1870.

⁶⁾ Vgl. C.C. de BRUIN (wie Anm. 3), Woord Vooraf, S. VII-XXV.

⁷⁾ Es handelt sich um die Hs. UB Leipzig, Cod. 800, wo im *Incipit* und *Explicit* Michael von MASSA als Autor des Textes genannt wird.

Augustinereremiten Michael von Massa zu⁸). Weiterhin kehrte er das Abhängigkeitsverhältnis von VC und MMVC (so die von W. Baier verwendete Abkürzung, die auch hier übernommen werden soll) um: Nicht Ludolfs Werk war eine Quelle von MMVC, sondern «Ludolf gestaltete seine VC aus Texten der MMVC».

W. Baiers Ansatz ist allgemein auf Ablehnung gestoßen. In verschiedenen Beiträgen wurden auf Grund von Argumenten aus der Chronologie, der handschriftlichen Verbreitung von MMVC und Textvergleichen Datierung und Zuordnung des Werkes bestritten⁹). Die ablehnende oder vorsichtige Haltung gegenüber W. Baiers Hypothesen über MMVC ist auch von germanistischer Seite übernommen worden¹⁰). W. Baier sieht sich durch die bisherige Diskussion seiner Forschungsergebnisse nicht widerlegt¹¹). In der Tat sind die bisher vorgebrachten Argumente nicht überzeugend und sachlich und methodisch angreifbar. Auch konnte inzwischen der Nachweis geführt werden, daß Ludolf wirklich MMVC als Vorlage benutzt hat und nicht umgekehrt¹²). Nachdem sich auf diese Weise ein wichtiger Pfeiler von W. Baiers Argumentation als tragfähig erwiesen hat, müßte auch die Zuweisung von MMVC an Michael von Massa durch eine umfassende Untersuchung der gesamten Überlieferung noch einmal geprüft und diskutiert werden, um auch hier die Richtigkeit der Annahmen von W. Baier zu erweisen.

⁸) Die jüngste Zusammenstellung von Daten und Literatur über Leben und Werk von Michael de MASSA steht in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Auflage (2VL) Bd. 6. Berlin-New-York 1987, Sp. 503-509.

⁹) Anzuführen sind hier die Beiträge von C.C. de BRUIN, Besprechung der Arbeit von W. BAIER in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis (NAK)* 59 (1979), S. 216-18; ders. *NAK* 63 (1953), S. 132ff.; G. HENDRIX, *Le dominicain Ludolphe de Saxe écrivit-il sa Vita Christi Pars I entre 1334 et 1387? Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 46 (1979) S. 228-234; J.M. WILLEUMIER-SCHALIJ, *Is Michael de Massa de auteur van de latijnse grondtekst van het zgn. Pseudo-Bonaventura-Ludolphiaanse Leven van Jezus? NAK* 60 (1980) S. 1-10.

F.L.G. STENTEN, *Is het Pseudo-Bonaventura-Ludolphiaanse Leven van Jezus ouder of jonger dan de Vita Christi van Ludolphus van Saksen? NAK* 60 (1980) S. 11-21.

J. DESCHAMPS, *De «Vita Christi» van Ludolf van Saksen in het middelnederlands. Historia et spiritualitas cartusienis*. Destelbergen 1983, S. 174.

G. HENDRIX, *Refutatie van W. Baier inzake de relatie Michael de Massa/Ludolf van Saksen. Ons Geestelijk Erf* 99 (1985) S. 17-26.

¹⁰) Vgl. H. FROMM, 2VL 6, Sp. 505; K. RUH, 2VL 5, Sp. 975.

¹¹) W. BAIER in: *Erbe und Auftrag* 57 (1981), S. 424f. Anm. 41; ebenso in: *Analecta Cartusiana* 55, Teil 2, S. 31, Anm. 41.

¹²) Vgl. meinen Beitrag: *Ludolf von SACHSEN und Michael von MASSA. Zur Chronologie von zwei Leben Jesu-Texten. Ons Geestelijk Erf* 61 (1987) S. 304-336.

In der gegenwärtigen Situation scheint es mir angebracht und sinnvoll zu sein, MMVC überhaupt erst einmal genauer vorzustellen und zu beschreiben, um damit eine Grundlage für die weitere Beschäftigung mit diesem Werk zu schaffen. Dabei sollen zwei Aspekte besonders im Vordergrund stehen: die Überlieferung und die Quellen von MMVC.

DIE ÜBERLIEFERUNG

Bis zur Arbeit von W. Baier war in den einschlägigen Handbüchern nur die Leipziger Hs. 800 aufgeführt¹³). Für manche galt das Werk sogar als ganz verschollen¹⁴). W. Baier hat fünf weitere Hss. nachgewiesen. Inzwischen hat eine systematische Suche noch eine Reihe weiterer Hss. des Werkes ermitteln können, so daß es für die künftige Beschäftigung mit dem Text von Nutzen sein wird, die gesamte Überlieferung, soweit sie bisher zu überblicken ist, einmal zusammenzustellen. Um die inhaltliche Beschreibung der einzelnen Hss. zu erleichtern, soll zunächst eine Übersicht über Inhalt und Gliederung des Werkes gegeben werden. Dabei wird, wie bei W. Baier, die Kapiteleinteilung der Leipziger Hs. 800 zugrundegelegt, wobei W. Baiers Urteil, daß diese Hs. «der wichtigste Textzeuge der MMVC» sei¹⁵), vorerst noch der Bestätigung bedarf. Das Werk beginnt in der Leipziger Hs. 800 nach der Überschrift: *Incipit devotissimus libellus Michaelis de Massa de vita domini nostri ihesu christi secundum textum ewangeliorum* mit einem Prolog, dessen Eingangsworte lauten:

*Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod est Christus Ihesus!*¹⁶).

Daran schließen sich in der Leipziger Hs. und in der Regel auch in den übrigen Hss. folgende Kapitel¹⁷):

¹³) A. ZUMKELLER, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken. Würzburg 1966, S. 331, Nr. 692 (= *Cassiciacum* 20).

¹⁴) So bei H. FROMM, H. FISCHER, Eine deutsche Bearbeitung des Passionstraktates von Michael von Massa. Festgabe für Ulrich PRETZEL. Berlin 1963, S. 67.

¹⁵) W. BAIER (wie Anm. I). S. 344.

¹⁶) Die gleichen Eingangsworte stehen auch in der VC von Ludolf van Sachsen und haben in den Hss.-Katalogen immer wieder zu Verwechslungen geführt; vgl. W. BAIER (wie Anm. I). S. 345f.

¹⁷) Abweichungen können durch den Ausfall oder die Zusetzung von Überschriften bewirkt sein. Auch der Wortlaut der Überschriften und die Segmentierung der Kapitel-Abschnitte können variieren.

- 6^r c. 2. De quibusdam incarnationem Domini nostri praecedentibus.
 8^r c. 3. De incarnatione Domini.
 10^v c. 4. Qualiter beata virgo ad Elisabeth vadit.
 11^v c. 5. Qualiter Joseph voluit dimittere.
 13^v c. 6. De nativitate Domini nostri Jesu Christi.
 16^v c. 7. De circumscissione Domini nostri Jesu Christi, quae facta est octavo die.
 16^v c. 8. De epiphania Domini nostri Jesu Christi.
 18^r c. 9. De mora Domini, quae facta fuit apud presepe.
 18^v c. 10. De purificatione beatae virginis Mariae.
 19^v c. 11. De fuga Domini in Aegyptum.
 22^r c. 12. De reditu Domini nostri de Aegypto.
 23^r c. 13. Quomodo puer Jesus remansit in Jerusalem
 24^v c. 14. Quid fecerit Dominus a XII, anno usque 30 annos.
 27^r c. 15. De baptismo Domini nostri Jesu Christi.
 29^v c. 16. De ieiuniis et tentationibus Domini nostri Jesu Christi.
 31^v c. 17. De vocationibus aliquorum discipulorum et miraculo uno.
 34^v c. 18. De elevatione duodecim apostolorum.
 36^v c. 19. Quomodo turbae affectuose sero occurrerunt et infirmos sanandos offerrunt.
 38^v c. 20. De quaestione Johannis et laude eius.
 40^r c. 21. In significatione LXXII discipulorum et deinceps fuga Domini.
 42^v c. 22. De fuga Domini nostri, quomodo voluerunt eum facere regem.
 45^r c. 23. Item sermo de manna et corpore Christi.
 47^v c. 24. De transfiguratione Domini nostri in monte.
 50^v c. 25. De dedicatione templi.
 53^r c. 26. Quomodo Jesus rediit in Bethaniam, ubi Magdalena unxit caput eius.
 54^r c. 27. De ultimo adventu Domini in Jerusalem.
 56^v c. 28. De his, quae gesta sunt feria secunda, tertia et quarta.
 59^r c. 29. De coena Domini meditatio pulcherrima.
 64^r c. 30. De passione Domini.
 66^r c. 31. De primo completorio meditatio.
 69^v c. 32. Meditatio de matutinis.
 71^r c. 33. Meditatio de prima.
 72^r c. 34. Meditatio de tertia.
 75^v c. 35. Meditatio de sexta.
 78^v c. 36. Meditatio de nona.
 80^r c. 37. Meditatio de secundis vespis.
 80^v c. 38. Meditatio de secundo completorio.
 84^r c. 39. De sabbato secundo¹⁸⁾.
 85^r c. 40. De resurrectione.
 85^r c. 41. Quomodo Magdalena et Maria et Petrus et Johannes venerit ad monumentum.

¹⁸⁾ Wie schon W. BAIER vermutet, ist *secundo* Verschreibung von *sancto*; so die Hs. Bernkastel-Kues Fol. 91^v; Bonn, S. 322, Fol. 86^r liest *In sabato pasche*.

- 86^r c. 42. Quomodo Dominus aperuit Mariae Magdaleneae.
- 86^v c. 43. Quomodo Dominus Jesus apparuit tribus Mariis.
- 87^r c. 44. Quomodo Dominus apparuit Joseph.
- 87^r c. 45. Quomodo Dominus apparuit Jacobo.
- 87^v c. 46. Quomodo Dominus apparuit Petro.
- 87^v c. 47. De reditu Domini ad sanctos patres.
- 88^r c. 48. Quomodo Dominus apparuit duobus discipulis in Emmaus.
- 88^v c. 49. Quomodo Dominus apparuit discipulis Thoma absente.
- 89^v c. 50. Quomodo Dominus apparuit discipulis Thoma presente clausis ianuis.
- 90^v c. 51. Quomodo Dominus apparuit discipulis ad mare Tiberiadis.
- 90^v c. 52. Quomodo Dominus apparuit in monte Tabor.
- 91^r c. 53. Quomodo Dominus apparuit quin gentis fratribus.
- 91^r c. 54. Epilogus apparitionum.
- 92^v c. 55. De ascensione Domini.
- 95^v c. 56. De Pentecostem.

Am Schluß des Werkes weichen die einzelnen Hss. durch das Fehlen oder Vorhandensein bestimmter Teile voneinander ab.

In der Leipziger Hs. und in den «vollständigen» Überlieferungszeugen stehen nach dem Kapitel über Pfingsten folgende weitere Abschnitte:

- 96^v c. 57. *Conclusio istius libri*, beginnend mit den Worten *Habes ergo ex predictis vitam domini nostri ihesu christi tibi pro magna parte meditationibus traditam ...*
- 98^r c. 58. *Jubilus sancti Bernhardi*, beginnend mit den Worten *Jhesu dulcis memoria dans vera cordis gaudia...*¹⁹⁾
- 99^v c. 59. Das Schlußkapitel enthält zunächst eine Anleitung zur Verteilung der Meditationen des voranstehenden Werkes über den Zeitraum einer Woche. Es beginnt mit dem Satz *Ut autem habeas modum quem teneas in meditando predicta cum meditationibus huiusmodi unius edomade spatium credam convenire*²⁰⁾. Das Kapitel schließt mit einem Gebet zu Jesus.

W. Baier hat neben der Leipziger Hs. folgende Hss. von MMVC nachweisen können:

¹⁹⁾ Zu diesem Hymnes auf den Namen Jesu, der hier Bernhard zugeschrieben ist, in Wirklichkeit aber sehr wahrscheinlich von einem englischen Zisterzienser des ausgehenden 12. Jhs. stammt, vgl. A. WILMART, Le «Jubilus» dit de S. Bernard. Étude avec textes. Roma 1944.

²⁰⁾ Die Inhaltsangabe bei W. BAIER (wie Anm. 1), S. 350 ist zu berichtigen. Die als Beginn des Kapitels stehenden Worte *Hec* (nicht: *et*) *Bernardus* gehören nach Ausweis der übrigen Hss. noch zum vorangehenden Kapitel.

* *Bernkastel-Kues, Cusanusstift Hs. Nr. 100*, Fol. 1^r-108^v. 15. Jhr.

* *ebenda*, Hs. 101, Fol. 1^r-122^v. 15. Jhr.

* *Köln, Stadtarchiv, Ms. GB Quart 242*, Fol. 1^r-104^v. Die Hs. endet mit cap. 57. Es fehlen also Jubilus und cap. 59. Die Hs. gehörte den Kreuzbrüdern in Köln.

Mainz, Stadtbibliothek, Ms. I, 204, Fol. 5^r-127^r. 1477, wahrscheinlich in Breslau geschrieben; kam 1492 als Geschenk an die Kartause von Mainz. Die Hs. ist nach W. Baier «sehr verdorben, oft fehlen mehrere Seiten»²¹⁾.

Trier, Stadtbibliothek, Ms. 782/1367, Fol. 1^r-69^r Anfang 15. Jhr. aus St. Alban. Verkürzte Fassung von MMVC, die mit dem *Jubilus* von Bernhard endet²²⁾.

C.C. de Bruin weist auf die *Hs. I L 14 des UB Utrecht* hin²³⁾. Sie stammt aus dem Kartäuserkloster Nieuwlicht bei Utrecht und wurde dorthin geschenkt durch Magister Helias von der St. Nicolaaskerk von Utrecht. MMVC steht Fol. 1^r-50^r.

Folgende weitere Hss. von MMVC konnten von mir ermittelt werden²⁴⁾.

Antwerpen, Museum Plant. Moret. Cod. Lat. 75²⁵⁾, Fol. 1^r-79^v, 15. Jhr.

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 20, Cod. 63²⁶⁾, Fol. 73^r-210^r. 2. Hälfte 15. Jhr.

Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. 104 Q VI, Fol. 2-32; 15. Jhr., stark gekürzte Fassung.

Bonn, Universitätsbibliothek, Cod. S. 322²⁷⁾, Fol. 1-100, 15. Jhr., *Opusculum devotum de vita domini Jhesu Christi filii* (mit cap. 57-59). Geschenkt von *honorabilis dominus reynerus karman vicarius Tamersfordia* an die Brüder des Klosters *sancte birgitte in Zoes*.

²¹⁾ W. BAIER (wie Anm. 1) S. 346.

²²⁾ Den gleichen Textauszug von MMVC glaubt W. BAIER in der Hs. Berlin SPK Lat. Qu. 709, Fol. 7^r-93^r, 15. Jhr. identifizieren zu können. Sie stammt aus St. Maximin zu Trier und ist im 15. Jhr. geschrieben. Der Text steht Fol. 7^r-93^r (die Angaben nach W. BAIER, S. 347, Anm. 19).

²³⁾ C.C. de BRUIN (wie Anm. 3), S. IX mit Anm. 10. Die Hs. liegt mir in Microfiche-Aufnahmen vor.

²⁴⁾ Die Angaben stammen teils aus den Katalogen, teils aus eigener Einsicht in die Hss. Die selbst eingesehenen Hss. sind mit einem Asterix gekennzeichnet.

²⁵⁾ Im Katalog (S. 67) Ludolf von Sachsen zugeschrieben. Es fehlen cap. 58 und 59.

²⁶⁾ Im Katalog von H. SPILLING Ludolf von Sachsen zugeschrieben.

²⁷⁾ Im Katalog die Bemerkung: *Excerptum est hoc ex Ludovici de Saxonia de vita Christi libro*.

Edinburgh, University Library, Cod. 110 (Laing Coll.), Fol. 108-138^r. *Meditationes in passionem domini* 15. Jhr. cap. 30-38²⁸).

* Erfurt, Wissenschaftliche Studienbibliothek, Cod. Q. 123, Fol. 1-103 Incipit liber de vita christi per modum meditationis. Mit cap. 57-59²⁹) ausgehendes 14. Jhr. Geschrieben von Paulus (Fabri) de Geldern³⁰). Aus der Bibliotheca Amploniana (Cod. Ampl. Theol. 142)³¹).

Halle, Universitäts- und Landesbibliothek, Cod. Q 87, Fol. 115^r-140^v *Passio domini nostri Jhesu christi* cap. 30-39³²) um 1470, aus dem Prämonstratenserklöster St. Wiperti in Quedlinburg.

Köln, Stadtarchiv, W 126, Fol. 73^v-154^v: *Incipit prologus libri qui vocatur vita ihesu*. Mitte 15. Jahr., es fehlen cap. 58 und 59.

Aus der Kartause St. Barbara zu Köln.

Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 572, Fol. 1-213 *Vita domini Jesu Christi* 15. Jhr. Bricht in cap. 59 ab. ...*dominica exinde usque ad finem*...

* Trier, Stadtbibliothek, Cod. 561/827, Fol. 1-143. Anf. 15. Jhr.; aus St. Alban; mit cap. 57-59.

* Trier, Stadtbibliothek, Cod. 625/1559, Fol. 1-55^v *Liber de vita Cristi per modum meditationis collectus*. 1425 aus St. Florinus in Koblenz. Geschenk von Petrus Arp canonicus in K.

* Trier, Stadtbibliothek, Cod. 636/867, Fol. 2-61 *Vita Jesu Christi abbreviata et moralizata*, 15. Jhr.; es fehlen cap. 57-59.

* Wien, Schottenstift, Cod. 234 (178), Fol. 46^r-66^v; 15. Jhr. Prolog; cap. 30-39 (Passionsteil).

* Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. Helmst. 564, Fol. 216-320³³) *Vita domini nostri Jhesu Christi per modum meditationis*. Mit cap. 57-59³⁴). 1473, aus dem St. Blasius-Kloster in Northheim.

²⁸) Nach cap. 38 steht Fol. 138^{r-v} noch ein Abschnitt über drei Dinge, die eine *fidelis et devota anima* bei der Grablegung Christi betrachten. soll. Die Herkunft dieser Seiten wäre noch zu bestimmen.

²⁹) Der *Jubilus* des hl. Bernhard ist in vierzeiligen Strophen abgesetzt.

³⁰) Der Schreiber Paulus FABRI, von dem 19 Hss. der Amplonianischen Sammlung stammen, schrieb in den letzten Jahrzehnten des 14. Jhs. So wurden Cod. Q 79 1387, Cod. Q 125 1391 und 1396 geschrieben.

³¹) W. SCHUM, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriften-Sammlung zu Erfurt. Berlin 1887, S. 380-382.

³²) Im Katalog von J. FLIEGE als Exzerpt aus Ludolf von Sachsen bezeichnet, aber mit richtigen Hinweis auf die Drucke von MMVC. Am Ende des Textes der Satz: *Profestum celebrat michael cognicio sancta / Dum codex praesens scribendo fine petito*, der im Katalog als «verderbter Schreiberspruch» bezeichnet wird. Sollte sich in diesen Worten ein Hinweis auf Michael von Massa erhalten haben?

³³) Nach Fol. 287^v folgt eine Lage, die an falscher Stelle steht. Der Textanschluß an 287^v findet sich 299^r-309^v; 288^r-298^v sind an 310^r anzuschließen.

³⁴) Der *Jubilus* des hl. Bernhard ist in Versen abgesetzt.

* *Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. Helmst. 597, Fol. 2r-90v Vita Jesu Christi, 1417. Mit cap. 57-59³⁵⁾.*

* *Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. Helmst. 726, Fol. 2r-91v Vita Christi 15. Jhr. Ohne cap. 59, aus St. Maria in Waltingerode. Geschenkt von Johannes Wrackenstich³⁶⁾.*

* *Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. Helmst. 887, Fol. 66r-154v De vita et passione Jhesu Christi meditationes. Mit cap. 57-59³⁷⁾. 1438, aus St. Georg in Clusa (b. Gandersheim).*

* *Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. August. 4° 26,6, Fol. 77r-170v Vita Domini Jhesu Christi interiectis meditationibus in septimania passionis, 1437. Ohne cap. 59.*

* *Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Cod. August. 4° 31, 4, Fol. 1-131v Vita Domini Jesu Christi, 15. Jhr. Ohne cap. 59³⁸⁾.*

Weitere Hss. dürften sich bei systematischer Nachforschung noch nachweisen lassen³⁹⁾.

Von MMVC sind auch einige Wiegendrucke erhalten:

Köln, 1472, durch Arnoldus ther Hoernen (Polain 2539, Hain-Copinger 3662), 60 Bl.⁴⁰⁾.

Nürnberg, 1474-76, durch J. Sensenschmidt und A. Frisner (Polain 2541; Hain-Copinger 10302), 50 Bl.⁴¹⁾.

Straßburg, o. Jahr⁴²⁾.

³⁵⁾ Auch in dieser Hs. ist der *Jubilus* in Versen abgesetzt.

³⁶⁾ Fol. 91v stehen nach dem Text von MMVC von anderer Hand die Verse: *Hoc est nescire sine Christo plurimum scire / Si Christum scis, satis est si cetera nescis.*

³⁷⁾ *Jubilus* ebenfalls in Versen abgesetzt.

³⁸⁾ Am Ende des Textes ebenfalls die Anm. 34 zitierten Verse mit der Bemerkung *hec Bernardus* sowie weitere lateinische Verse.

³⁹⁾ Bei folgenden Hss. könnte es sich ebenfalls um MMVC handeln. Princeton, University Library, Cod. 5341, Fol. 1-298: *Vita Christi*. Written in Germany, 15. Jhr. New York, Library of Elmer Adler, o.S.: Fol. 1-220: *Vita et passio Christi*; 15. Jhr. Entgegen der Angabe von C.C. de BRUIN (wie Anm. 3) S. IX, befindet sich keine Hs. von MMVC im Stiftsarchiv von Xanten.

⁴⁰⁾ Ein Exemplar befindet sich in der Bibliothèque Royale von Bruxelles unter der Signatur B 26. Der Text wird in der Überschrift Ludolf von Sachsen zugeschrieben. Es fehlt cap. 59. Weitere Exemplare in der Bibliothèque Nationale in Paris (D 1977, D 1978).

⁴¹⁾ Ein Exemplar nach Ausweis des Katalogs in der Wissenschaftlichen Studienbibliothek in Erfurt unter der Sign. J 25². Der auch hier Ludolf von Sachsen zugeschriebene Text ist ohne Titelblatt und zusammengebunden mit dem Druck eines Werkes von Thomas von Aquin. Es fehlt ebenfalls cap. 59. Das Exemplar der Universitätsbibliothek Löwen, Inc. 139, ist im Krieg verbrannt.

⁴²⁾ Vgl. C.C. de BRUIN (wie Anm. 3) S. IX, Anm. 8; ein defektes Exemplar im Museum Meermano-Westreenianum in den Haag.

Löwen, 1483, durch Jan von Westfalen (Polain 2540, Campbell 1180, Hain-Copinger 10303), 62 Bl.⁴³).

Es ist noch zu früh, auf Grund der Überlieferung Aussagen über die Text- und Wirkungsgeschichte des Werkes zu machen. Es drängt sich aber der Eindruck auf, daß MMVC nur im deutschsprachigen und niederländischen Raum verbreitet war. Genauere Untersuchungen zur Provenienz der Hss. müßten diesen Eindruck weiter absichern.

DIE QUELLEN VON MMVC

Die Untersuchung und Bewertung von MMVC war bisher von der Vorstellung geprägt — und behindert, daß es sich bei diesem Werk um eine Kompilation aus MVC und VC handelt⁴⁴). Die Untersuchungen von W. Baier haben nur den Prolog und den Passionsteil einbezogen. Eine umfassende Analyse der Quellenverhältnisse von MMVC steht also noch aus. Sie ist von besonderem Interesse auch deswegen, weil auf Grund der jetzt feststehenden Priorität von MMVC vor VC das Werk zum ersten Mal in seinem historischen Kontext gewürdigt werden kann.

Daß MMVC Abschnitte aus MVC enthält, ist seit W. Moll immer wieder konstatiert worden und hat ja auch zu der gängigen Bezeichnung des Werkes geführt. Doch ist bisher nicht deutlich geworden, in welcher Form und in welchem Ausmaß Michael von Massa seine Vorlage benutzt hat. Dies zu zeigen, soll Aufgabe der folgenden Ausführungen sein. Sie beruhen auf einem umfassenden Vergleich beider Werke. Als Text von MVC wurde dabei die Ausgabe von A.C. Peltier zugrunde gelegt, die zwar als Wiedergabe eines Druckes angesichts der ungemein reichen Überlieferung von MVC⁴⁵) nur ein Behelf sein kann, aber für einen inhaltlichen Vergleich doch ausreicht. Der Text von MMVC soll in der Fassung der Hs. Leipzig UB 800 dem Vergleich zugrundegelegt werden, ergänzt und überprüft durch die Lesarten anderer Hss.⁴⁶) und eines Druckes⁴⁷).

⁴³) Exemplare in der B.R. in Bruxelles (B 1497) und in der Bibliothek von Averbode (I-R-28 [1^o/1^o]).

⁴⁴) Das gilt auch noch für die jüngste genauere Charakterisierung von MMVC durch C.C. de BRUIN, *Middleeuwse Levens van Jezus als leidraad voor meditatie en contemplatie III*. *NAK* 63 (1983), S. 130-138.

⁴⁵) Vgl. C. FISCHER, Die «Meditationes Vitae Christi». Ihre handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage. *Archivum Franciscanum Historicum* 25 (1932) S. 3-35; 175-209.

⁴⁶) Zur Verfügung standen in Mikrofilmaufnahmen die Hss. Bernkastel-Kues 100; Bonn S. 322; Utrecht I L 4.

⁴⁷) Es handelt sich um den Druck von Arnoldus ther HOERNEN, Köln 1472 (Polain 2539), benutzt in dem Exemplar B 36 der Bibliothèque Royale von Bruxelles.

Für die Benutzung von MVC durch Michael von Massa gilt als grundlegende und wichtigste Beobachtung, daß der Autor große Abschnitte aus seiner Quelle wörtlich übernimmt und sie nur an wenigen Stellen leicht verändert. Als beliebig gewähltes Beispiel dafür soll der Anfang von Kapitel 73 von MVC und 29 von MMVC (*De cena Domini*) dienen.

MVC, ed. A.C. Peltier, S. 596

Leipzig UB 800, Fol 59^r

Adveniente jam et imminente tempore miserationum et misericordiam Domini Jesu, quo disposuerat salvam facere plebem suam et eam redimere, *non corruptibili auro et argento, sed pretiosissimo sanguine suo*; voluit coenam facere cum discipulis suis notabilem, antequam ab eis per montem discederet, in signum memoriale recordationis, ac etiam ut compleret mysteria, quae restabant complenda. Fuit autem haec coena magnifica valde, et magnifica sunt quae fecit ibi Dominus Jesus. Ad quae intuenda te cum summa attentione praesentem exhibe: quia si hoc digne et vigilanter feceris, non patietur te curialis Dominus redire jejunam. Circa ipsam igitur quatuor principaliter, quae ibi notabiliter facta fuerunt, meditanda occurrunt: primo, ipsa corporalis coenatio; secundo, pedum discipulorum per Dominum Jesum ablutio; tertio, sacramenti sui sacratissimi corporis institutio; et quarto, pulcherrimi sermonis per ipsum compositio. De quibus per ordinem videamus.

Circa primum attende, quod Petrus et Joannes iverunt jussu Domini Jesu, ad quemdam amicum suum in montem Sion, ubi erat coenaculum grande stratum, ad parandum pascha. Sed et Dominus cum aliis discipulis die Jovis, advesperascente die, civitatem intravit, et ad ipsum locum

Adveniente iam et imminente tempore miserationum et misericordiarum domini quo disposuerat saluam facere plebem suam et eam redimere *non corruptibilibus auro et argento sed precioso suo sanguine* voluit cenam facere cum discipulis suis nobilem antequam ab eis per mortem discederet. In signum *et* memoriale recordationis *et* etiam quod^b compleret^c misteria quae restabant (59^v). Fuit autem hec cena magnifica valde et magnificata^d sunt quae ibi fecit dominus ihesus ad quae intuenda te cum attentione presentem exhibe quia si hoc digne et vigilanter feceris non pacietur *benignus* dominus te ieiunium redire^e. Circa ipsam^f autem^g principaliter quatuor quae notabiliter facta *sunt* meditanda occurrunt. Primo ipsa corporalis^h cenacio secundo pedum discipulorum perⁱ dominum ihesum ablutio tertio sacratissimi sacramenti institutio quarto pulcherrimi sermonis per ipsum impositio^k de quibus per ordinem videamus Circa primum attende quia *prima die azimorum in eadem die cuius vespere erat agnus ymolandus et edendum cum azimis premisit dominus* Petrum et Johannem ad quendam amicum suum in monte^l syon ubi erat cenaeculum grande stratum ad parandum^m pascha. Sed it *ipse* cum aliis discipulis advesperascente *iam* die civitatem intravit et ad ipsum locum

ivit. Aspice nunc igitur eum stantem in aliqua parte domus, et colloquentem cum suis discipulis salubria, et interim in coenaculo parabatur pro eis per aliquos de septuaginta duobus discipulis pascha. Legitur namque in legenda sancti Martialis, quod ipse cum aliquibus de septuaginta duobus discipulis fuit ipso die sero ad ministrandum Domino Jesu, quando lavabat pedes discipulorum suorum. Cum autem essent omnia in coenaculo parata dilectissimus Joannes, qui sollicitate ibat et redibat ad parandum et juvandum in praeparatione praefata, venit ad Dominum Jesum, dicens: Domine, vos potestis coenare, quando placet vobis, quia omnia sunt parata. Conspice nunc bene et morose omnia quae dicuntur et fiunt, quia viscerosa sunt valde; nec abbrevianda sunt, sicut caetera Domini Jesu facta, sed potius dilatanda. In hoc igitur est maxima vis omnium meditationum de ipso, sed et amoris istius magis, scilicet propter excessiva insignia, quae in hac coena facta fuerunt. Surgit ergo Dominus Jesus, et discipuli ejus cum eo. Joannes vero ejus lateri se jungens, ab eo se deinceps nullatenus separavit: nullus enim sie fideliter ac familiariter adhaesit ei, sicut Joannes. Nam cum captus fuit, introivit cum eo in atrium principis sacerdotum, nec in crucifixione, nec in morte, nec post mortem dimisit eum, quousque fuerat ipse sepultus. In hac autem coena juxta eum sedit, licet esset minor aliis. Intranant autem coenaculum omnes, lavant manus, et circumstantes mensam devotissime benedicunt. Aspice bene per singula. Scire autem debes, quod ipsa mensa erat in terra, et more antiquorum in terra sederunt ad coenam. Erat autem mensa quadra, ut creditur; de pluribus tamen tabellis; quam ego vidi Romae in ecclesia

ivit scilicet ante diem festum pasche id est ante primum diem azymorum qui celeberrimus erat inter VII dies paschales. Vnde sciendum quod hoc nomen pascha est equivocum ad tria aliquando enim^o pascha dicebatur^p vespera que agnus ymolabatur ut ibi scitis quia post biduum pascha fiet. aliquando ipse agnus ut ibi ubi uis paremus tibi pascha comedere^a. Aliquando VII dies sequentes in quibus edebatur pascha^r uel etiam azyma ipsa ut ibi non introierunt pretorium ne contaminarentur sed comederent pascha. Aspice igitur^s nunc dominum ihesum manentem in aliqua parte domus et colloquentem cum discipulis salubria^t et interim in cenaculo parabatur cena pro eis per aliquos ex LXXII discipulis Legimus^u namque^v in legenda beati marcialis quod ipse cum aliquibus ex LXXII fuit ipso sero administrandum domino ihesu et XII discumbentibus sed et aquam portavit^w ipse domino quando lauit pedes disci-(60^r)pulorum. dicitur etiam quod ipse erat ille paruulus quem statuit ihesus in media discipulorum dicens Amen dico vobis nisi^x etc. Cum autem omnia essent in cenaculo parata intrauerunt cenaculum dominus ihesus et discipuli cum eo omnes lauant manus et defertur eis agnus paschalis assus.

a notabilem B K D b ut B K D c impleret K d magnifica B K mirifica D e residere D f hanc cenam B hec D g f. B igitur K ergo D h carnalis D i per ipsum d. D k expositio K compositio BD l montem B K D m ad prandium D n celebrior B celebrius D o f. B p dicitur esse B q comedere p. B K D r asima B K D s ergo K D f. B t. salutaria B u legitur B K D v enim K

Lateranensi, et ego eammet mensuravi. Est autem in uno quadro duorum brachiorum, et trium digitorum vel palmi, vel citra: ita quod, licet arcte, tamen in quolibet quadro, ut creditur, tres discipuli sedebant, et Dominus Jesus humiliter in quodam angulo; ita quod omnes in uno catino comedere poterant. Et propterea non intellexerunt eum discipuli, quando dixit: *Qui intingit mecum manum in paropside, hic me tradet*, quia omnes pariter intingebant. Benedictione igitur facta per dexteram Domini, sedent circa mensam, Joanne sedente juxta Dominum Jesum Christum. Agnus paschalis tunc eis defertur.

w antequam reportavit x efficiamini sicut parvulus iste.

Die Abweichungen in den wörtlichen Zitaten aus MVC lassen sich leicht erklären:

corruptibilibus entspricht dem Bibeltext bei 1. Petr. 1,18 ebenso *precioso*

per montem für *per mortem* dürfte Überlieferungsfehler in MVC sein, vielleicht auch *Jovis*, das in MMVC als *iam* erscheint.

Der Ersatz von *curialis* durch *benignus* in MMVC läßt sich auch an anderen Stellen des Textes, an denen dieses Adjektiv steht, beobachten. Als stilistische Änderung könnte auch der Ersatz von *stantem* durch *manentem* erklärt werden, ebenso der von *pascha* durch *cena*.

Ob die Auslassung von *complenda* und *sui corporis* bewußt geschah oder ob diese Wörter nur Überlieferungsvarianten von MVC darstellen, könnte nur auf Grund der Textgeschichte dieses Werkes entschieden werden.

Die Beobachtung, daß Michael von Massa die Zitate aus MVC im genauen Wortlaut übernimmt und nur ganz geringe stilistische oder grammatikalische Änderungen vornimmt, gilt auch bei allen anderen aus MVC übernommenen Abschnitten. Ein Großteil des Textes von MVC ist auf diese Weise in MMVC übernommen worden. Ganze oder große Teile von Kapiteln sind wörtliche Zitate aus der Vorlage. Die Reihenfolge der Kapitel und der Ablauf der Darstellung werden dabei eingehalten und nur an wenigen Stellen Umordnungen vorgenommen.

Eine Überschlagsrechnung hat ergeben, daß ca. 67% des Textes von MMVC aus MVC übernommen worden ist⁴⁸⁾.

Michael von Massa hat aber auch Abschnitte seiner Vorlage verkürzt oder ganz ausgelassen.

So wurden die meisten Bemerkungen des Autors von MVC über persönliche oder lokale Gegebenheiten übergangen. Zur Bestätigung von Angaben über das Heilige Land verweist er öfters auf Augenzeugenberichte:

S. 539^b: *Has autem locorum distantias, quas pluries in opusculo tibi narro, ab his audiui qui in illis partibus fuerunt.*

Manchmal werden auch Maße und Entfernungen mit den Verhältnissen des eigenen Klosters oder der eigenen Stadt verglichen und daher von MMVC nicht übernommen.

S. 605^a: *Qui etiam dicit quod mons Calvaria, ubi fuit Christus crucifixus, distabat a porta civitatis quantum locus noster a porta sancti Germani. Unde nimis longa portatio crucis erat⁴⁹⁾.*

Übergangen wurden von Michael von Massa auch die Aussagen des Autors seiner Vorlage über Anlage und Gliederung seines Werkes.

z.B. S. 541^a: *Hucusque, per Dei gratiam, vitam Domini Jesu ordinate tetigimus, parum vel quasi nihil de his, quae sibi contigerunt, vel per ipsum facta sunt, omittentes: sed non sic deinceps facere intendo... Meditationes autem non intendo deinceps prolixius tractare nisi perraro...*

Auch direkte Anweisungen an den Leser über die Benutzung des Werkes wurden öfters nicht übernommen.

z.B. S. 561^b: *Nota bene hanc retributionem, et gaude gaudio magno, et gratias et laudes Domino referas toto affectu, quod ad talem negotiationem te adduxit, ut manualiter de uno centum lucreris et nihilominus etiam vitam aeternam.*

Man gewinnt den Eindruck, daß Michael von Massa in den aus MVC übernommenen Abschnitten alle Spuren von persönlichen und lokalen

⁴⁸⁾ Von 236 Textspalten des Druckes von MMVC machen die direkten Zitate aus MVC ca. 157 Spalten aus.

⁴⁹⁾ Diese über das ganze Werk verstreuten lokalen Hinweise sollten einmal für die Bestimmung des Entstehungsortes und des Verfassers von MVC ausgewertet werden; vgl. dazu ²VL 6, Sp. 284.

Angaben des Autors tilgen wollte⁵⁰). Dazu gehören auch die Erwähnungen des hl. Franziskus, die durch den Autor — einen toskanischen Franziskaner — und die Adressatin von MVC — eine Klarissin — zu erklären sind und die für einen Augustinereremiten nicht die selbe Bedeutung hatten.

Handelte es sich bei den bisher angeführten Auslassungen in der Regel um kleinere Abschnitte oder nur einzelne Sätze und Wendungen, so sind von den jetzt noch zu nennenden Kürzungen größere Teile von MVC erfaßt.

Michael von Massa hat ziemlich konsequent alle direkten Reden und Gebete seiner Vorlage weggelassen. Das gilt besonders für die Gebete von Jesus sowie die Klagen und Gebete von Maria während der Passion, aber auch für die Dialoge zwischen Jesus und Maria Magdalena, Johannes und Petrus⁵¹).

An einer Reihe von Stellen sind auch die Zitate der *auctoritates*, mit denen der Autor von MVC seine Darstellung begründet oder erläutert⁵²), gekürzt oder ganz ausgelassen. Es handelt sich dabei vor allem um Zitate aus Werken von Bernhard von Clairvaux⁵³). Die größte Auslassung umfaßt die Kapitel 45-58 von MVC (40 Druckspalten). Es handelt sich dabei um die an das Kapitel *De ministerio Marthae et Mariae* anschließenden langen Ausführungen über die *vita activa* und *contemplativa*, die man auch schon als in das Gesamtwerk eingeschobenen eigenen Traktat zu diesem Thema aufgefaßt hat⁵⁴).

Die nicht aus MVC stammenden Texte von MMVC sind von Michael von Massa aus anderen Quellen übernommen oder aus eigener Kenntnis hinzugefügt worden. Auch hier können verschiedene Arten von Erweiterungen und Ergänzungen gegenüber MVC, das ja Grund-

⁵⁰) Er ist dabei jedoch nicht konsequent verfahren und hat auch einige Berufungen auf Augenzeugen übernommen; vgl. z.B. 596^b.

⁵¹) Vgl. z.B. in MVC die Kapitel 75 am Ende, 80, 81, 82, 83, 84; ebenso Kapitel 3 und 4.

⁵²) Vgl. die Begründung dafür S. 557^a; S. 557^b schreibt der Autor von MVC: ...adduco tibi more solito verba Bernardi...

⁵³) Die auf diese Weise übergangenen umfangreicheren Bernhard-Zitate summieren sich auf ca. 33 Druckspalten der Ausgabe von A.C. PELTIER (von 240 der gesamten Ausgabe).

⁵⁴) Vgl. K. RUH, ²VL 6, Sp. 282 f.; gestützt wird diese Annahme durch die Schlußworte des Autors zu diesem Abschnitt S. 588^a: *Eia, Deo gratias, expediti sumus de tractatu contemplationis: copiosa materia est, et utilis valde... nec tamen credas me tibi omnia in praedicto tractatu retulisse, quae Bernardus inde tractat: sed sufficient tibi quae dicta sunt.*

lage und Gliederung des ganzen Werkes bestimmt, unterschieden werden.

1. Den größten Raum nehmen wiederum Zitate aus den *auctoritates*, vor allem aus Bernhard und Anselm von Canterbury ein. Mit Abstand folgen Abschnitte aus Augustinus, Gregorius und Chrysostomus. Nur einmal werden Hugo von St. Victor, Abbas Johannes und Hieronymus zitiert⁵⁵). Michael von Massa hat offensichtlich gegenüber seiner Vorlage andere und weitere Zitate aus Bernhards Werken bringen wollen, dazu auch Aussagen anderer Kirchenlehrer. Die bei der Benutzung von MVC konstatierte Auslassung von Bernhard-Zitaten wird auf diese Weise in gewisser Weise kompensiert.

2. Dem Umfang nach an zweiter Stelle stehen bei den Erweiterungen von MMVC die zusätzlichen Angaben über Leben und Taten von Jesus, die in MVC fehlen oder nur erwähnt werden. Während der Autor von MVC sein Werk ganz auf die wichtigen Perioden des Lebens von Jesu wie Geburt, Taufe, Passion, Auferstehung, konzentrierte, kann man in MMVC die Tendenz beobachten, möglichst den ganzen Stoff der Evangelien darzustellen. Ausdruck dieses Bestrebens sind vor allem die Kapitel 18-21, 24, 25, 27, 28, in denen vor allem von den Wundern und Gleichnissen von Jesus die Rede ist. Allerdings besteht die Darstellung hier nur aus knappen, referierenden Angaben, manchmal nur aus einem Satz. Nur in wenigen Fällen (Begegnung mit der Frau von Samaria, Geschichte Maria Magdalenas, Gang durch die Saaten, Hundertfacher Lohn, Auferweckung des Lazarus) werden auch längere betrachtende Abschnitte aus den entsprechenden Kapiteln von MVC übernommen. Zu den Erweiterungen, die auf eine das ganze Leben und Wirken von Jesus umfassende Darstellung zielen, gehören auch die Berichte über Johannes den Täufer und Judas sowie eine Reihe von Ereignissen, auf die in MVC nur knapp oder gar nicht eingegangen wird, wie z.B. die Szenen der Verhandlungen vor den Hohepriestern und Pilatus, der Mißhandlung von Jesus, der Berufung der Jünger, der Worte am Kreuz usw. Hier ist die Darstellung, ähnlich wie in MVC, dann auch mit betrachtenden Abschnitten versehen, wobei aber alle diese Erweiterungen in kaum einem Fall den Umfang der aus MVC übernommenen Abschnitte annehmen. Ob Michael von Massa für diese Abschnitte andere Quellen einbezieht oder aus eigener

⁵⁵) Es kann nicht Aufgabe dieses Beitrags sein, diese Zitate genauer nachzuweisen.

Kenntnis gestaltet, müßte durch weitere Untersuchungen geklärt werden.

3. Wie der zitierte Abschnitt aus Kapitel 29 zeigte, hat Michael von Massa die aus der Vorlage übernommene Darstellung um Erklärungen zu zeitlichen, sachlichen oder auch lokalen Gegebenheiten erweitert. Im vorliegenden Fall sind es der Zeitpunkt des Abendmahls (*prima die azimorum. Und: ante diem festum paschae...*) sowie die dreifache Bedeutung der Bezeichnung *pascha* (*Unde sciendum est quod hoc nomen pasche equivocum ad tria...*), die in den Kontext von MVC eingefügt werden. Dazu kommt ein weiterer Hinweis auf die Martialis-Legende (*Dicitur enim quod ipse erat ille parvulus...*). Andere Stellen dieser Art machen beispielsweise Angaben über die Herkunft Marias (cap. 2), die Volkszählung des Augustus (cap. 6), das *encenia*-Fest (cap. 25), die Wüste Quarantaria, die Zahl 40 sowie das Schicksal des Teufels (cap. 16) usw. In der Regel umfassen diese Zusätze nur wenige Zeilen und manche Stellen dieser Art machen den Eindruck, als ob ursprüngliche Randglossen in den Text von MMVC — oder schon von MVC — gelangt sind.

Einen Abschnitt eigener Art stellt der Prolog dar. Hier hat Michael von Massa ebenfalls das ganze Prooemium von MVC wörtlich übernommen (ausgelassen wurden nur ein Abschnitt über Franciscus⁵⁶) und eine Bemerkung über den Stil der Darstellung), hat aber seine Vorlage noch um eine Reihe zusätzlicher Abschnitte erweitert. Dank der Nachweise in der Arbeit von W. Baier ist es möglich, die Herkunft dieser Abschnitte auch anzugeben.

Michael von Massa beginnt seinen Prolog mit längeren Auszügen aus Guigos von Pont Traktat *De contemplatione*⁵⁷). Sie umfassen fünf Spalten (1^{ra}-2^{rb}) des Druckes von 1472. Daran schließt sich ein Zitat aus den *Sermones super cantica canticorum* von Bernhard von Clairvaux⁵⁸) an. Nach einem kurzen Verszitat (*Hoc est nescire sine cristo plurima scire. Si cristum bene scis satis est si cetera nescis*) stehen die aus MVC übernommenen Abschnitte, wie üblich wörtlich zitiert und nur an wenigen Stellen stilistisch leicht verändert. In den aus MVC stammenden Text sind ein Augustinus-Zitat (*De vera religione*, cap. 16) und

⁵⁶) Dieser Abschnitt findet sich allerdings im Druck von MMVC, was die Frage erhebt, ob er nicht erst im Verlauf der Textgeschichte des Werkes eliminiert worden ist.

⁵⁷) Vgl. W. BAIER (wie Anm. 1) S. 292ff.

⁵⁸) W. BAIER (wie Anm. 1) S. 243.

längere Ausschnitte aus Davids von Augsburg Schrift *De exterioris et interioris hominis compositione* eingefügt⁵⁹). Das Motiv von dem Anschauen des Gesichtes von Jesus (*Et maxime contemplare faciem eius si potes eam imaginari...*) führt dann zum Zitat des sog. Lentulus-Briefes der *Annales Romanorum* über die äußere Erscheinung von Jesus⁶⁰). (Der Prolog schließt mit dem letzten Satz des Proemiums von MVC, der auf die ersten Kapitel der Darstellung verweist.

Nach der Scheidung von Übernommenen und Eigenem, für das allerdings wohl auch noch die eine oder andere Quelle nachweisbar sein dürfte, ist es möglich, das Werk Michaels von Massa in seiner Intention und seinen Besonderheiten zu bewerten.

Nach Aufbau und Inhalt verdankt der Text das meiste MVC. Dieses Werk bildet Gerüst und weithin auch Hauptteil der Darstellung von MMVC. Durch die Auslassung von Dialogabschnitten, Gebeten und Anreden sowie durch die Tilgung von längeren Zitaten der Kirchenlehrer hat der Autor seinem Werk eine straffere und gedrängtere Form gegeben. Auf der anderen Seite erreichte er durch die Zufügung oder auch nur Nennung von weiteren Taten und Gleichnissen von Jesu sowie durch die Verwendung zusätzlicher Zitate großer Theologen einen umfassenderen Überblick über Leben und Wirken Jesu. Allerdings gilt gerade für diese Abschnitte, daß sie wegen ihres überwiegend referierenden und aufzählenden Charakters nicht die Intensität und Anschaulichkeit der Darstellung der aus MVC übernommenen Teile haben.

Vor dem Hintergrund der gegenüber MVC ausgelassenen Abschnitte über das Auftreten und die Reden und Gebete der Muttergottes muß auch das bisweilen geäußerte Urteil von dem besonderen Platz, den Maria in MMVC einnehme, relativiert werden⁶¹). Ähnliches gilt auch von dem Einfluß Bernhards. Beide Elemente sind zwar im MMVC immer noch stark ausgeprägt, doch erscheinen sie gegenüber der Vorlage stark verkürzt.

Die Bedeutung von MMVC liegt vor allem in der Nachwirkung dieses Textes. Einmal wurde er in seiner ursprünglichen Form, noch stärker aber durch die volkssprachlichen Übersetzungen neben MVC selbst zum bekanntesten und wichtigsten Buch für die meditative

⁵⁹) W. BAIER (wie Anm. 1) S. 228 bzw. 291f. W. BAIER schreibt fälschlich *compositionis*.

⁶⁰) W. BAIER (wie Anm. 1), S. 212f. bzw. 353f.

⁶¹) Vgl. C.C. de BRUIN (wie Anm. 44), S. 136.

Betrachtung des Lebens Jesu unter dem Einfluß der *devotio moderna*⁶²). Als Vorlage schließlich der *Vita Christi* von Ludolf von Sachsen vermittelt MMVC Struktur und Geist von MVC an das Werk des sächsischen Kartäusers und bildet Grundlage und Kern dieser Summe der Leben Jesu-Darstellung.

Abschließend sollen noch einige Aufgaben skizziert werden, die der weiteren Forschung über den hier vorgestellten Text aufgegeben sind. Das wichtigste Unternehmen ist dabei die systematische Sammlung und Auswertung aller Überlieferungszeugen von MMVC mit dem Ziel, Voraussetzung und Grundlage für eine kritische Ausgabe des Textes zu schaffen. Das Hss.-Verzeichnis in diesem Beitrag ist ein erster Schritt in diese Richtung. Das gleiche *Incipit* und die bisher vorherrschende Auffassung, daß MMVC aus dem Werk von Ludolf von Sachsen schöpfe, hat vielfach dazu geführt, Hss. und Drucke als Exemplare oder Textexzerpte von VC zu bezeichnen. Erst aus der Kenntnis der gesamten Überlieferung und der Filiationen der Textgeschichte ist es möglich, Aussagen über Alter und Überlieferungswert einer einzelnen Hs. zu machen, was besonders für die Leipziger Hs. 800, dem einzigen bisher bekannten Textzeugnis mit der Autorenangabe Michael von Massa, von besonderer Bedeutung ist.

Auf Grund der Überlieferungs- und Textgeschichte und weiterer Untersuchungen, beispielsweise über die Frequenz von Autorennennungen bei Texten vergleichbarer Art⁶³), müßte die Autorschaft des Augustinereremiten weiter abgesichert werden. Durch den Nachweis der Priorität von MMVC vor VC ist ein bisher immer wieder vorgebrachtes Argument gegen diese Zuweisung ja inzwischen gegenstandslos geworden und damit eine neue Ausgangslage für diese Frage geschaffen worden.

Eine Edition von MMVC und die auf Grund der Hinweise dieses Beitrags nun mögliche genauere Scheidung von Übernommenem und Eigenem sollte es auch ermöglichen, Platz und Rang des Werkes in der Reihe der meditativen Leben Jesu-Darstellungen genauer zu beschreiben und zu bewerten.

Schließlich werden die genauere Kenntnis des Werkes und seines

⁶²) Vgl. dazu R.R. POST, *The Modern Devotion*. Leiden 1968 (= *Studies in Medieval and Reformation Thought* 3).

⁶³) Die nur einmalige Nennung von Michael von MASSA bei den Textzeugen von MMVC ist ein immer wieder vorgebrachtes Argument (vgl. die in Anm. 9 genannten Beiträge) gegen die Zuweisung von W. BAIER.

Wortlautes auch Zugänge zu volkssprachlichen Übersetzungen von MMVC öffnen, die bisher wegen der falschen zeitlichen und sachlichen Einordnung von MMVC nicht möglich waren. Nachdem mit der Ausgabe der mndl. Übertragung durch C.C. de Bruin die Verhältnisse für diesen Raum jetzt genauer zu überblicken sind, wird es die Aufgabe weiterer Untersuchungen sein, die im nieder- und hochdeutschen Sprachraum verbreiteten Übertragungen zu sichten und in die Wirkungsgeschichte von MMVC einzuordnen. Auf ein erstes Ergebnis in dieser Richtung kann jetzt schon hingewiesen werden: nach der weitverbreiteten mndl. Übersetzung wurde im alemannischen Sprachraum eine zweite, ganz eigenständige Übersetzung hergestellt und verbreitet⁶⁴).

Karl-Ernst GEITH
Université de Genève

⁶⁴) Ich werde diese Übersetzung in einem eigenen Beitrag demnächst vorstellen und besprechen.

Two Augustinians and Nominalism

The Festschrift in honor of Father Zumkeller contains an article by William Courtenay dealing with fourteenth-century Augustinians and Nominalism. It admits that it is a preliminary study, and considers a number of Augustinians only from one point of view: their use of the works of Adam Wodeham and their attitude towards Wodeham's teachings. The conclusion of the brief study is that Augustinians were "not as opposed to the thought of Ockham and his disciples as we generally have concluded"¹). The purpose of this present article is to consider whether two well-known fourteenth-century Augustinians were nominalistic. The Augustinians are Thomas of Strasbourg and Alphonsus Vargas of Toledo. And the test of Nominalism will be its most famous doctrine, an interpretation of the absolute power of God which drastically reduces necessity in the created order. This interpretation was to lead to widespread philosophical scepticism in the fourteenth and fifteenth centuries, which found its strongest proponent in Peter of Ailly²). Most of the doctrines of Peter are found explicitly or implicitly in the works of William of Ockham and, if the terms Ockhamism or Nominalism are to have any real meaning, Ockham's teaching concerning divine absolute power will be at the heart of it.

THOMAS OF STRASBOURG

Thomas was born at Hagenau, near Strasbourg. He studied and taught theology at Strasbourg and then went to Paris. There he commented on the *Sentences* 1335-37. He obtained his doctorate in theology in 1347 and became Magister Regens. He was made Provincial of Swabia in 1343, and was General of the Order from 1345 to 1357. He died in Vienna in 1357³).

Thomas's *Sentences-Commentary* had five editions after the inven-

¹) "Ockhamism Among the Augustinians", *Scientia Augustiniana* (Würzburg, 1975) 267-275.

²) L.A. KENNEDY, *Peter of Ailly and the Harvest of Fourteenth-Century Philosophy* (Lewiston, N. Y., 1986).

³) P. GLORIEUX, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV, 1 (1946) 780. A. ZUMKELLER, "Die Augustinerschule des Mittelalters", *Analecta Augustiniana*, 27 (1964) 212-214.

tion of printing. We shall use the 1490 Venice edition. Six texts, or groups of texts, will be cited in which Thomas appeals to the divine absolute power to claim as possible what thirteenth-century philosophers, such as Thomas Aquinas, would have claimed to be impossible.

1. As a general principle Thomas asks whether God is bound to do anything. Thomas answers that there are some things which God is bound in justice to do because they are fitting, that is, in accord with His justice and goodness, but that God could change the present order of things so that what was previously fitting would no longer be fitting. God could then do what, according to the former order, was unfitting. Of course, it would now be fitting. And God can, without unfittingness, change these orders of things at His pleasure. Hence there is nothing He is bound in justice to do.

Uno modo, accipiendo decentiam simpliciter absolute. Alio modo, accipiendo decentiam pro nunc in presenti rerum ordine. Primo modo, omnia que Deus facit operatur ex necessitate iusticie, quia nihil potest Deus facere quod non deceat suam bonitatem. Sed secundo modo Deus nihil facit ex necessitate iusticie quia ordinem totius universi Deus potest pro libito voluntatis immutare. Et per consequens illud idem quod nunc est indecens, mutato rerum ordine, fieret decens, et e converso. Propter quod divine bonitatis condecencia nullam necessitatem iusticie habere videtur respectu istius ordinis quem videmus, nec respectu cuiuscumque alterius ordinis universi, eo quod quemlibet talium ordinum Deus mutare possit quandocumque voluerit⁴).

2. Hence God is not bound by any criterion of justice or fittingness outside of Himself. Nor is He bound by any criterion inside Himself, except His own will. Whatever He wills or does, by definition, is just and fitting.

... Deus nunquam potest facere aliquid iniustum vel indecens quia voluntas sua tribuit rebus decentiam et iusticiam. Et ideo, quicquid Deus facit et vult, hoc est decens et iustum⁵).

3. God can change any creature into any other creature.

Conclusio secunda est quod quelibet creatura realem habens entitatem est convertibilis per divinam potentiam in quamlibet creaturam⁶).

⁴) *Sentences*, I, d. 42 and 43, art. 4 (Venice, 1490) f. y3r. All quotations from Thomas are from this work.

⁵) *Ibid.*; f. y3v.

⁶) IV, d. 11, q. 1, art. 1; f. hh1v.

This means that God can change a material thing into an immaterial thing, and an immaterial thing into a material thing. He can do this because He has as much power over immaterial beings as over material beings.

... virtus divina non minus habet posse super totale esse et non-esse rei indivisibilis quam divisibilis, et ideo non minus potest indivisibile convertere in divisibile quam unum divisibile in aliud divisibile⁷).

It means also that God can change a substance into a relation. Since He can annihilate it, He can do this lesser thing.

... cum entitas simpliciter absoluta per potentiam divinam possit simpliciter annihilari, non video quare per eandem potentiam non possit in respectivum converti⁸).

4. Thomas debated with a fellow commentator on the *Sentences*, Peter of Croso, a Master of arts, concerning whether a person's will could be damned while at the same time his intellect was in possession of the Beatific Vision. Thomas tells us that Peter devoted the four *principia* of his *Sentences* to this question; and Thomas answered each of them. The *principium* was a lecture given at the beginning of each of the four books of the *Sentences*. Though it was customary to be more colorful than serious in *principia*, it is hard to justify Thomas defending the affirmative position, and spending so much time on doing so. His account of the debate occupies sixteen large pages⁹), and he makes a point of saying that he is being brief:

... rationem ... ad presens, causa brevitatis, omitto ne attedietur lector presentis ventilationis.

It is true that Thomas claims that he entered this debate in order to dispute with someone of whose intellectual talents he thought so highly, but the point is that the debate concerned only divine power, with no consideration of any restraints on it from divine wisdom or goodness,

⁷) *Ibid.*; f. hhr.

⁸) *Ibid.*; f. hh2r.

⁹) IV, d. 50, q. 2, art. 3 and 4; ff. hhh1r-jjj2r. Peter de Croso is named in the margin of Thomas's *Sentences*, but not in the text. Peter was a *socius* of Thomas; that is, he read the *Sentences* at the same time. He obtained his doctorate in theology in 1338. See J. KURZINGER, "Alphonsus Vargas Toletanus und seine Theologische Einleitungslehre", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 22 (1930) Heft 5-6, pp. 83, 84, 92.

so that both protagonists are guilty of the same fault: thinking that what is compatible with divine power alone (leaving out of consideration divine wisdom or goodness) is possible.

Sed in primo meo principio posui conclusionem oppositam, et hoc gratia disputationis et cum intentione proficiendi cum tanto magistro, quem Deus intellectuali claritate eximie decoravit, ut in omnibus suis actibus evidentius elucescit.

Thomas teaches that God could separate the act of a person's intellect from the act of his will so that the intellect does not know what the will loves or hates, and so that the will loves or hates something not known by the intellect. Thus it would be possible for the person to grasp the Beatific Vision intellectually but to hate God in his will.

... supposito quod Deus suspendat voluntatem illius hominis ne percipiat ea que sunt in eius intellectu.

Unde, stante illa suspensione intellectus ne cognoscat ea que sunt in illa perversa voluntate...

... tamen cum hoc stabit quod nesciat se odire Deum, quia, si sciret se odire Deum, tunc cognosceret odium quod est in sua voluntate quo odit Deum ...

Thomas seems to think that the intellect could not be beatified if it knew that the will hated God, but thinks that it can be beatified if it is unaware of this. It will be noticed also that Thomas seems to be treating the intellect and will as two persons, since it is only persons who are beatified or damned. Thomas also speaks, in the quotation above, of the will "perceiving", which gives the will an intellect of its own other than the person's intellect.

Thomas makes his claim stronger by teaching that it is possible for a will which hates God to have as much delight as a will loving God in the Beatific Vision. Such delight and hate are not incompatible, he says, provided the delight does not come from love of the object which is hated.

... delectatio et odium non videntur habere mutuam repugnantiam nisi si sit talis delectatio que innascitur ex amore illius obiecti quod oditur.

For this reason, Thomas thinks that the delight could not be an elicited delight, that is, one coming actively from the will; rather, it would be produced in the will by the divine absolute power, the will being simply passive or receptive. In the case of a beatified will,

however, the delight would come actively from the will. Otherwise, however, the delights would be the same.

... huiusmodi delectatio non esset actus elicited ab aliqua voluntate creata; ita enim se haberet voluntas creata respectu illius delectationis receptive ...

5. Thomas also teaches that it is possible for the will to enjoy the possession of God without the intellect seeing God.

... probavi quod de absoluta Dei potentia fieri potest quod voluntas sit in actu fruitionis, intellectu manente suspenso ab actu cognitionis.

6. Thomas teaches that God could assume a damned nature, leaving it damned while still united hypostatically to a divine person. He thinks, however, that it could not sin mortally while joined to the divine person. If it could, we would have to say that God hated God. This would be a contradiction.

... Deus quandocumque sibi placuerit potest in ipsa suspendere omnem actum odii et blasphemie et omnis alterius indecentie.

... nec per consequens Deus odiret Deum.

... necesse esset eam suspendi ab omni actu mortalis peccati quia ... huiusmodi peccatum divino supposito esset attribuendum tamquam principio [*text principium*] quod ...

Istud autem implicaret contradictionem quia ... tunc Deus non esset pura bonitas et per consequens Deus non esset Deus.

This certainly is a most strange teaching. How could the nature have gotten into mortal sin? Thomas admits that God cannot sin. The nature assumed can not sin, as Thomas admits, because its acts are the acts of a divine person. It would have to have been joined to a divine person while the human nature was in a state of sin. But then God would have had to create it in a state of sin. This, then, is the state of affairs Thomas is defending. Moreover, he continues with the case so that not only is the human nature in the state of sin, but it does not get out of it (though it is united to a divine person), and can be damned. So it would be assumed by a divine person but never perform one act, since any act of a divine person would cleanse the nature from its sin. Also, it is strange that Thomas claims that the human nature would not be able to commit a *mortal* sin. His argument for this, that it would be against the goodness of God, would hold also for a venial sin.

Thomas is not put off by the objection that, if the Son of God had

assumed a sinful nature which was finally damned, it would be a contradiction because He would have come to save the world and would have Himself (in His created nature) been lost. Thomas answers this objection by saying that Christ died in His human nature, and death is worse than damnation because death deprives a being of its existence and damnation does not.

Quid enim magis repugnat, quod salus dicatur damnatus quam quod vita dicatur mortua? ... magis videretur sibi repugnare esse mortuum quam esse damnatum quia per esse mortuum magis recedit unaqueque res a suo esse quam per esse damnatum; nam esse damnatum presupponit esse.

Again we are amazed at Thomas's doctrine. Certainly, since the human soul is immortal, death does not deprive it of its existence. And also, for a Christian, damnation is worse than death, for Christ said, speaking of someone who might betray Him, "It is better for that man never to have been born".

If God were united hypostatically to a damned created nature it could be said that God was damned. This terminology does not bother Thomas because he realizes that it is said of God only extrinsically, through the created nature united to Him. Moreover, it extols the divine omnipotence because it shows that God can do whatever is not a contradiction.

... esse damnatum extrinseca denominatione de Deo predicatum extolleret Dei omnipotentem maiestatem quia per huiusmodi predicationem nobis insinualetur quod Deus omnia potest que simpliciter non implicant contradictionem.

Thomas also suggests that God's power would be even more extolled if it could do what is a contradiction, which several teachers claim to be possible.

... quia multi et magni doctores tenent quod Dei omnipotentia etiam se extendit ad illa que contradictionem implicant ...

Thomas does not go into the question of *who* would be damned if God were damned in His human nature. Natures are not damned; only persons can be. Hence God would be damned in His divine person. Thomas might have answered that the divine person did not commit any sin to merit damnation of His created nature, but one might retort that the human nature didn't commit any sin either.

ALPHONSUS VARGAS OF TOLEDO

We thus see that Thomas of Strasbourg was heavily nominalistic on several points. Let us now consider his famous pupil. Alphonsus was born in Toledo about 1300. He entered the Augustinians while quite young. He went to Paris in 1340. Since Thomas of Strasbourg was teaching there from 1340 to 1343, it is very likely that Alphonsus studied under him. Alphonsus read the *Sentences* in Paris from 1344 to 1345. He obtained his doctorate of theology in 1346 and became a Magister Regens. In 1353 he became Bishop of Badajoz, in 1354 Bishop of Osma, and in 1366 Archbishop of Seville. He died in 1366¹⁰).

Only the first book of the *Sentences* was printed, in Venice in 1490. According to Trapp, this is the only commentary Alphonsus wrote¹¹). It was reprinted in 1952, with the columns numbered for easy reference (all references to the text of Alphonsus will be to this reprint). Alphonsus shows a vast erudition, quoting the leading thirteenth and early-fourteenth century doctors, and many from his own community¹²). Since we have Alphonsus's commentary on only the first book of the *Sentences*, there are fewer opportunities for him to manifest the nominalist doctrine of divine absolute power than if he had commented on all four books. Following, however, are two topics concerning which Alphonsus brings it in.

1. Alphonsus agrees with Thomas of Strasbourg that, by divine absolute power, it is possible for the intellect of a rational creature to see God intuitively without its will loving God or delighting in Him.

... de potentia Dei absoluta fieri potest quod creatura rationalis intuitive Deum videat et nullum actum dilectionis et delectationis habeat circa Ipsum¹³).

... Deus de potentia sua absoluta potest esse presens in ratione obiecti intellectui creature, omni dilectione et delectatione ab eadem circumscripta¹⁴).

... ista consequentia non est simpliciter necessaria: creatura rationalis videt Deum intuitive; ergo est beata¹⁵).

¹⁰) T. and J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española*, II, 489-491. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 (1950) 2534-35.

¹¹) "Augustinian Theology of the 14th Century", *Augustiniana* VI (1956) 213-214.

¹²) See TRAPP, *op. cit.*, pp. 220-222.

¹³) In *Primum Sententiarum*, d. 1, q. 7, art. 2 (Venice, 1490; New York, 1952) col. 242. All references to Alphonsus's texts are to this work.

¹⁴) *Ibid.*; col. 243.

¹⁵) *Ibid.*

The reason for this is that it does not involve a contradiction.

... quod visio qua nunc creatura rationalis videt Deum intuitive sit formaliter in ea sine omni dilectione et delectatione non implicat contradictionem¹⁶).

Vision is an absolute act, not one relative to love and delight, since knowledge precedes willing. Therefore it does not involve a contradiction to posit such an absolute act without what is subsequent to it.

... visio est actus essentialiter absolutus cum sit quedam qualitas prior dilectione et delectatione, quia cognoscere precedat velle. ... ponere actum absolutum priorem sine posteriori non includit repugnantiam contradictionis formalis...¹⁷)

This would require less divine power, Alphonsus thinks, than producing accidents without a substance for them to inhere in, and God does this in the Eucharist¹⁸).

Similarly, it is possible for the rational creature to both see God intuitively and love him, yet not enjoy Him.

... de potentia Dei absoluta fieri potest quod creatura rationalis beatifice Deum diligat et nullum actum delectationis habeat circa Ipsum¹⁹).

It is even possible, Alphonsus says, for God's absolute power to produce the intuitive knowledge of God in the intellect, and the love of God in the will, and still for the will not to love. This amazing doctrine is defended by an analogy. It is possible, Alphonsus says, for a rational creature to see an object and not see it (that is, think that it grasps an object external to it and yet be deceived because it has grasped only an appearance). Thus it is possible for the will to love an object and not love it.

... de potentia Dei absoluta creatura rationalis potest habere dilectionem qua nunc diligit Deum beatifice solum in voluntate et non diligere²⁰).

... non est maior repugnantia quod creatura rationalis habeat dilectionem qua nunc diligit actualiter formaliter in voluntate et

¹⁶) *Ibid.*; col. 242.

¹⁷) *Ibid.*

¹⁸) *Ibid.*; col. 242-243.

¹⁹) *Ibid.*; col. 245.

²⁰) D. 1, q. 4, a. 2; col. 169.

non diligit quam quod habeat visionem qua nunc videt actualiter formaliter in visu et non videat; sed secundum est possibile de potentia Dei absoluta; igitur et primum²¹).

Alphonsus also teaches that God, by His absolute power, could have a rational creature enjoy the delights of beatitude without it loving God beatifically.

Non est maior repugnantia quod dilectio qua creatura rationalis nunc diligit Deum beatifice sit formaliter in ipsa sine omni delectatione quam quod delectatio qua nunc delectatur de Deo beatifice sit formaliter in ipsa sine omni dilectione; patet ex terminis; sed secundum est possibile de potentia Dei absoluta²²).

Alphonsus is therefore willing to treat love and delight on a par; that is, love can exist without delight and delight without love. But he does not do this with knowledge and love. Though knowledge can exist without love, love cannot exist without knowledge. A person, even by divine absolute power, cannot love God beatifically and not see Him intuitively.

Sed per nullam potentiam potest fieri quod beatifice Deum diligit et Ipsum intuitive non videat, quia necessario sequitur: creatura rationalis diligit; ergo intuitive cognoscit²³).

Alphonsus is quite clear that a rational creature cannot be beatified in its intellect and damned in its will, though he is aware that doctors of his own community, such as Thomas of Strasbourg, teach that this is possible by divine absolute power.

... per nullam potentiam finitam nec infinitam fieri potest quod creatura rationalis simul sit beata quantum ad intellectum et damnata quantum ad voluntatem, cuius oppositum videtur quibusdam doctoribus nostris²⁴).

Alphonsus explains also that it is absolutely impossible that a rational creature see God face to face and hate Him, or be saddened by this vision.

... per nullam potentiam potest fieri quod creatura rationalis

²¹) *Ibid.*; col. 170.

²²) D. 1, q. 7, a. 2; col. 245.

²³) *Ibid.*; col. 246.

²⁴) *Ibid.*; col. 245.

facialiter et intuitive Deum videat et Ipsum odiat positive vel de Ipso tristetur²⁵).

The reason for this is that there is no defect, real or apparent, in God thus seen, and, since the will cannot love or hate what it does not know, it cannot be saddened by the sight of an object which contains no evil or defect.

Igitur nihil possumus odire nisi sit cur illud odiamus cum in ipso non sit existenter nec apparenter aliquis defectus boni nec aliqua ratio mali ...²⁶)

2. God cannot be dependent on His creatures. He cannot, for example, have His knowledge or His will dependent on how His creatures act; He cannot acquire new knowledge from them or have His will to predestine them dependent on their behavior. Thus God predestines human beings to heaven or hell antecedent to a knowledge of their merits. But in so doing He is not an "acceptor of persons", or at least not an unjust acceptor of them, because He owes them nothing; He may, in justice, do with them as He wills.

Respondeo igitur aliter et concedo quod Deus sic gratis et misericorditer predestinavit quemcumque quod totaliter absque causa tenente se ex parte predestinati. Et, quando dicitur quod tunc Deus esset acceptator personarum, nego, loquendo de acceptione personarum vitiosa ... quia non est acceptio personarum vitiosa ubi nulli sit iniustitia aut debitum denegatur ...²⁷)

Alphonsus explicitly opposes Thomas of Strasbourg in this teaching²⁸).

* * * * *

We can thus see that Thomas of Strasbourg in 1335-37 and Alphonsus Vargas in 1344-45 adopted some nominalistic doctrines having to do with divine absolute power. The *Sentences-Commentary* of John of Mirecourt contained several similar doctrines which were condemned in 1347²⁹). John read the *Sentences* the same year as

²⁵) *Ibid.*; col. 243.

²⁶) *Ibid.*; col. 244.

²⁷) D. 40 and 41, q. 1, a. 3 and 4; col. 630.

²⁸) *Ibid.*; col. 627-630.

²⁹) See F. STEGMUELLER, "Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 40-78, 192-204.

Alphonsus. Several statements of Nicholas of Autrecourt were condemned also a year earlier, in 1346. It is true that Nicholas's condemned statements came, for the most part, from his *Universal Treatise*, and were unconnected with the notion of divine absolute power. But some of them came from his letters, especially his two letters to Bernard of Arezzo, O.F.M., in which Nicholas drew sceptical conclusions from the nominalist doctrine of divine absolute power³⁰). It is quite possible that Thomas or Alphonsus might have had some of their statements condemned instead of John or Nicholas, or in addition to them. Statements of this kind were so widespread that some writers, it seemed, had to be singled out for condemnation, but which writers were chosen may well have depended on chance considerations.

Leonard A. KENNEDY, C.S.B.

University of St. Thomas

Houston

³⁰) See L.A. KENNEDY *et al.*, trans., *The Universal Treatise of Nicholas of Autrecourt* (Milwaukee, 1971). The letters are in J. LAPPE, "Nicolaus von Autrecourt", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band VI, Heft 2 (Muenster, 1908) 2*-14*, 24*-30*. The letters are translated in H. SHAPIRO, *Medieval Philosophy* (New York, 1964) 510-527.

Giles of Rome and his Use of St. Augustine in Defense of Papal Abdication*

At the close of the thirteenth century, papal abdication, a question of constitutional church law with millenarian implications, created unrest among disenchanted Spiritual Franciscans. The *Pauperes eremite domini Celestini*, a Benedictine congregation to which a number of these Spirituals belonged, witnessed Celestine V's abdication on December 13, 1294, and subsequently saw their special status rescinded by the papal successor (8 April 1295). In their eyes, this pope, Boniface VIII, represented the worldly, diabolical aspect of what they considered to be the carnal church. Eventually, they and like-minded Spiritual Franciscans in Italy found allies in a family from the Roman nobility, the Colonna, who were very shortly to incur the pope's wrath. The Colonna, in turn, began to perceive their new rivals on the Roman scene as a threat, for the Caetani family tried to enhance its holdings at their expense. From their perspective, Benedict Caetani, Boniface VIII, was a *homo novus*¹).

*) This article was presented as a paper at Villanova University in October 1987.

¹) On this period see Peter HERDE, *Cölestin V. (1294) (Peter von Morrone): Der Engelpapst* (Stuttgart, 1981), pp. 126ff., 162ff.; T.R.S. BOASE, *Boniface VIII* (London, 1933), pp. 159-185. On papal abdication see Franz GILLMANN, "Die Resignation der Benefizien: Historisch-dogmatisch dargestellt", *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 80 (1900), pp. 50ff., 346ff., 665ff., and 81 (1901), pp. 223ff., 433ff. - separately (Mainz, 1901); F.X. SEPPELT, *Studien zum Pontifikat Cölestins V.* (Berlin-Leipzig, 1911); Friedrich BAETHGEN, *Der Engelpapst* (Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. Reihe 10. Jahr, Heft 2, Halle an der Saale, 1933); idem, *Beiträge zur Geschichte Cölestins V.*, ibidem, 10 Jahr, Heft 4, Halle an der Saale, 1934); Jean LECLERCQ, "La renonciation de Celestin V et l'opinion théologique en France du vivant de Boniface VIII", *Revue d'histoire de l'Église de France* 25 (1939), pp. 183-192; Pier Giovanni CARON, *La renuncia all' ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dalla età apostolica alla riforma cattolica* (Milan, 1946); idem, "La démission du pape dans la législation et dans la doctrine canonique du XIII^e au XV^e siècle", *Revue historique de droit français et étranger* 4^e série 32 année (Paris, 1954), p. 295f.; Gerald McDEVITT, *The Renunciation of an Ecclesiastical Office. A Historical Synopsis and Commentary* (Washington, D.C., 1946); Walter ULLMANN, "Medieval Views concerning Papal Abdication", *Irish Ecclesiastical Review* 71 (1949), pp. 125ff.; Anneliese MAIER, "Due documenti nuovi relativi alla lotta dei cardinali Colonna contro Bonifacio VIII", *Revista di storia della Chiesa in Italia* 3 (1949), pp. 344-364, also in: *Storia e letteratura* 97/105 (Rome, 1964-67), II, 13-34; Martin BERTRAM, "Die Abdankung Papst Cölestins V. (1294) und die Kanonisten", *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kan. Abt.* 56 (1970), pp. 1-101; Horst HERRMANN, "Fragen zu einem päpstlichen Amtsverzicht", *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kan. Abt.* 56 (1970), pp. 102-

In early May 1297, Stephan Colonna and his accomplices attacked a papal train laden with treasure intended for the purchase of Colonna territory. In reaction to subsequent papal demands and threats, the cardinals James and Peter Colonna resurrected the half-century old Ghibelline spirit and let a seditious manifesto be drafted containing twelve arguments, which cast doubt upon the legitimacy of Celestine V's abdication and therefore questioned Boniface VIII's papal credentials. In the early morning hours of May 10th, it was placed on the doors of the seven pilgrimage churches of Rome. Its content was derived from disgruntled masters of the University of Paris and from the above-mentioned Spiritual Franciscans steeped in the thought of Joachim of Fiore²).

It was at this time that the archbishop of Bourges, the Austin friar Giles of Rome (ca. 1243-1316), was residing in the eternal city³). Boniface VIII was quite aware of the threat to his authority which the Colonna manifesto represented. Therefore, he summoned Giles, who then wrote a long scholarly *tract*, *De renunciatione pape*, in defense of the papacy and the right of the pope to abdicate from office. This work has only survived in two MSS, Vatican *latinus* 4141, fol. 1-50, from the

123; Peter HERDE, "Papst Cölestin V. und die franziskanische Spiritualität", *Aus Kirche und Reich ... Festschrift für Friedrich Kempf*, ed. Hubert MORDEK (Sigmaringen, 1983), pp. 405-418; idem, "Election and Abdication of the Pope: Practice and Doctrine in the Thirteenth Century", *Monumenta iuris canonici*, series c: subsidia, vol. 7 (Città del Vaticano, 1985), pp. 411-436; Gian Luca POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale* (Milan, 1980), esp. pp. 155-160.

²) BOASE, *Boniface* (above, n. 1), pp. 170ff., gives us the best account of these events. On the Colonna manifesto see Heinrich DENIFLE, "Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII. und der Cardinäle gegen die Colonna", *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889), pp. 493-529, pp. 524ff.; Ludwig MOHLER, *Die Kardinäle Jakob und Peter Colonna* (Paderborn, 1914), is also essential for these figures.

³) In Giles' stead three vicars administrated the archdiocese of Bourges in his absence from 1296 to 1299. *Les registres de Boniface VIII*, ed. Georges DIGARD et al., 4 vols. (Paris, 1884-1939), n^{os}. 1138 and 1139 (Anagni, 11 July 1296), 1798 (Vatican, 12 March 1297), 3162 (Anagni, 1 Aug. 1299). On Giles see Felix LAJARD, "Gilles de Rome", *Histoire littéraire de la France* 30 (Paris, 1888; repr. Nendeln/Liechtenstein, 1971), pp. 421ff.; Stanislav BROSS, *Gilles de Rome et son traité du "De ecclesiastica potestate"* (Paris, 1930); David GUTIERREZ, "Gilles de Rome", *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 6 (Paris, 1967), cols. 385ff.; Adolar ZUMKELLER, "Aegidius Romanus", *Lexikon des Mittelalters*, vol. 1 (Munich-Zurich, 1980), col. 178; my dissertation; J. EASTMAN, *AEGIDIUS ROMANUS: "De renunciatione pape"*. *Kritische Edition und Analyse der Frage der Papstabdankung in der Zeit von Cölestin V. und Bonifaz VIII.* (Würzburg, 1985), pp. 1-26. Although his biographical data has been superseded in some respects by more recent findings, Richard SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.* (Stuttgart, 1903; repr. Amsterdam, 1962) and idem (ed.), *Aegidius Romanus: De ecclesiastica potestate* (Weimar, 1929; repr. Aalen, 1961), can still be consulted.

late fourteenth or early fifteenth century, and Paris, Bibliothèque Nationale, *latinus* 3160, fol. 86r-111v, from the first quarter of the fourteenth century⁴).

In confronting the arguments of the Colonna, Giles develops an Aristotelian-Augustinian political philosophy, whereby the world is seen as part of the Augustinian dichotomy as explained in *De civitate dei*, i.e., with regard to the governance of men the world is pictured as a self-regulating sphere operating independently of the divine will. The structure of this philosophy is Aristotelian, its purpose is Augustinian. Giles maintains this structure by emphasizing St. Augustine's concept of Christ as *mediator*. He utilizes four of the twenty-five chapters of *De renunciatione pape* in order to define Christ's mediating role⁵).

Nine works of St. Augustine are cited in Giles' tract; primarily *De civitate dei*, followed by *The Confessions* and *De trinitate*. *The Confessions* is only cited in the initial stages of the tract in order to explain the logic of Giles' method of proof. He elaborates on Aristotle's *De sophisticis elenchis* on the question of wisdom by referring to *The Confessions* 12.29, with regard to intention in relation to time⁶).

⁴) Of the two printed editions of this tract, the oldest in the *Opera exegetica. Opuscula* of Giles of Rome, 2 vols. (Apud Antonium Bladum: Romae, 1554/55; repr. Frankfurt a. M., 1968), I, 1-34, relies upon Vat. lat. 4141. A later edition, in turn, relies upon the Blado text: ed. Juan T. ROCCABERTI, *Bibliotheca maxima pontificia*, vol. II (Romae, 1695; repr. Graz, 1969), 1-64. A modern critical Latin edition based upon the two MSS mentioned is being prepared as a volume of the *Opera omnia* of Giles of Rome in Florence, Italy. Cf. my dissertation (above, n. 3), pp. 381-842.

⁵) See *De ren. pape*, chs. 17-21, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 44-51; ed. EASTMAN (above, n. 3), pp. 712-773. On millenarian idealists as opposed to Augustinian realists or the position taken by the Spiritual Franciscans as opposed to the Roman church and its hierarchy see Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium* (New York, 1970); Paul JOHNSON, *A History of Christianity* (New York, 1983), pp. 255-264. On the divergence of the Franciscan and Thomistic approach to historical reality see Heiko A. OBERMAN, "Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile" *Speculum* 53 (1978), pp. 80-93.

⁶) Giles cites the following Augustinian works: *De civ. dei* 7.30 (5 times), 12.7 (once), 18.47 (once); *Confessiones* 12.8 (once), 12.29 (twice); *De diversis questionibus* (once); *Enchiridion ad Laurentium* 3.11 (once); *De Genesi ad litteram* 11 (twice); *Tractatus in Iohannis evangelium* (twice); *Sermones ad populum* (twice); *Speculum de scriptura sacra* (once); *De trinitate* 3.4 (thrice). On intention in relation to time, *De renunciatione pape*, ch. 2, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 2-4; ed. EASTMAN (above, n. 3), pp. 399-411, p. 399: "Nam prius ait, quod opus sapientis est non mentiri,..." cf. ARISTOTLE, *De sophisticis elenchis* (165 a25); ed. EASTMAN, p. 400: "Augustinus XII Confessionum, ubi distinguit modos prioritatis, dicemus, quod declarare veritatem est prius eleccione, non tamen oportet, quod sit prius tempore vel prius in executione. ..." cf. AUGUSTINUS, *Confessiones* 12.29 (PL 32.842), ed. VERHEIJEN, CCL 27 (Turnholti, 1981), p. 239.

However, Giles' primary Augustinian source for *De renunciatione pape* is *De civitate dei* 7.30⁷). In chapter six of his work, Giles refutes the first argument of the Colonna, which states that the papacy stems only from God and that which is conferred by God cannot be removed by an inferior. In countering the Colonna, Giles makes the point that no pope can be bound by the statute of a superior. He supports his argument by citing the above-mentioned passage from St. Augustine which says: "Because God lets everything be regulated according to its own course — *Et quia deus sic administrat res, ut eas proprios cursus agere sinat*". To this Giles adds the following: "So in regard to the papacy, it is regulated according to its own course so that each can lay down his own duty when there is no superior statute prohibiting this act; thus we see no cause and no reason why the pope cannot abdicate and no reason why God cannot accept his resignation, i.e., through the pope himself since God wants the world to be governed in such a way that everything be regulated according to its own course — *quos res suos proprios cursus agere sinat*"⁸). We are witness here to a successful attempt by Giles in order to maintain the freedom of the pope in administering to the church⁹).

Giles makes the above quote from St. Augustine contingent upon God's allowing everything to be administered according to self-regulation through divine permission and divine operation. In the pope, Giles continues, both divine prerequisites coincide, namely through divine permission one assumes the papal office and through divine operation one resigns from the papal office inasmuch as God lets it be known to the pope through a "*divino instinctu*"¹⁰).

Giles then refutes one of the central arguments maintained by the Spiritual Franciscans. According to this argument the pope accepts his

⁷) This source is also used in a later work by Giles, namely in his *Contra exemptos* (c.1311), which deals with questions of ecclesiastical jurisdiction. Incipit: *Augustinus VII De civitate* ..., ed. BLADO (above, n. 4).

⁸) *De ren. pape*, ch. 6, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 12-13; ed. EASTMAN (above, n. 3), pp. 482-484, p. 482; AUGUSTINUS, *De civ. dei* 7.30.38 (PL 41.220), ed. DOMBART-KALB, CCL 47 (Turnholti, 1955), p. 212: "*Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exserere et agere motus sinat*"; Cf. DENIFLE, *Denkschriften* (above, n. 2), p. 510: "... papatus a solo Deo est ...".

⁹) Giles was concerned, in particular, that the dissident Spirituals were trying to limit God's freedom of choice. Therefore, only God could accept, according to Giles, the abdication of a pope who acts freely and thus not under duress from a human agent. *De ren. pape*, ch. 8, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 17-18; ed. EASTMAN (above, n. 3), p. 515f.

¹⁰) *De ren. pape*, ch. 6, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 13-14; ed. EASTMAN (above, n. 3), p. 484.

office by means of divine acceptance and thus he cannot resign from office because that through which the pope assents to the papacy has been accepted by God. Giles objects to this line of reasoning on the grounds that it contradicts the order of brotherly love — “*contra caritatem militare*”. He states further that the head of the papacy is constituted for the public good and if such a head is not sufficient in order to care properly for its members, who says that God has to accept such a head and would not be able to accept his resignation? Giles then refers to the above-mentioned argument from St. Augustine’s *De civitate dei* according to which the world is a self-governing entity¹¹).

In conclusion Giles says that a knowledgeable as well as an unknowledgeable pope is not bound to any statute of a superior and therefore he can resign. Furthermore, it does not make any difference how resignation is conducted. The main point is that it can be done on the part of God — “*ex divino instinctu et operatione*” — and on the part of the one resigning in order that the public good not suffer because of him¹²). This argument is repeated in a more concise form in chapter seven of Giles’ tract where it is stated that there is no divine statute which maintains that the pope cannot resign; rather there is a divine statute stating that resignation is possible according to the order and state of natural things — “*cum hoc requirat ordo et condicio rerum*”¹³).

In discussing the election procedure for the selection of a pope, Giles states that as the bishop is confirmed by a superior, the pope is confirmed in his election by God. Furthermore, this divine confirmation is nothing other than the divine acceptance which administers things according to self-regulation (*De civ. dei* 7.30). It is in this regard that the pope freely accepts the jurisdiction bestowed upon him as one of the two major powers of his office, namely his jurisdiction over the spiritual members in this world, i.e., over the ecclesiastical hierarchy. His other power is his ordination authority which derives from his

¹¹) *Ibid.*; Thomas AQUINAS, *Summa theologiae* III q.48 a.2: “*Dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica*”. E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957), p.202 n.24. For the pope as head, Kantorowicz, *ibid.*, p.203 with n.31, cites Hermann of SCHILDITZ, *Contra hereticos* II c.3, ed. SCHOLZ, *Streitschriften* II, 143f.

¹²) *De ren. pape*, ch. 6, ed. ROCCABERTI (above, n.4), 13-14; ed. EASTMAN (above, n.3), p.485f.

¹³) *Ibid.*, ch. 7, ed. ROCCABERTI, 16; ed. EASTMAN, p.502.

function as bishop of Rome. As opposed to his ordination power, his jurisdictional authority is not bound to any divine sign or other spiritual chain¹⁴).

In chapter 16, part 2, of his tract, Giles refutes the tenth Colonna argument which restates the idea that no one is superior to the pope other than God. He combines the concept of the world as a self-regulating entity with another Augustinian passage taken from *De trinitate* 3.4, which refers to things which are invisible through sense perception and thus not of this world — “*quod non de interiori invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris*”. To this quote Giles adds that such things are of God. He then applies this concept to episcopal election and resignation. He differentiates between the human and visible assent to resignation and the divine acceptance of this fact — “*assensu divino, id est assensu intelligibili*”. Thus through the divine, intelligible consent nothing can be seen which would impede such a move¹⁵). Giles concludes his argument with the following: “If the pope confirms himself and if he does not have any other superior with regard to visible things, then his assent is his confirmation and his objection is his renunciation — “*sicut suus sensus est sua confirmacio, sic suus dissensus est sua renunciatio*”. Therefore the pope can resign from the jurisdiction granted him as pope and this is done in accord with the divine will¹⁶).

Near the conclusion of his tract, Giles correlates *De civitate dei* 7.30, with the *causa efficiens* of Aristotle. He says that the efficient cause of the papacy is the consent of the electors and the consent of the one elected in order that there be a pope. The efficient cause can also be said to be the confirmation of this election by God, inasmuch as God administers things in such a way that they take their own course. From this requirement that things take their own course, Giles concludes: “We can suppose that when the electors elect and the one to be elected assents that the latter will become pope and that this takes place as a result of the divine will”¹⁷).

¹⁴) *De ren. pape*, ch. 8, ed. ROCCABERTI, 17-18; ed. EASTMAN, p. 515.

¹⁵) *De ren. pape*, ch. 16/2, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 43-44; ed. EASTMAN (above, n. 3), p. 706f.; AUGUSTINUS, *De trinitate* 3.4 (PL 42.873), ed. W.J. MOUNTAIN, CCL 50 (Turnholti, 1968) 16.1, p. 135f.; Aug., *De civ. dei* (see above, n. 8); Cf. DENIFLE, *Denkschriften* (above, n. 2), p. 511: “... *quod nulla dignitas* ...”.

¹⁶) *De ren. pape*, ch. 16/2, ed. EASTMAN, p. 708.

¹⁷) *De ren. pape*, ch. 24/1, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 60-61; ed. EASTMAN (above, n. 3), p. 806; AUGUSTINUS, *De civ. dei*, see above, n. 8.

In chapter 14, Giles refutes the eighth Colonna argument, which states that abdication is invalid because the pope cannot absolve himself of his office. He turns to another passage from St. Augustine, *De civitate dei* 12.7, where we find sin defined as a deficient cause, not as an efficient cause — “*peccatum non habet causam efficientem, sed deficientem*”. Giles elaborates on this notion by saying that sin is not effective, but defective. Therefore, one cannot be absolved from guilt or sin resulting from its effectiveness, but only from the defectiveness that it causes. And that namely which absolves the defect will be dissolved by the same that it be no longer defective. Therefore it has the attribute of being useful. It can also be said that absolution has the characteristic, not of descending, but of ascending. But he who deposes himself from the papacy makes himself inferior because the seat of the prelate holding the supreme position in the church of God and among the prelates is the Roman pontiff¹⁸).

Giles pursues this train of thought further when he discusses ascend and descend with regard to the theory of the prime mover. In this regard he cites Aristotle, *Metaphysica* 12.7, and in order to explain the efficacy of the sacrament of absolution he cites Peter Lombard and the gloss on St. Paul's letter to the Romans (Romans 5.14). With regard to abdication, the pope is considered to be the prime mover, i.e., he is superior to all other prelates, and absolution is considered to be a passive process — “*quod non sit ista absolutio per modum actionis, sed per modum cessionis*”. Giles then compares papal abdication to the contritional aspect of absolution whereby the pope realizes his own inadequacy in his ability to govern the church in that he progressively becomes aware of the divine instinct at work. The recurring theme from *De civitate dei* 7.30, is then introduced, as Giles states that it would be an unjust command for God to command that a pope could not renounce his office and furthermore it would never be possible for God to mandate when such conditions exist. Giles therefore implies that God cannot be unjust and that a divine command does apply with regard to papal abdication; thus through the suffering conscience of the pope — “*dolor de peccato*”. In this instance, Giles says that absolution

¹⁸) *De ren. pape*, ch. 14, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 38-39; ed. EASTMAN (above, n. 3), p. 666f.; AUGUSTINUS, *De civ. dei* 12.7, ed. DOMBART-KALB, CCL 48 (Turnholt), 1955), p. 362; Cf. DENIFLE, *Denkschriften* (above, n. 2), p. 511; “... nullus videtur se ipsum absolvere ...”.

must be given by another when there is such a divine command; however, this does not pertain to the absolution from the papacy because this does not occur through another but through the pope's own consent (*assensum*) and objection (*dissensum*) or through his own consent and renunciation that he becomes pope or ceases to be pope. Thus the pope can absolve himself from his own office if the need for this action becomes apparent to him¹⁹).

In chapter 21 of Giles' tract, we find a discussion on the person of Christ with regard to the eternity of his priesthood (Hebrews, ch. 7). Giles is confronted here with the argument that there cannot be abdication or resignation because there can be no more than one Christ. In reply, he says that whosoever steps down or abdicates in order that another be established in his stead can only be the result of support in order to aid someone who is defective. Giles then cites Gratian's *Decretum* C.7 q.1 c.12 '*Non autem*', where St. Augustine did not succeed Valerius in office but only came to his support because he was made bishop of Hippo while Valerius was still alive²⁰). Giles concludes that this cannot have been done in Christ because Christ would then have been defective and there would have been two Christs. In this case, Giles says, there could not be a deposition from the episcopal office because Christ "did no sin, neither was guile found in his mouth" (1 Peter 2.22). Neither can there be a succession occurring through death because it can be said that when Christ died his priesthood lives on. And the reason for this is that his priesthood does not lack power just because Christ died²¹). Giles' main purpose in this discussion is to show the unity contained in Christ's priesthood and in this specific case to illustrate how the members of the clergy can participate in the person of Christ; St. Augustine here as coadjutor for the aging bishop of Hippo, Valerius.

In chapter 24, parts 1 and 2, Giles explains five justifications for

¹⁹) *De ren. pape*, ch. 14, ed. EASTMAN, pp. 668-675; ARISTOTLE, *Metaphysica* 12.7 (1073 a5 ff.); Petrus LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum* 4.5.3, 2nd ed. (Ad Claras Aquas, 1916), vol. II, 775f. (PL 192.852); *Glossa ad Rom.* 5.14 i.v. '*Qui est forma*', (PL 114.486). Giles also cites I Cor 1.13, Luc 17.12ff., Iac 5.16, Is 26.12, Phil 2.13, Ps 31.5, Luc 17.14. On the *Glossa ad Rom.* cf. Thomas AQUINAS, *Summa theologiae* III q.62 a.5; Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate* 2.7, ed. R. SCHOLZ (Weimar, 1929; repr. Aalen, 1961), p. 73.

²⁰) *Corpus iuris canonici*, ed. Emil FRIEDBERG, 2 vols. (Leipzig, 1879-1881), I, 571.

²¹) *De ren. pape*, ch. 21, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 51-52; ed. EASTMAN (above, n. 3), p. 765; On Valerius see Peter BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography* (1967; repr. New York, 1986), p. 140 and n. 2 (*Vita* 8.2).

the legitimacy of papal abdication. The first four are based on the Aristotelian categories²²), namely the *causa formalis*, or that which causes the papacy to exist, i.e., its ordination and jurisdictional power, the latter of which can be renounced; the *causa materialis*, or the actualization of the papacy through the person holding the papal office, the maintenance of which may necessitate in a time of crisis that the pope either express his will for his continuance in office or for his abdication, i.e., his resignation or self-deposition from office; then the *causa efficiens*, or the efficacy of the pope with regard to the conservation of papal power and with regard to the will of the pope over and above those who elected him²³); and finally the *causa finalis*, or the good of the church, for which the pope is responsible²⁴). The fifth justification pertains to the authorities of the doctors of canon law, the "*auctoritates doctorum iuris*". Here again Giles interprets the relationship of St. Augustine to Valerius and paraphrases the *Decretum* in this regard: "*quod ei non successit, sed potius accessit*", i.e., St. Augustine did not succeed Valerius, but only aided him. Along with C.7 q.1 c.12 from the *Decretum*, mentioned above, he also cites its *Glossa ordinaria*. Giles says here that the gloss considers the question whether the pope can abdicate and that it concludes that abdication would be appropriate since both Marcellinus and Clement had abdicated²⁵).

One question remains, when we consider other contemporaries who wrote on papal abdication and made use of St. Augustine, and

²²) *De ren. pape*, ch. 24/1, ed. EASTMAN (above, n. 3), p. 804f.; ARISTOTLE, *Metaphysica* 8.2 (1043 a20 ff.), ed. G. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles latinus* 25.2 (Leiden, 1976), p. 160; *ibid.*, *Metaphysica* 5.2 ..., p. 85f.; On Giles' Aristotelianism see below, n. 31.

²³) Cf. *De ren. pape*, ch. 24/1, ed. EASTMAN, p. 806, where the *causa efficiens* is seen as the concurrence of the papal electors (*consensus eligencium*) with the one elected as pope (*consensus electi*) and this in concurrence with the acceptance of this election by God (*confirmacio ipsius dei*) in accord with Aug., *De civ. dei* 7.30. See above, n. 8. The following argument is used by Giles in support of the pope's ability to abdicate. *De ren. pape*, ch. 24/2, ed. EASTMAN, p. 821: "*Dicebatur etiam supra, quod in hiis, que non sunt supra naturam negotii nec supra exigenciam rerum, quod per eadem contrario modo facta res constituitur et destruitur*". Cf. ARISTOTLE, *Ethica* 2.1 (1103 b7 ff.); Aug., *De civ. dei* 7.30.

²⁴) *De ren. pape*, ch. 24/1, ed. ROCCABERTI, 58-60; ed. EASTMAN, pp. 804-814; ch. 24/2, ed. ROCCABERTI, 60-62; ed. EASTMAN, pp. 814-829.

²⁵) *De ren. pape*, ch. 24/2, ed. ROCCABERTI, 62; ed. EASTMAN, pp. 829-831; *ibid.*, p. 830; *Decretum* ... una cum glossis, ad C.7 q.1 c.12 '*Non autem*' s.v. *Ut non succederet* (Turin, 1588), 972; Giles also cites the standard passages from Huguccio concerning papal abdication. See ed. EASTMAN, pp. 830-831: Huguccio, *Summa ad Decretum*, D.21 c.7 '*Nunc autem*' s.v. *tuo ore*, ed. Martin BERTRAM, *Die Abdankung* (above, n. 1), p. 16; Huguccio, *Summa ad Decretum*, C.7 q.1 c.12 '*Non autem*' s.v. *incolumni*, ed. BERTRAM, p. 17.

that is, how is Giles in this respect unique among them? He is unique namely in his use of *De civitate dei*, which he utilizes in order to emphasize the difference between the spiritual world as represented by the City of God, as opposed to the immanence of the secular world in its self-regulating aspect operating in apparent independence of the divine will. Neither the Franciscan Peter Olivi²⁶), nor Godfrey of Fontaines²⁷) nor Peter of Auvergne²⁸) utilized St. Augustine in this sense when they wrote in defense of papal abdication²⁹). For none of them was St. Augustine's political dichotomy central to their method of proof, as it was to Giles of Rome.

Finally, one last word should be said about the reception of *De renuntiatione papa*. Ioannes Andreae, the renowned fourteenth-century canonist, and the Dominican John of Paris were among the select few

²⁶) In his defense of papal abdication, Olivi does not once mention St. Augustine. Cf. Livarius OLIGER, "Petri Ioh. Olivi De Renuntiatione Papae", *Archivum Franciscanum Historicum* 11 (1918), pp. 309-373. Olivi relies heavily on canon law and biblical passages, but he also mentions the rule of St. Francis, Anselm of Canterbury and Aristotle. See OLIGER, pp. 353, 365, 354.

²⁷) See his *Quaestio IV: Utrum praelati statui et dignitati libere renuntiare possint*, ed. J. HOFFMANS, in "Les quodlibets XI et XII de Godefroid de Fontaines", *Les philosophes belges* 5 (1932), pp. 96-100. Godfrey does mention the order of brotherly love but beyond the precepts of canon law, he remains close to Aristotle: *Ethica* 5.10 (1134 b) on the difference between natural and positive law; the emphasis on the *ratio naturalis*; the order of brotherly love as understood from Gratian's *Decretum* C.19 q.2 c.2 'Duae leges sunt', ed. FRIEDBERG (above, n. 20), I, 839. For a comment on Godfrey's thorough Aristotelianism, see KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies* (above, n. 1), p. 211.

²⁸) See his *Quodlibet I questio XV: circa statum prelatorum querebant*, Paris B.N. lat. 15 841, fol. 7va-vb, transcribed in my dissertation (above, n. 3), pp. 843-849. Peter of Auvergne cites St. Augustine on the hierarchy of brotherly love from *De doctrina Christiana* and his etymology of the word 'bishop' from *De civ. dei*, as well as Bernard of Clairvaux on the order of brotherly love and Aristotle on determinant action: fol. 7va - Aug., *De doctrina Christiana* 1.23 (PL 34.27); idem, *De civ. dei* 20.19, ed. DOMBART-KALB, CCL 48 (Turnholti, 1955), p. 686f.; Bernard of CLAIRVAUX, *Sermones in Cantica* 2.4, *sermo* 49 (PL 183.1019); ARISTOTLE, *Metaphysica* 4.2 (1003 a33), ed. G. VUILLEMIN-DIEM, *Aristoteles latinus* 25.2 (Leiden, 1976), p. 60; idem, *Politica* 1.2 (50 a20 ff.), ed. P. MICHAUD-QUANTIN, *Aristoteles latinus* 29.1 (Bruges-Paris, 1961), p. 5f.

²⁹) All the authors just mentioned consult the appropriate passages from GRATIAN, *Liber Extra* and Huguccio except for Olivi who fails to mention Huguccio in this context. On Huguccio, see above n. 25; Peter of Auvergne mentions 'Nunc autem' and 'Non autem' according to Huguccio, see Eastman (above, n. 3), p. 847 (fol. 7vb); also ed. BERTRAM, p. 16f., p. 81: "causam tuam ... ore tuo ... iudica" (D.21 c.7 v. Marcellinus); Godfrey of Fontaines, ed. Hoffmans (above, n. 21), p. 99, mentions Huguccio on 'Nunc autem'. Nevertheless, Olivi was the only one among these authors besides Giles of Rome to elaborate on the distinction between *potestas ordinis* and *potestas iurisdictionis* with regard to the pope, see Oliger (above, n. 26), p. 357. Cf. Giles of Rome, *De ren. pape*, ed. ROCCABERTI (above, n. 4), 21, 26-27, i.e., chs. 10/1 and esp. 10/5.

who were to record Giles' thoughts on papal abdication for posterity³⁰). However, it was not until Antonio Blado printed Giles' tract according to the one surviving Vatican MS about 250 years after the events of 1297 that it became known to a wider reading public³¹).

John R. EASTMAN

³⁰) The thoughts of Andreae (1272-1348) are recorded in his *Glossa ordinaria ad Sextum*, 1.7.1, and in his *Novella in Sextum*, ed. Philipus PINCIUS (Venice, 1499; repr. Graz, 1963), pp. 72ff.; those of John of Paris (1240/41-1306) are contained in his *De potestate regia et papali* (1302/03), ed. Jean LECLERQ, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle* (Paris, 1942), pp. 251-259; more recently, Fritz BLEIENSTEIN (ed.), (*Johannes Quidort von Paris*): *Über königliche und päpstliche Gewalt (De regia potestate et papali)*. *Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung* (Stuttgart, 1969), pp. 197f., 199ff.

³¹) See above, n. 4; This paper is not concerned with questions of heresy on the part of the pope or the authority of a general council in such cases. On these matters one should consult Ludwig BUISSON, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter* (Cologne-Graz, 1958), pp. 182ff.; Brian TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955), p. 213f.; Giles of Rome, *De ren. pape*, chapter 9 and 15, ed. ROCCABERTI, 20, 40; ed. EASTMAN, pp. 536, 676f.; A comparison of Giles' Aristotelianism with that of earlier and contemporary scholastics must be done carefully, for Giles' interpretation of the Stagirite is quite unique. See Thomas RENNA, *Royalist Political Thought in France 1285-1303*, Dissertation Brown University (Diss. Abstracts 31A - 1970/71 - 6504), pp. 62, 81; Christiane SCHRÜBBERS, "Regimen und Homo Primitivus. Die Pädagogik des Ägidius Romanus", *Augustiniana* 32 (1982), pp. 137-188, p. 143, on Giles' *De regimine principum* III.2.3-5, ed. Zannettum (Rome, 1607), pp. 456-465; and in regard to Giles' philosophical and theological thought in this context see Richard EGENTER, *Die Erkenntnispsychologie des Aegidius Romanus* (Regensburg, 1926), pp. 36ff.; Edgar HOCEDEZ, ed., *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique* (Louvain, 1930), pp. 87f., 117. Among other works also see Ernest A. MOODY, "Ockham and Aegidius of Rome", *Franciscan Studies* 9 (1949), pp. 417-442; Karl WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. Vol. 3: *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters* (Vienna, 1883; repr. New York), p. 25.

The Great in the Small: Donoso Cortés' Variation on a Theme from the *Civitas Dei*

Franz Rosenzweig once made the insightful observation that the Scriptures constitute the first conversation of mankind, a conversation in which gaps of half and whole millennia occur between speech and response. St. Paul attempted to find the answer to the question of the third chapter of *Genesis* [the disobedience and expulsion of Adam and Eve] by questioning the words of the twentieth chapter of *Exodus* [the giving of the Decalogue]. Augustine replied with the *Civitas Dei*¹). We may add that Donoso Cortés, in a far less impressive manner, replied with his *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo, y el socialismo*²). The differences between the two works are enormous. Where Augustine writes an apologia for a surging Christianity, directed against the remnants of an awesome culture, possibly truly alive in libraries, Donoso endeavours to come to terms with the adverse changes of fortune afflicting a waning Christianity faced by the resurgence of a new, worrisome, neo-paganism.

In this conversation which spans some 1400 years, the principles and ideas which are found in the *Civitas Dei* suffer extensive modification at the hands of Donoso. One need but mention the differences in character, genius, and historical context. Scarcely of Augustine's stature, Donoso was a statesman-politician with the talent for justifying his practical insights — at times surprisingly on target — by highly questionable argument. He possessed little of Augustine's profundity or wide-ranging interests. The principle themes of the *Civitas Dei* are encountered in Donoso's work in a hardened, crystallized form, made one dimensional, their horizons narrowed, functioning as interpretive tools. By far the most interesting of these sea-changes is found in Donoso's application of the pivotal notion of the two cities.

Augustine traces the pre-history of the two cities to the opposition

¹) Franz Rosenzweig, *His Life & Thought*, edited by Nahum N. GLATZER (New York: Schocken, 1974), "On the Scriptures", p. 260.

²) *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo, y el socialismo considerados en sus principios fundamentales. Obras Completas*, edited by Carlos VALVERDE, S.J. (Madrid: B.A.C., 1970), Vol. 2, pp. 499-702.

between the faithful and rebellious angels in whom the love of God is contrasted to the love of self³). They comprise two societies which anticipate the two cities which arise with the creation of man. Although Adam already contains the elements of the two cities in his own person⁴), these inner contradictions are made explicit in Cain and Abel. This division of mankind into two pyramids of loyalty, communities, or cities is grounded in Scripture⁵). Augustine contrasts them in vivid colors. One City lives by the standard of flesh — he points to the catalogue of vices given in *Galatians* 5,19-21⁶) — the other by the standard of the spirit. Each city yearns after its own peace. Man can choose to live either according to God's standard or his own: a "living by rule of self" which is Satanic and characteristic of the Earthly City⁷). In a familiar passage Augustine indicates that the two cities were created by different loves; the Earthly City by self-love which reaches contempt for God; the Heavenly City by love of God carried as far as the contempt of self⁸). Here the "*amor meus, pondus meum*" of the *Confessions*⁹) is projected outwards as a social principle of cosmic proportions.

Each city is directed towards a goal or end. The Earthly City moves towards Supreme Evil, which is equated by Augustine with eternal death. The Heavenly City moves toward Supreme Good, which is identified with eternal life. The former is at home in the world. Cain founded a city and Scripture testifies to the productivity of his descendants¹⁰). Abel was a pilgrim in the world as is the Heavenly City in the persons of its members¹¹). But only it is eternal. The Earthly City,

³) *De Civitate Dei*, 11, 33. English translation by Henry BETTENSON, *The City of God* (New York: Penguin, 1984).

⁴) *Ibid.*, 12,1; 12,28.

⁵) "Thus you are no longer aliens in a foreign land, but fellow-citizens with God's people, member of God's household". *Ephesians* 2,19. "We, by contrast are citizens of Heaven, and from heaven we expect our deliverer to come, the Lord Jesus Christ". *Philippians*, 3,20, N.E.V.

⁶) "Anyone can see the kind of behaviour that belongs to the lower nature: fornication, impurity, and indecency; idolatry and sorcery; quarrels, a contentious temper, envy, fits of rage, selfish ambitions, dissensions, party intrigues, and jealousies; drinking bouts, orgies, and the like".

⁷) *De Civitate Dei*, 14,3.

⁸) *Ibid.*, 14,28.

⁹) *Confessions*, 13,9. English translation by R.S. PINE-COFFIN (New York: Penguin, 1985).

¹⁰) *Genesis*, 17,23.

¹¹) *De Civitate Dei*, 15,1; 15,4, et al.

upon its final condemnation, will disintegrate as a city. For the present, however, it rests content with temporal happiness, and is comfortably ensconced within that public orthodoxy which is generated by the world.

The frontiers between the two cities are not closed. Augustine speaks of the attraction which the world holds for the citizens of the Heavenly City, that prior to the Flood an intermingling occurred which provided the conditions for the deluge¹²). None the less, in spite of the divisions which must take place — caused by lust for power, war, litigation, and so on — the Earthly City is bonded together by “a sort of fellowship based on a common nature”¹³). It is divided into a great number of empires of which the most impressive have been the Assyrian and the Roman. Although Augustine makes his own the prophetic injunction to “escape from the midst of Babylon” he has a spiritual pilgrimage not a physical distancing in mind. It is a process of spiritual purification by which the believer advances through the “steps of faith” and takes refuge in the Living God¹⁴).

There is something unsettling, not to say elusive, in Augustine’s conception of the Heavenly City and its citizens. Perhaps Peter Brown had this in mind when he speaks of the latter as “resident aliens”¹⁵). It develops in the “shade” of the Earthly City and is its positive double, at least for the present¹⁶). The Heavenly City is not identified with the Christian Church, as the Church is a mixture of elect and reprobate, and the City also includes the elect of Israel and others to whom the mystery was revealed¹⁷). Its true citizen is a pilgrim in a foreign land, a resident alien, who, nevertheless, makes use of those things necessary for life as do his worldly counterparts, albeit in a different way. Because of this, the Heavenly City, though living a life of captivity, obeys those laws of the Earthly City which are designed to further the common good and guarantee the support of life. In these essentials a *harmony* — the word is Augustine’s — is preserved¹⁸).

Clashes arise in the religious sphere. The Heavenly City worships

¹²) *Ibid.*, 15,22.

¹³) *Ibid.*, 18,2.

¹⁴) *Ibid.*, 18,18.

¹⁵) Peter BROWN, *Augustine of Hippo* (Berkeley: Univ. of California Press, 1969), esp. “*Civitas Peregrina*”, pp. 313-329.

¹⁶) *De Civitate Dei*, 18,1; 18,47.

¹⁷) *Ibid.*, 18,49.

¹⁸) *Ibid.*, 19,17; 19,26.

one God: to Him only is *latreia* given. This means that it cannot accept civic religious laws which take polytheism for granted and set up false gods. Augustine indicates that at this point the Heavenly City — now more closely identified with the Christian Church — was obliged to become a “burdensome nuisance” until she was able to prevail. This, both because of God’s help and, more pragmatically, by means of “the terror inspired by her numbers”¹⁹). Once assured of true worship, the aspiration of its citizens to heavenly peace, presently possessed in faith, enables them to lead a life of righteousness. In this way, they use the peace of the Earthly City to their own advantage.

One further point. Augustine’s considerations on the book of *Revelation* did not fail to impress Donoso who was much given to apocalyptic speculations²⁰). Perhaps his equation of the Beast with the Ungodly City and the final defeat of the Anti-Christ by Jesus himself, present in person, made the greatest impact²¹). In any case, it will prod Donoso towards a radicalism foreign to Augustine and a pessimism which was considered by many — and at times by himself — to be truly pathological.

These brief observations present the main lines of Augustine’s conception of the two cities, the basis of his impressive unfolding of a philosophy/theology of history. Donoso read and pondered on the *Civitas Dei*. Fifty-two pages of smallish script are preserved in the archives which contain notes and reflections on the work. Donoso, in spite of himself, would prove to be an erratic if not bizarre disciple, falling into the temptation of attempting to fill in and provide the specifics of Augustine’s master themes. Moreover, he suffered from both a certain speculative naivete as well as a residual sympathy for the cyclical view of time, a belief which negates the possibility of a philosophy/theology of history²²).

¹⁹) *Idem*.

²⁰) Refer to my “Donoso Cortés: A Second Look at Political Apocalyptic”. *Continuity*, N° 11 (1987), pp. 63-74.

²¹) *De Civitate Dei*, 18,53; 20,14.

²²) “la verdad está en la identidad sustancial de los sucesos, velada y como escondida por la variedad infinita de las formas”. *Cartas a Montalembert*, *Obras* 2, p. 327 et al. John O’MEARA’s statement in his introduction to the Bettenson translation of the *City of God* is unfortunate: “Neither in Books XV-XVIII of the *City of God*, nor elsewhere in the work, is there any serious attempt at a philosophy of history other than his repudiation of the Platonic theory of the cycle of existence and the substitution for it of the linear progress implicit in the Christian view of creation, fall, redemption, and final destiny”. *Op. cit.*, p. xxxiv.

Donoso's first reference to Augustine, possibly without having read him attentively, is rhetorical fustian. He is "antorcha de la iglesia... prodigio de Africa, maravilla del mundo"²³). But after he initiated a thorough reading of Augustine his own works begin to show their influence. Donoso's definition of order, the equation of God with the Platonic triad of the Good, the Just, and the Beautiful, variety considered as issuing from unity and returning to it, and his notion of the vast depredations of sin, all show Augustine's influence. But these borrowings, if they in truth are such, are colored by Donoso's own interests, projects, aspirations, and preoccupations, as well as with his own type of pessimism which more than one critic has called Manichaeism.

In an early work, *Estudios sobre la Historia* (1837), Donoso rather primly compares Augustine's "simple and majestic account of facts" in the *Civitas Dei* to later accounts which are 'mere' dogmatic expositions of philosophic or social theory²⁴). He goes on to distinguish between ecclesiastical and profane history, the first dealing with the concatenation of events which illustrate God's designs regarding the Church, the second those series of events which manifest the designs of God regarding empires and nations²⁵). Even in this early work, Donoso makes the antagonists God, viewed almost in the manner of an oriental potentate, and sinful man. He stresses the sovereignty of God: only in him are absolute right and absolute power identified. Divine Law is irresistible in the physical order and obligatory in the moral order. Yet, opposed to order is sin, disorder, the evil *par excellence*. Adam's sin he views as the radical shattering of the primitive order which consisted in the perfect union of God and man, Creator and creature, the One and the many²⁶).

Twelve years later, in the wake of his "Discurso sobre la Dictadura" which gave him European stature, a more mature and careful Donoso takes up the theme of the two cities in his letters to Montalambert. Parallel to the cities are two explanations of the "profound mystery of human destiny". They are the Catholic and the Philosophic. Between them there exists absolute antagonism, "un abismo insondable"²⁷). All efforts to find a common ground, a rapprochement,

²³) "Sobre Historia de la civilización de España". *Obras*, 2, p. 17.

²⁴) "Estudios sobre la Historia". *Obras*, 2, p. 233.

²⁵) *Ibid.*, 2, p. 36.

²⁶) *Idem*.

²⁷) "Cartas al Conde de Montalambert". (5/26/1849), 2, p. 324.

are doomed to failure. Donoso proclaims: "I believe that Catholic civilization contains good without any admixture of evil, and philosophic civilization contains evil without any admixture of good"²⁸).

Donoso insists that original sin has caused serious depredations. Man is "sick" in both intellect and will. He cannot discern the truth nor will and perform the good without external aid, viz., Divine assistance. As philosophic civilization affirms that human nature is whole and in good order, it perforce will ignore the necessary correctives which insure the proper functioning of human thought [a teaching authority] and human willing [fear of God]. But in spite of this disastrous oversight, or perhaps because of it, the political and social solutions of Philosophic civilization will triumph and abolish those wise restrictions which inhibit the *húbris* of reason and will²⁹). As the good cannot suffer ultimate defeat, Donoso is led to conclude that although evil will assuredly triumph in the natural order, good will vanquish evil in the supernatural through direct and personal Divine intervention³⁰).

Although in cooler moments Donoso made the distinction between philosophy *per se* and the negative philosophic systems based on human autonomy³¹), most if not all of the philosophies of modernity were put into the second grouping. Compared to Augustine who recognized the urges of Divine Providence at work in the various schools of thought, and had kind words for 'Platonism', Donoso views Christianity as radically opposed to Philosophy which reflects sinful man and human reason unaided by grace. He insists that belief in the natural perfectability of man leads invariably to the desacralization of society and will issue into a new, unheroic, paganism. Furthermore, in a novel twist, Donoso asserts that human reason, in affirming its independence from God and objective norms, manifests its relation to the Absurd. To affirm the self is to deny truth³²). He suggests that there is a secret affinity between the unregenerate human mind and the Absurd, that, in a sense, the human mind is the creator, the god of the Absurd, and finds it to be good.

On the social and political level Donoso restates the theme of the *Civitas Dei*. Two communities or cities engaged in struggle throughout

²⁸) *Ibid.*, p. 325.

²⁹) *Ibid.*, pp. 325-326.

³⁰) *Ibid.*, p. 326.

³¹) "Polémica con la Prensa Española". (6/16/1849), 2, pp. 339-340.

the course of time. History is the account of the various events in the struggle³³), which is itself the determinant of all other events. Based on his version of the two cities, Donoso launched his "black prophecies". Europe would be conquered and be incorporated into the vast world empire of a Russian Rome. Even this victorious empire would be infected and fall victim to a virus it would contract from Europe³⁴). After those forces of dissolution which he called "corrupting angels" have done their work, and things are at their very lowest, the true City of God will be imposed through direct Divine intervention.

In the struggle between the two cities, "aquel gigantesco combate" there are no noncombatants. Everyone participates. Divine Providence is opposed and defeated by human Liberty³⁵). The conflict is already lost on the natural level. The event he describes as the "catastrophe *par excellence* of history" looms on the horizon. Society simply does not want to be Christian and its death wish is being fulfilled³⁶). Only individuals can still save themselves. Once the process of gradual sedimentation initiated by Christianity, and responsible for civilization at its best has been disrupted, the rest is simply a matter of gravity. With his usual penchant for striking images, Donoso indicates that this final catastrophe will take the form of a demagogic empire led by a plebeian of Satanic greatness. Donoso identified him as the Man of Sin of II *Thess.* 2:4³⁷).

Augustine's majestic conception has here been reified and turned into a lens with which to view the political vicissitudes of the Nineteenth Century and its backdrop in the Protestant Reformation and the French Revolution. The first, Donoso interprets as a crucial turn in history when the spirit of revolt is strengthened through its incorporation to a perverse form of the Christian *verbum*. In turn, this conjunction makes the French Revolution possible, which itself opens the doors to a new paganism, a parasite which draws its strength from its Christian host. Ancient aspirations to omnipotence are reborn in the

³²) *Ensayo*, 2, p. 561.

³³) Letter of 4/15/52.2, p. 737.

³⁴) *Discurso sobre la Dictadura*, 2, pp. 315-316; 319.

³⁵) *Ensayo*, 2, p. 561.

³⁶) "That day cannot come before the final rebellion against God, when wickedness will be revealed in human form, the man doomed to perdition. He is the enemy. He rises in pride against every god, so called, every object of men's worship, and even takes his seat in the temple of God claiming to be a god himself". (N.E.V.).

³⁷) The best summaries of these views are found in *Discurso sobre la Dictadura* (1849), 2, pp. 305-323, and *Carta al Cardenal Fornari* (1852), 2, pp. 744-762.

State, the Church is immured in the sanctuary, and vitiated reason enters the political arena as majority rule and government by debate. This fleeting world, which only Satan attempts to convert into something firm, becomes the principal object of human concern. Donoso believed that the 'Age of Revolutions' which culminated in 1789 and 1848, would lead to further fragmentations of an already fragile civilization. Provisional holding actions such as dictatorship is the last defense against the forces of chaos until there is nothing left preserving³⁸).

In Donoso's speculations, Augustine's pessimism has been radicalized and his optimistic moments overlooked. Weighty principles with vast implications have been contracted and used as the basis for prediction if not pseudo-prophecy. The interrelations between the Heavenly and Earthly Cities — the use which the pilgrim community makes of earthly peace — is all but ignored. In a bizarre manner, Donoso works against his own intention of spiritualizing the political domain. The two cities are voided of their spiritual dimensions and become secularized. The Heavenly City is equated with Christian civilization centered around the Roman Catholic Church. An obligatory absence of exact detail is replaced by massive projections into the future course of history. A subtle appraisal of future possibilities grounded on Scripture gives way to a brash apocalypticism.

Donoso may have been justified in castigating belief in progress as one of the major errors of the day. Perhaps, as he believed, History is retreating not advancing³⁹). None the less, this belief, joined to an almost pathological pessimism, the Spanish penchant for exaggeration and high drama, and a mind which was scarcely at home in the rarified air of high speculation, generated his adaptation of Augustine's two cities. Though merely a minor variation on the theme, it is a superb example of conversation at a distance between two persons of wildly unequal genius and disparate temperament.

Robert A. HERRERA
Seton Hall University

³⁸) *Ibid.*, 2, p. 316.

Autour de la bulle *Unigenitus* Jean-François de Lescure évêque de Luçon et Etienne de Chamflour évêque de La Rochelle

Si ces deux prélats¹⁾ méritent une place dans notre galerie des promoteurs de la bulle²⁾, c'est pourtant une place à part. Ils ne sont pas comme les autres. Leur vie exemplaire n'offre rien qu'ils doivent faire pardonner et oublier par un antijansénisme outré. Ils cherchent si peu leurs intérêts personnels qu'ils refusent les bénéfices petits et grands. Évêques malgré eux, ils ne visent pas plus haut. Au lieu de paraître et de se faire valoir, ils se cachent dans leurs diocèses lointains. Mais convaincus de leur devoir épiscopal de sauvegarder la foi, manquant d'une formation théologique solide, surtout patristique, ils croient seulement valables leurs propres conceptions, qu'ils empruntent à leurs maîtres les Sulpiciens et les Jésuites. De la sorte ils deviennent d'abord sectaires³⁾, puis se constituent des instruments efficaces dans les mains des habiles auteurs de la bulle, les adversaires de l'archevêque de Paris le cardinal de Noailles. A. Le Roy (*Le gallicanisme au XVIII^e siècle. La France et Rome de 1700 à 1715*, Paris, 1892, p. 354) écrit : «... Là où le

¹⁾ Vu notre but limité, il suffira de citer pour Luçon: outre la *Gallia christiana*, édition Palmé, II, 1406-1445; Louis DELHOMMEAU, *Documents pour l'histoire de l'évêché de Luçon, 1317-1801*, Luçon, 1980; A. DE LA FONTENELLE DE VAUDORÉ, *Histoire du monastère et des évêques de Luçon*, 2 vol., Paris 1847; DU TRESSAY, *Histoire du monastère et des évêques de Luçon*, 3 vol., Paris, 1869, (assez partial); Pierre DELATTRE, *Les établissements des jésuites en France*, 5 vol., Enghien, 1940-1957; A.D. POIRIER, *Le séminaire de Luçon et la Compagnie de Jésus*, dans *Archives du diocèse de Luçon, Mélanges*, 1946-1957, 139-207. Pour La Rochelle, outre la *Gallia christiana*, édition Palmé, II, 1363-1403, surtout une longue notice bio-bibliographique dans L. BERTRAND, *Bibliothèque sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Paris, 1900, III, 92-137; Louis PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale (Bibliothèque générale de l'École pratique des Hautes Études, VI^e section)*, Paris, 1964.

²⁾ Nous avons consacré des études à plusieurs personnages mêlés à la bulle *Unigenitus*. Un certain nombre d'entre elles a été retenu 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)*, Leuven, 1987.

³⁾ «D'ailleurs un sectaire n'est pas forcément un méchant homme, ni un sot. C'est un possédé, et voilà tout, ce qui est la forme suprême de la passion, mais ce n'est pas toujours un possédé du démon»; La Varende, *Don Bosco, Le XIX^e saint Jean (Livre de poche chrétien)*, Paris, 1951, 191.

P. Le Tellier, le cardinal Fabroni, le pape même échouent [à ébranler Noailles], MM. de Luçon et de La Rochelle touchent le but du premier coup».

Faisons donc connaissance de ces hommes extraordinaires. D'abord du premier, qui ne fut en réalité qu'un acteur secondaire.

Jean-François Salgues de Valdéries de Lescure (1644-1723)

Le 5 janvier 1644, au château de Lescure, près d'Albi, naquit le 33^e évêque de Luçon, fils du Baron Salgues de Valdéries de Lescure et d'Anne de Caylus⁴). Étant le puîné, il fut destiné à l'église. Espérant qu'il serait un jour évêque, sa mère «voulut lui donner une éducation qui répondît à de si hautes destinées et ne crut pouvoir mieux faire que de le confier aux Pères de la compagnie de Jésus»⁵). Il reçut donc sa première éducation au Collège d'Albi, cette ville qui, au haut moyen âge, avait été le théâtre des guerres contre les Albigeois. Avant le terme de ses études secondaires, Gaspard Daillon, archevêque du lieu, «lui donna la tonsure malgré son âge encore bien tendre, en considération de sa sagesse prématurée. Jean-François n'avait pas eu d'enfance»⁶). Cette absence n'est-elle pas inquiétante?

Tonsuré, il était, malgré son âge bien tendre, capable de recevoir des bénéfices. Devint-il déjà dès lors prieur du prieuré bénédictin de saint Savin à Frissac⁷?

Les sulpiciens d'Albi, dont le séminaire n'avait plus d'avenir vu l'opposition de l'évêque⁸), semblent avoir dirigé leur candidat-séminariste vers leur institut de Paris. Jean-François y entra le 15 décembre 1660⁹), à l'âge de seize ans. Il s'y lia d'amitié avec Etienne de Champflour, son aîné de deux ans, qu'il retrouvera plus tard à La Rochelle, comme son évêque voisin. L'un et l'autre reçoivent à Saint-Sulpice une bonne formation, mais sulpicienne, c.-à.-d. monastique, ultramontaine et moliniste. Comme séminariste, Jean-François suit les

⁴) La famille, d'après LA FONTENELLE, p. 638, «était ancienne, riche et bien alliée. Attirée en Bas-Poitou par le prélat dont il est question, elle a fini dans le général vendéen de ce nom». Par sa mère Anne de Caylus, Jean-François aura quelque parenté avec Madame de Maintenon; cf. R. CLARK, *Lettres de Germain Vuillart*, Genève-Lille, 1951, 236.

⁵) LA FONTENELLE, 637.

⁶) TRESSAY, III, 139.

⁷) L.H., COTTINEAU, *Répertoire... des abbayes*, 2 vol., Macon, 1939, II, 2366.

⁸) DELATTRE, *Établissements*, I, 113.

⁹) L. BERTRAND, III, 132.

cours de théologie à la Sorbonne et obtient le doctorat le 17 mai 1675. Ame sacerdotale, Jean-François se présenta aux Prêtres du Calvaire au Mont-Valérien, près de Paris, le 15 avril 1675; il fit profession le 8 juillet 1676 et fut élu supérieur le 14 avril 1683. Deux ans plus tard, il fut destiné par François de Harlay, archevêque de Paris, à l'important apostolat parmi les protestants. Il fut supérieur de la Mission de Cévennes. Mais, de retour de ses missions, il fut élu le 18 novembre 1688, pour une seconde fois, le 19 novembre 1691, pour une troisième fois, supérieur de la communauté du Calvaire¹⁰).

De ce séjour au Calvaire, Germain Vuillart nous a laissé un témoignage tardif mais significatif. Le 11 juin 1699, il écrivit à son correspondant ordinaire Louis de Préfontaine:

«Je viens d'apprendre d'un chanoine d'Arras, docteur de Sorbonne, qu'il a vu autrefois M. l'Abbé de Lescure au Mont Valérien et qu'il s'y trouva au réfectoire comme il y faisait lire la Vie de M. de Vincent par M. Abely, évêque de Rodez¹¹); qu'on en était où est rapportée la déposition de M. Vincent contre M. de S. Cyran et que sur cela l'abbé de Lescure, comme supérieur, observait fort la contenance des auditeurs. Il le croit antijanséniste, mais bon et honnête homme, doux et modéré. Il en faut essayer»¹²).

En 1681-1682, comme prieur de Saint-Savin, il est élu représentant du second ordre pour Albi, et assiste à l'Assemblée générale du Clergé, logeant au Collège de Bourgogne, près des Cordeliers¹³). Il y aura rencontré Bossuet, mais en Sulpicien, il n'aura pas souscrit à la Déclaration.

En 1692, il quitte le Calvaire pour Albi, sa ville natale, appelé par son oncle pénitencier au chapitre. Bientôt, le nouvel archevêque Charles Le Goux de la Berchère, «mignon du P. La Chaize», se l'attache. Désormais, durant environ six ans, Jean-François s'impose à sa ville natale comme théologal, pénitencier et vicaire général. Sa capacité et ses vertus sautent aux yeux. Recommandé par son archevêque, sans doute aussi par les Sulpiciens, apprécié par Mad. de Maintenon, amie de ces

¹⁰) Honoré FISQUET, *La France pontificale*, Paris, s.d., II, 658-659.

¹¹) André DODIN, *La légende et l'histoire. De Monsieur Depaul à Saint Vincent de Paul*, Paris, 1985.

¹²) Ruth CLARK, *Lettres de Germain Vuillart*, 238.

¹³) Pierre BLET, *Les Assemblées du Clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Rome, 1972, 606.

derniers, le roi le nomme, le 6 juin 1699¹⁴), à l'évêché de Luçon comme successeur de Henri de Barillon qui vient de mourir à Paris à la suite d'une opération de la pierre.

Invité à Versailles, Jean-François s'y rend «accompagné d'un seul domestique... Le Roi l'accueille de la manière la plus gracieuse et lui dit qu'il l'avait nommé sans le connaître; le jeune prêtre répond avec humilité: Sire, si vous m'aviez connu, vous ne m'auriez jamais nommé»¹⁵).

Ayant reçu des félicitations de la part du chapitre de Luçon, le nouvel évêque répond de Paris, le 8 juillet 1699:

«Messieurs, je ne doute pas que la perte que vous avez faite de votre illustre prélat [Barillon] ne vous ait causé une sensible douleur. C'était un évêque si distingué par toutes sortes de rares qualités, qu'il eût fallu que vous eussiez été insensibles au bien de l'Eglise, si vous n'aviez pas eu beaucoup de regrets en le perdant. Ce qui me fâche le plus, c'est que je crains que, dans la suite, vous n'ayez encore plus de sujet de le regretter, lorsque vous connaîtrez les défauts de son successeur... J'ai été charmé d'apprendre les éclatantes vertus de toutes les personnes qui composent votre vénérable chapitre. Vous pouvez vous rassurer que j'aurai toute ma vie pour le général et pour le particulier toute estime et toute tendresse possible»¹⁶).

Pour croire à la sincérité de cette lettre, il faut supposer qu'à Paris Jean-François n'avait pas encore repris contact avec les jésuites, ses maîtres d'autrefois. Car bientôt, il manifestera d'autres sentiments à l'égard de son prédécesseur et de son chapitre.

¹⁴) *Hierarchia catholica*, V, 249. Le 11 juin 1699, Germain Vuillart annonça cette nomination à son correspondant... «C'est l'abbé de Lescure, de Gascogne, actuellement archidiacre et grand vicaire d'Albi. Il avait été supérieur des Ecclésiastiques du Mont-Valérien et il avait part alors à la confiance de Mad. de Maintenon, qu'on ne doute pas qui n'en ait eu à le faire aussi nommer. Son archevêque, mignon du P. de La Chaize, y en a eu aussi. De plus le nouveau nommé est cousin germain de Mr. de Quélus [Caylus], époux d'une nièce de la Dame [Maintenon]. M. de Lescure était donc en double faveur auprès d'elle par son ancienne confiance et par son alliance nouvelle. Le nouveau prélat doit avoir 50 ans. Il est sulpicien et intime ami de M. Léchassier de Saint-Sulpice. Il est d'un esprit doux et modéré...»; CLARK, *Lettres de Germain Vuillart*, 235-236. Jean-François «fut vivement frappé lorsque l'archevêque d'Albi lui apprit sa promotion à l'épiscopat. L'effet de cette nouvelle fut si grand qu'il tomba évanoui à l'église, le jour de la Fête-Dieu, et que la fièvre l'ayant pris, il fut obligé de garder le lit»; LA FONTENELLE, II, 640.

¹⁵) L.c.

¹⁶) Ibid., II, 640-641.

Le 5 octobre, le pape le confirme et le 8 novembre, par faveur spéciale, Noailles le sacre dans la chapelle de son archevêché¹⁷). Cependant Jean-François devait savoir qu'en 1695 ce prélat avait approuvé les *Réflexions morales* de Quesnel, qu'en 1696 il avait donné relativement au jansénisme un mandement «qui soufflait le chaud et le froid» et qui, en 1697, avait été mis en cause par le *Problème ecclésiastique*.

Vraisemblablement Jean-François n'était-il pas encore trop gagné aux adversaires de l'archevêque. Le 7 décembre, il prend possession de son évêché. Celui-ci, situé dans le Marais Poitevin «aux vapeurs épaisses», ne devait pas trop plaire à un méridional habitué à l'air pur des hauteurs! Cependant, reliée à l'océan par un canal, la métropole, chef-lieu de canton du département de la Vendée, n'était pas sans charmes. Seulement, la vieille cathédrale gothique et l'imposant palais épiscopal, autrefois construit par Richelieu, exigeaient des réparations, dont les bulles chargeaient le nouvel évêque. Le diocèse, quoiqu'il eût souffert beaucoup pendant les guerres de religion, était bien réorganisé, surtout grâce à l'évêque précédent, Henri de Barillon, élève et ami des Oratoriens¹⁸), qui pendant son long épiscopat (1672-1699), s'était beaucoup occupé de la formation du clergé; il avait rajeuni le séminaire, stimulé les conférences ecclésiastiques, donné des statuts (1681) et des ordonnances (1685). Déjà antérieurement, en 1676, il avait publié avec ses collègues Henri Laval, de La Rochelle, et Henri Arnauld, d'Angers, le *Catéchisme ou doctrine chrétienne pour les évêchés de La Rochelle, de Luçon et d'Angers*, dit le *Catéchisme des trois Henri*, qui avait été dénoncé mais jamais censuré¹⁹).

De plus, Barillon ne s'était pas montré particulièrement favorable aux jésuites. Certes, tout comme les dominicains, ils apparurent de

¹⁷) Le 14 octobre, Noailles écrivit à son frère Gaston, évêque de Châlons-sur-Marne: «Je vais sacrer M. de Luçon dans ma chapelle. J'espère qu'il sera un bon évêque»; A. LE ROY, *La France et Rome*, Paris, 1892, 33.

¹⁸) *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, VI, 806-807.

¹⁹) *Catéchisme ou doctrine chrétienne pour les diocèses de La Rochelle, de Luçon, et d'Angers*, La Rochelle chez la Veuve Barth. Blancet, 1676, dont il y eut plusieurs éditions; POIRIER, 145. Il fut traduit en néerlandais et en usage dans l'Église d'Utrecht. Déféré au Saint-Office, il ne fut jamais condamné, les évêques s'étant engagés à corriger les erreurs qui auraient pu leur échapper; *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, VI, 1266. Voici deux attestations datant de 1705: «Tout le chapitre de Luçon peut rendre témoignage que M. de Lescure, en arrivant dans son diocèse, chercha à y exciter de la division et qu'il taxa d'hérésie une proposition du catéchisme du diocèse. Monsieur l'évêque de Luçon se sert des capucins pour les missions... et dans toutes les missions que ces Pères ont faites, ils ont défendu au libraire de Luçon de vendre le Catéchisme du diocèse»; DELHOMMEAU, pages de supplément. Cf. *Infra*.

temps en temps à Luçon pour quelque fonction religieuse, mais pas autant que les Oratoriens, qui y avaient une maison et avaient dirigé le séminaire jusqu'en 1644, lorsqu'ils avaient dû le céder aux prêtres séculiers.

Malgré toute la louange qu'étant à Paris, Jean-François avait exprimée à l'égard de son prédécesseur Barillon, il arrivait à Luçon bien prévenu contre lui²⁰). Durant son long épiscopat, cet élève des Oratoriens, pensait-il, aurait permis le progrès du jansénisme. La plus grosse part de ses curés soutiendrait les cinq propositions et ses collaborateurs immédiats semblaient les plus suspects. Sans prendre le temps de s'orienter, Jean-François commença par afficher publiquement son attachement aux jésuites. Ainsi, sans avoir pris contact avec son chapitre, il invita un jésuite à venir prêcher le carême à la cathédrale, devant les chanoines. Dès ses premiers sermons, le prédicateur jésuite, arborant le molinisme, provoqua certains auditeurs, tenants d'autres opinions. De là un premier conflit²¹).

*Le cas Dupuy*²²)

Le 2 février 1701, le Chantre, Germain Dupuy, oratorien, théologal, archidiacre d'Alzenay, ancien vicaire général de Barillon, prédicateur ordinaire de la cathédrale²³), redressa en chaire les erreurs avancées par le jésuite. Mais, pour Lescure, il en proclama lui-même d'autres et plus dangereuses :

«Les grâces suffisantes ne font rien; la coopération même de la

²⁰) DELATTRE, *Établissements*, II, 1467.

²¹) L.c. Pour la compréhension des faits, il faut noter qu'en ces années l'histoire des Congrégations de *Auxiliis* était mise en discussion: en 1696 à Reims, en 1697 à Paris, en 1698 à Rouen, en 1699 à Caen, en 1699 et 1700 à Louvain; *Dictionnaire de théologie catholique*, XI, 2175-2176, où sont remuées les questions débattues pendant ces *Congregaciones*, entre autres celle-ci, imposée par le pape Clément VIII comme une maxime augustinienne indubitable: *datur gratia efficax efficacissima, nec tamen per eam laeditur libertas humani arbitrii*; A. LE BLANC [H. SERRY], *Historia congregationum de auxiliis*, Louvain, 1700, 150.

²²) Sur ce cas, voir un dossier dans BOSSUET, *Correspondance*, (édit. Urbain et Levesque) t. XIII, 41-60 et 480-485; dans les *Œuvres de Bossuet*, XXVII, 208-217; cf. DELHOMEAU, 116-117; LA FONTENELLE, II, 643-659; TRESSAY, III, 143; 197.

²³) Sur Germain Dupuy, voir une note dans POIRIER, 143-144. Il serait l'auteur de l'ouvrage anonyme burlesque: *Relation des assemblées extraordinaires de la faculté de théologie d'Anières, établie dans la ville d'Anopolis, entre les diocèses de Luçon et de La Rochelle, contre le jansénisme, avec une censure portée contre plusieurs livres pernicieux et infectés d'hérésie*, s.l. 1712; cf. CEYSSENS-TANS, *Autour de l'Unigenitus*, Louvain, 1987, 324.

volonté vient de la grâce; seule la grâce efficace peut enfanter les bonnes œuvres; ce n'est pas le libre arbitre qui agit avec la grâce, c'est la grâce qui agit dans le libre arbitre»²⁴).

Dans ces propositions nettement augustinienues, qui avaient été tant débattues durant les longues *Congregationes de auxiliis*, tenues à Rome pendant les années 1596-1607, Jean-François veut trouver une proclamation des cinq propositions condamnées de Jansénius. Sans écouter le prédicateur, ni ses auditeurs, parmi lesquels il y a des témoins exceptionnels, entre autres M. Jacques de Gaitté, ancien directeur du séminaire, l'évêque veut passer aux mesures. L'accusé veut bien signer le formulaire relatif aux cinq propositions, mais refuse carrément de révoquer ce qu'il n'a pas affirmé, en quoi les confrères le soutiennent.

Mis en difficulté, Jean-François s'adresse le 20 février 1701, non pas à son archevêque de Bordeaux, mais à Bossuet, le fameux évêque de Meaux, qui n'a aucune autorité à Luçon :

«Je vous ai toujours regardé comme l'oracle des évêques [malgré la Déclaration du Clergé!]; je vous supplie très humblement de ne pas désapprouver la liberté que je prends de vous consulter dans une affaire qui me paraît assez délicate». Après une brève exposition du cas, il poursuit: «j'ai averti le coupable de ne point continuer à prêcher une semblable doctrine. Mais il y en a qui prétendent que je dois obliger ce chanoine à condamner ces propositions... Je vous prie très instamment de m'honorer de votre avis...»²⁵).

Dupuy s'adresse également à Bossuet, même deux fois, le 16 mars et le 19 avril. Bénigne répond à Jean-François le 27 février et le 19 avril²⁶). Prélat du tiers parti, Bossuet voit suffisamment les bêtises qui ont été commises à Rome dans la condamnation des cinq propositions de Jansénius, mais comme tant d'autres collègues fidèles à Rome, il veut se résigner au silence respectueux.

Dans sa réponse concluante du 19 avril, il écrit donc à Jean-François:

«La confiance qu'il vous a plu de me témoigner, me donne celle de vous dire que j'ai reçu une lettre de M. Dupuy, que je connais et

²⁴) Lescure communique ces détails à Bossuet dans sa lettre du 20 février 1701, tout en cachant qu'il a déjà pris des mesures contre le prédicateur.

²⁵) BOSSUET, XXVII, 208.

²⁶) Ibid., XXVII, 215. Dupuy se défend à Bordeaux et à Poitiers; cf. *ibid.*, XXVII, 211-212.

que j'estime il y a longtemps, à laquelle j'ai répondu ce que vous trouverez dans ce paquet.

J'espère, Monseigneur, que vous trouverez qu'en suivant mes conseils, comme il me le promet, il suivra en même temps vos ordres et satisfera à son devoir envers vous. Je n'y vois qu'une seule difficulté, et c'est la rétractation expresse que vous semblez à présent vouloir exiger, avec l'aveu d'avoir enseigné les propositions. J'ose vous représenter avec respect, premièrement... cinquièmement. Je ne puis vous dissimuler qu'on a publié que vous aviez même souffert que l'on attaquât sa mémoire [celle de Barillon] en votre présence, encore que nous eussions tous ce prélat en vénération...»²⁷⁾.

Mais déjà, dès le 18 mars, Jean-François avait, avec une lettre circulaire, publié une censure, condamnant les propositions de Dupuy comme «fausses, téméraires, scandaleuses et qui ne tendent qu'à renouveler des opinions qui ont déjà été censurées par l'Église... Nous voulons que ceux qui les ont enseignées ou soutenues, les condamnent incessamment sous peine de suspension encourue par le seul fait». Il ajouta cependant: «Nous déclarons, en même temps, que nous ne prétendons pas par cette censure, donner atteinte au sentiment de ceux qui soutiennent la grâce efficace»²⁸⁾.

Le Séminaire aux Jésuites

Très apostolique, Jean-François étend son zèle à travers le diocèse. Il y fait circuler des religieux — capucins, jésuites, sulpiciens, Grignon de Montfort et ses compagnons — pour y prêcher des missions. Sur leurs traces, il fait les visites pastorales.

«Bon Dieu! que ces courses qu'il faisait tous les ans étaient fatigantes! Levé avant le jour, mangeant fort peu, voyageant en plein midi et souvent à pied, prêchant, confessant, catéchant, écoutant les pauvres comme les riches, les petits comme les grands, entrant dans le détail des affaires, répondant aux lettres missives, affable à ses ecclésiastiques, n'usant de menaces que contre les indociles, se déclarant ouvertement contre ceux qui les molestaient, fournissant en secret de quoi orner leurs églises, de soulager les nécessiteux; voilà comment notre prélat faisait ses visites»²⁹⁾.

²⁷⁾ Ibid., XXVII, 216-217.

²⁸⁾ LA FONTENELLE, II, 646-647. Évidemment Jean-François se contredit à moins qu'il ne pense à la grâce efficace des molinistes, laquelle n'est qu'une grâce suffisante, à laquelle la volonté rend son efficacité.

²⁹⁾ LA FONTENELLE, II, 659-660.

Jean-François se préoccupe surtout de l'amélioration de son clergé. C'est pourquoi il va s'intéresser à son séminaire, mis en discrédit par l'affaire Dupuy. Dans le diocèse voisin, à La Rochelle, l'évêque Charles Frézeau de la Frezelière a, dès son arrivée en 1694, confié son séminaire aux jésuites, et il s'en félicite toujours³⁰). Voulant imiter cet exemple, Jean-François profite de la mort de Jacques Gaitté, président de son séminaire. L'acte officiel de cession est passé le 21 septembre 1701 au château de l'Hermenault, résidence d'été des évêques de La Rochelle, en présence de Frézeau, mais sans préavis du séminaire et du chapitre³¹). Les professeurs séculiers eurent à quitter leur institut, ce que, vraisemblablement ils ne firent pas sans protestation ni même sans intervention de la maréchaussée³²).

Dorénavant, dans sa méfiance à l'égard des anciens collaborateurs de Barillon, Jean-François cherche et trouve des aides parmi les jésuites qui l'entourent; au séminaire il y en a une douzaine; au collège de Fontenay-le-Comte, il y en a davantage³³). A partir de 1705, il y rencontre le neveu du nouvel évêque de La Rochelle, qui y est placé intentionnellement pour servir de liaison entre les deux prélats³⁴), qui se connaissent et s'aiment depuis longtemps, et vont faire cause commune.

Vers la lutte contre les Réflexions

Désormais, à Luçon le gouvernement du diocèse est nettement antijanséniste³⁵), mais — il faut l'avouer — il n'en est pas moins bénéfique. Il est même étonnant de voir comment Jean-François sait apprécier Louis Grignon de Montfort, suspect à d'autres évêques, et profiter de son action missionnaire³⁶).

³⁰) DELATTRE, *Établissements*, II, 1013; 1024 sv.

³¹) Ibid., II, 1468; cf. 1013.

³²) Ibid., II, 1468-1469. TRESSAY, III, 153, ajoute: «Par suite de cet arrangement... plusieurs membres de l'administration diocésaine se retirèrent mécontents de ce changement et furent remplacés dans leurs fonctions. Jean-François... eut aussi le soin d'enlever la direction des couvents aux ecclésiastiques dont l'orthodoxie était justement suspecte. Les positions les plus délicates furent confiées à des hommes sur lesquels l'Église pouvait compter», notamment les jésuites.

³³) DELATTRE, II, 470-496.

³⁴) Ibid., II, 1014.

³⁵) Voir plus haut n. 11. Détail significatif: le 23 février la supérieure des Ursulines de Luçon écrit à l'évêque: «Je puis vous assurer qu'aucune religieuse de la communauté n'a eu d'entretien avec ces Messieurs [suspects de jansénisme] depuis votre défense et je serais prête à l'assurer avec serment»; DELHOMMEAU, supplément.

³⁶) A partir de 1709 jusqu'à sa mort en 1716, Louis-Marie Grignon de Montfort, cet extraordinaire, mais souvent incompris missionnaire populaire passa quelquefois par

Quant aux jeunes prêtres, leur éducation étant dans la main des jésuites, Jean-François peut déposer toute crainte de les voir devenir jansénistes. Mais les anciens, sont-ils toujours à l'abri? Par exemple, les Oratoriens qui ont une maison à Luçon, ne répandent-ils pas, en les recommandant, les *Réflexions morales* de leur confrère Quesnel? Ce livre dangereux, voire hérétique, n'est-il pas dans les mains du clergé? Leur sert-il pour la lecture spirituelle? Pour leurs prêches du dimanche? En tout cas, Jean-François va bientôt l'attaquer en collaboration avec son collègue de La Rochelle. Au moins, il souscrira l'*Ordonnance et instruction pastorale* qui paraîtra en 1710 sous leur nom commun. Fit-il plus que signer? Collabora-t-il effectivement avec Champflour? Nous en parlerons.

Etienne de Champflour (1646-1724)

De deux ans l'aîné de Lescure, Etienne de Champflour naquit le 19 mai 1646 à Clermont-Ferrand, la cité des Pascal et des Périer, bien connus dans l'histoire de Port-Royal. Il appartenait à une race de magistrats provinciaux et même à une «sainte» famille: parmi ses seize frères et sœurs, treize vécurent et neuf se consacrèrent à Dieu; entre autres, Géraud sera prêtre séculier, chanoine et même doyen du chapitre cathédral à Clermont; Jean-Baptiste deviendra oratorien, enseignera à Saint-Magloire et mourra à Clermont en 1684; Antoine, jésuite, pourra, par exception, vivre avec son frère à La Rochelle³⁷).

Etienne fit ses études secondaires chez les jésuites de sa ville natale, où il se familiarisa avec les fils de Saint-Ignace et leurs idéologies. Pour sa formation ecclésiastique et ses études supérieures, il se rendit à Paris et entra au séminaire de Saint-Sulpice. Dès lors, il eut pour compagnon d'étude et même comme ami Jean-François de Lescure, qui serait plus tard son collègue et voisin à l'évêché de Luçon.

Tout en résidant au séminaire de Saint-Sulpice, Etienne poursuit ses études à la Sorbonne, jusqu'à la licence seulement. En 1672, pendant que son frère oratorien enseigne à Saint-Magloire, le séminaire de Paris, Etienne est admis dans la congrégation sulpicienne. Bientôt, il devient directeur de la «Solitude» d'Issy, où il vit sous l'autorité et dans

le diocèse de Luçon, plus souvent par celui de La Rochelle, où il jouissait de la sympathie et du plein appui de Mr. de Champflour; cf. entre autres, Henri DANIEL, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, Paris, 1967.

³⁷) BERTRAND, III, 97; DELATTRE, II, 1013.

l'amitié de Louis Tronson, homme considérable, en relation avec de hautes personnalités civiles et ecclésiastiques et très soupçonneux à l'égard du jansénisme³⁸). A son ombre, Etienne se fait remarquer et fait carrière.

Au Séminaire de Limoges (1681-1686)

Ayant connu Etienne à Paris et à Issy, le nouvel évêque de Limoges, Louis Lascaris d'Urfé³⁹), un Sulpicien lui-même, veut l'avoir auprès de lui. Dès 1676, il «conjure Tronson à le lui céder». Mais le supérieur général, préférant se le réserver pour le gouvernement de la congrégation, hésite. Pour Etienne, il lui en coûterait également de quitter Issy. Ainsi l'affaire traîne cinq ans et c'est seulement en juillet 1681 qu'Etienne arrive à Limoges.

Ce diocèse avait beaucoup souffert du protestantisme, mais le catholicisme y avait bien repris. La métropole comptait plusieurs maisons religieuses, entre autres des oratoriens et des jésuites⁴⁰). Les derniers évêques avaient été zélés et Louis Lascaris ne l'était pas moins. On raconte sur son compte des faits qui suggèrent l'héroïcité⁴¹), mais aussi d'autres, un peu plus tardifs, qui méritent notre attention. Connaissant les *Réflexions* de Quesnel, sans doute par l'entremise des oratoriens, le nouvel évêque les apprécie, même au point qu'en 1694 il fait, par Noailles, encore évêque à Châlons-sur-Marne, inviter l'auteur à donner, à l'usage du clergé, une édition moins chère de ses *Réflexions*, contenant les seules épîtres et évangiles des dimanches et des fêtes; en 1695 il prie le même Noailles, devenu archevêque de Paris, de donner une nouvelle édition des *Réflexions* portant en tête son «approbation si authentique»⁴²).

Au séminaire, Etienne fut chargé du cours «des cas de conscience», c.-à-d. de morale, en remplacement de Pierre Masson, Sulpicien, rappelé à Paris.

Dans l'enseignement ecclésiastique, la morale venait de prendre une nouvelle importance, vu la querelle entre laxistes et rigoristes, à laquelle surtout Pascal avait donné une impulsion par ses *Lettres*

³⁸) BERTRAND, I, 123-160.

³⁹) BERTRAND, III, 99.

⁴⁰) DELATTRE, *Établissements*, II, 1364-1411.

⁴¹) «Un saint homme qui abandonnait tout aux pauvres et qui, certain jour, n'ayant plus que son anneau pastoral, s'en dépouilla encore»; LE ROY, 14.

⁴²) L.C.; CEYSENS-TANS, 626.

provinciales. Simple licencié en théologie, comment Etienne aborda-t-il son enseignement? En laxiste, en rigoriste, en janséniste ou antijanséniste? Composa-t-il son propre cours?

M. Bertrand nous esquisse une réponse:

«Chargé d'enseigner les cas de conscience, M. de Champflour fit quelques modifications aux cahiers de son prédécesseur [Pierre Masson] sans en avoir préalablement obtenu l'autorisation du supérieur de Saint-Sulpice [Tronson]. Celui-ci demanda aussitôt une liste des propositions trouvées [par Etienne] trop relâchées dans les écrits de M. Masson, car il y a à craindre, ajoutait-il, que sous prétexte d'éviter le relâchement, on ne se porte à l'autre extrémité, et qu'on avance des propositions sévères qui ne seraient pas approuvées ici»⁴³).

Etienne est-il en voie de devenir un rigoriste, un janséniste? En tout cas, il s'acquiète à Limoges «la réputation d'un grand homme de bien»⁴⁴), auquel les supérieurs réservent d'autres destinations.

A Clermont-Ferrand (1686-1703)

A Clermont-Ferrand, leur ville natale, les Champflour sont devenus puissants, surtout au chapitre. Nous y trouvons «comme Abbé» [dignitaire majeur] François Champflour, oncle d'Etienne, remplissant cette fonction déjà depuis 1637⁴⁵). Geraud, frère aîné d'Etienne, y est doyen depuis 1659, par résignation de son grand-oncle Antoine Taillandier⁴⁶).

Or, quand, en 1679, l'oncle François, l'«Abbé», résigne son important bénéfice, les chanoines, d'un commun accord, choisissent à sa place, son neveu Etienne, professeur à Limoges. Mais celui-ci, sulpicien authentique, «ne veut absolument point recevoir de bénéfices; ni les instances de sa famille, ni le conseil de ses amis ne peuvent le faire sortir de son séminaire...»⁴⁷).

C'est seulement en 1686, après l'intrusion d'un concurrent «régaliste» qu'Etienne cède. Il va s'installer au séminaire de Clermont-Fer-

⁴³) BERTRAND, II, 102. L'auteur continue: «Où l'on ne trouva rien à reprendre, où l'on fit bien peu de corrections au travail de M. de Champflour, car, quelques années après M. Tronson conseillait aux directeurs du séminaire d'Autun d'enseigner les cahiers que l'on donne à Limoges».

⁴⁴) Ibid., III, 101.

⁴⁵) Ibid., III, 96.

⁴⁶) Ibid., III, 97.

⁴⁷) Ibid., III, 103.

rand, où il distribue la direction spirituelle et donne un cours accessoire sur les sacrements, tout en participant exemplairement aux exercices de cet institut. Comme «Abbé», il fait autant dans le chapitre.

Entre-temps, mourant en 1682, l'évêque Gilbert de Veyny a laissé l'évêché vacant. Etienne se voit élire vicaire capitulaire et doit provisoirement assumer les responsabilités pastorales; mais par suite des circonstances créées par la Déclaration de 1682, il doit les porter jusqu'en 1692, quand François Bochart de Sarron, nommé en 1685, est finalement confirmé⁴⁸). Celui-ci continue le vicaire capitulaire comme vicaire général, de sorte qu'Etienne aura une longue préparation à l'épiscopat.

Entre-temps, si on peut en croire J.B. Cluzeau⁴⁹), son confrère et son admirateur, Etienne est au séminaire et au chapitre un modèle de vertus, toutes sulpiciennes. Il est dur pour lui-même jusqu'à refuser le feu pendant les hivers les plus rigoureux; dur surtout sur les principes «suivant toujours les mouvements de sa conscience»⁵⁰). Cela donne lieu à des heurts. Par exemple, en octobre 1687, «au temps que la Régale était ouverte», Etienne «abbé» du chapitre, s'étant opposé à l'élection d'un chanoine régaliste que Louis XIV avait imposé «contrairement au droit et aux coutumes», fut exilé pendant six mois. Mais «l'exil ne fit qu'ajouter un nouveau lustre à son mérite»⁵¹).

Sa dureté se manifesta surtout quant à la doctrine. En sulpicien, il tenait le molinisme pour la seule doctrine orthodoxe, à tenir et à défendre absolument; l'ancienne doctrine, l'augustinisme et le thomisme, n'étaient à ses yeux qu'hérésie à combattre. Cette mentalité, il la manifesta à Clermont en 1693. Les jésuites de cette ville désiraient faire une fondation nouvelle à Riom, une ville voisine⁵²), mais sans succès, vraisemblablement à cause des oratoriens qui y avaient un séminaire et y étaient généralement estimés; surtout le P. Jean Galipaud, professeur de dogmatique, avait la réputation d'un savant et d'un saint. Mais n'enseignait-il pas un traité de la grâce «où toute la doctrine de Jansénius était répandue de la manière du monde la plus subtile»⁵³)?

⁴⁸) *Hierarchia catholica*, V, 34. Notons-le en passant, cet évêque est l'oncle auquel, en 1712, Antoine Bochart, chanoine à Paris, adressera cette lettre explosive du P. Le Tellier qui sera citée plus bas.

⁴⁹) «Un témoin oculaire qui le connut et vécut avec lui l'espace de dix ans (1692-1702)»; BERTRAND, III, 107.

⁵⁰) Ibid., III, 110. Notons au passage, qu'Etienne renouvela la maison «abbatiale» à ses grands frais; *Gallia christiana*, (édit. Palmé), II, 312.

⁵¹) Ibid., III, 111.

⁵²) DELATTRE, *Établissements*, IV, 425-429.

⁵³) BERTRAND, III, 119-121, d'où sont prises aussi les citations qui suivent.

Aussi quand « quatre ou cinq écoliers qui ont étudié sous ce professeur, se présentent pour être reçus au séminaire [de Clermont afin de s'y préparer à leur ordination], l'habile professeur, se doutant bien qu'on ne manquerait pas [dans l'examen des ordinands] de les interroger sur le traité de la grâce qu'il venait de leur expliquer, leur fait le bec, afin que, comme lui, ils sachent se déguiser si bien qu'il n'y ait rien que de juste et de catholique dans leurs réponses. Mais il se trompe; les écoliers ne sont pas si habiles que le maître, et on trouve dans l'examen le levain de la mauvaise doctrine qu'il leur a enseignée ».

Etienne exige communication du traité en question, en tire un extrait qu'il fait examiner à Paris et pour finir, il soumet le cas au P. La Chaize, avec conclusion que les ordinands sont renvoyés à la maison et le professeur déplacé à Nevers.

Cluzeau conclut :

« La nouvelle sur tout ce qui s'était passé si secrètement fut bientôt publique à Clermont et il n'est pas possible de vous marquer tout ce qu'on dit, et en public et en particulier, contre M. l'«abbé» de Champflour. Comme les jansénistes sont très accrédités à Riom et à Clermont, ils n'oublièrent rien pour déchirer ce saint «abbé»... Néanmoins [Etienne] n'en témoigna rien. Il continua ses soins et son travail ordinaires pour le diocèse... »⁵⁴).

Toutefois cette action contre l'oratorien de Riom présage celle que quelques années plus tard Etienne entreprendra contre un autre oratorien, mieux connu, Quesnel, chez qui il croit découvrir les mêmes erreurs.

En attendant, Etienne va s'occuper d'une autre affaire.

Le cas de conscience

En effet, licencié en théologie, ancien professeur de morale à Limoges et des sacrements à Clermont, le vicaire général va se mêler de près à un incident qui dans l'histoire du jansénisme est connu sous le nom de *Cas de conscience*⁵⁵) et auquel de nombreux ouvrages ont été consacrés, surtout l'*Histoire du cas de conscience*, 8 vol. Nancy, 1705. Pour nous, J.B. Cluzeau, un confrère témoin direct, va être notre guide.

A Clermont-Ferrand, ville natale des Pascal, vit un prêtre Louis Périer, neveu du grand savant, « parfait honnête homme et sur les

⁵⁴) Ibid., III, 121-123.

⁵⁵) *Dictionnaire de théologie catholique*, XIII, 1490-1499.

mœurs duquel il n'y a rien à reprendre, mais connu dans la ville pour un franc janséniste»⁵⁶). Il se confesse normalement au curé de Notre-Dame du Port, nommé Fréhel, un prêtre de son bord, qui, tout en connaissant les tendances Port-royalistes de son pénitent, l'absout régulièrement. Mais Fréhel lui-même, qui se confesse à M. Gay, sulpicien, supérieur du séminaire, collègue d'Etienne, se voit refuser l'absolution à moins de sévir contre son pénitent. Or, ce Fréhel n'est pas le premier venu. Croyant bien agir, il dresse un cas de conscience relevant en plusieurs points les questions qui touchent l'absolution d'un soi-disant janséniste et qui remuent les vieilles difficultés du jansénisme: le sens et l'authenticité des cinq propositions, le fait et le droit, le serment et son interprétation, la valeur de la paix clémentine et le silence respectueux, les brefs et décrets d'Innocent XII.

Fréhel envoie son *Cas* au jugement des savants de Paris et reçoit une réponse favorable signée de 40 docteurs de la Sorbonne. Cette réponse se répand à Clermont-Ferrand, avec la réaction prévisible. Cluzeau écrit:

«M. de Champflour [qui] n'était alors que «abbé» de Clermont, mais dans tous les temps inviolablement attaché à la saine doctrine et ennemi des nouveautés suspectes, fut le premier à élever la voix contre l'erreur déguisée [du Cas]»⁵⁷).

En effet, après consultation de son président M. Gay, il «résolut d'en écrire au P. de La Chaize et à Mgr. l'évêque de Meaux [Bossuet]... [Il] écrivit aussi à l'évêque de Chartres, Godet des Marais...»⁵⁸). Ainsi l'affaire aboutit auprès du roi, de la reine secrète, du confesseur, et est exploitée au désavantage de Noailles. Mais elle s'étend plus loin, s'amplifie en cours de route; via la bulle *Vineam Domini* (1705), elle conduira à la bulle *Unigenitus*. En attendant, elle a déjà une répercussion sur la carrière d'Etienne.

Evêque à La Rochelle (1703-1734)

Vu le zèle qui brillait à Clermont-Ferrand, Louis XIV n'hésita pas à promouvoir le vicaire général. Comme cadeau de nouvel an, le 31 décembre 1702, il le nomma à La Rochelle⁵⁹). Certes, «toute sa vie

⁵⁶) BERTRAND, III, 123.

⁵⁷) Ibid., III, 127.

⁵⁸) Ibid., III, 125; cf. LE ROY, 96-97.

⁵⁹) *Hierarchia catholica*, V, 337.

avait été, sans qu'il en eût conscience, une préparation à l'épiscopat»⁶⁰), mais Etienne n'accepta «qu'en gémissant»⁶¹) et seulement après consultation et insistances de ses supérieurs. On peut négliger les détails édifiants que Cluzeau nous offre sur le comportement du nouvel élu, mais il faudra reconnaître que, contrairement à tant d'autres antijansénistes autour de lui, il n'a pas cherché la mitre. Désormais tout va vite; la préconisation a lieu le 14 mai 1703, le sacre le 10 juin, la prise de possession le 26 (ou 27) juin, l'entrée le 27 juillet.

Début à La Rochelle

Venant des hauteurs de l'Auvergne, avec ses larges horizons et son air pur, Etienne devait se sentir déprimé en arrivant à La Rochelle, ce modeste port de mer, au fond d'un petit golfe avec son air marin salé, ses marées, ses vents, ses brumes. Certes cet ancien boulevard des Huguenots avait été, dès 1628, après un an de siège, forcé par Richelieu; Vauban l'avait entouré de nouvelles fortifications en 1685, la Révocation de l'Edit de Nantes y avait réduit davantage encore l'influence des protestants, mais la situation qui attendait Etienne n'était pas riante. L'évêché, suffragant de Bordeaux, était de date récente (1648). Si la mense, évaluée à 30.000 livres, quoique assez grevée, n'était pas à mépriser, la cathédrale et le palais épiscopal étaient toujours inexistantes et ses bulles obligeaient Etienne à les ériger⁶²).

La métropole comptait quelque 5000 habitants avec un bon pourcentage de protestants; un singulier chapitre cathédral (huit dignités et dix chanoines), cinq paroisses, dix couvents masculins et quatre féminins, qui souffraient toujours des conséquences d'un passé récent. Assez étendu, le diocèse ne comptait pas moins de 150 paroisses, que d'après les prescriptions de Trente, Etienne, malgré sa santé délicate, aurait régulièrement à visiter. A la suite des troubles passés, il y avait un manque de prêtres, surtout d'autochtones⁶³). Pourtant la situation religieuse n'était pas trop mauvaise, grâce au zèle des évêques précédents, surtout du dernier, Charles Frezeau de la Fresnière (1694-1702), qui avait confié son séminaire aux jésuites⁶⁴). Néanmoins, vu son

⁶⁰) BERTRAND, III, 129.

⁶¹) Ibid., III, 131.

⁶²) *Hierarchia catholica*, V, 537.

⁶³) PÉROUAS, 458, n. 1.

⁶⁴) DELATTRE, *Établissements*, II, 1025-1029.

caractère, Etienne reste méfiant à l'égard des clercs de l'ancienne administration et cherche à s'en défaire⁶⁵).

Heureusement, dans la tâche qui l'attend, Etienne trouve un soutien dans Jean-François de Lescure, son condisciple et ami d'autrefois, qui depuis 1699, dirige le diocèse voisin de Luçon^{65bis}). Il en rencontre encore davantage chez les jésuites. Delattre écrit:

«En 1703, Mgr de Champflour, pour n'avoir entre lui et Mgr de Lescure que des hommes de toute confiance, sollicitait de la Compagnie que la Province de Toulouse lui accordât son frère Antoine qu'il garda au Séminaire de La Rochelle, puis au collège, comme secrétaire, et en 1705, son cousin, le P. Pierre de Champflour, prédicateur estimé, que Mgr de Lescure établit près de lui au Collège de Fontenay-le-Comte⁶⁶). Dans les deux jésuites les deux évêques trouveront, jusqu'à leur mort en 1723 et 1724, le concours à la fois le plus précieux et le plus discret...»⁶⁷).

Ayant de surplus autour d'eux les nombreux jésuites de leurs séminaires et de leurs collèges — La Rochelle et Fontenay — les deux évêques se trouvaient donc bien flanqués, guidés, aidés, même surveillés.

Néanmoins Etienne paraît avoir eu besoin de longs mois pour s'acclimater. D'abord il ne déploie guère d'activité pastorale. Quant aux

⁶⁵) PÉROUS, 358: «Il s'entoura de jésuites et de membres de sa famille». On rencontre Gérard de Champflour, son neveu, comme official de La Rochelle.

^{65bis}) Le terrible Saint-Simon (*Mémoires*, 2^e édit. Gallimard, IV, 45) compare nos deux évêques: «Champflour... était l'ignorance et la grossièreté même, qui ne savait qu'être follement ultramontain, qui avait été exilé pour cela lors des propositions du clergé de 1682 (cf. infra) et que Saint-Sulpice et les jésuites avaient à la fin bombardé à La Rochelle; l'autre... Lescure, moins ignorant, mais aussi grossier et aussi ultramontain que l'autre, aussi abandonné aux jésuites qui l'avaient fait évêque de Luçon, ardent, impétueux et boute-feu par sa nature; celui-ci pauvre et petit gentilhomme, l'autre le néant, et tous deux noyés dans la plus parfaite obscurité, et sans commerce avec personne...» Dans ses *Additions à Dangeau*, Saint-Simon écrit: «Ce Champflour était un homme de rien qui avait été exilé pour s'être signalé contre les libertés de l'Église gallicane et que les jésuites et Saint-Sulpice, peu d'accord d'ailleurs, mais beaucoup en faveur de Rome, firent récompenser d'un évêché si fort au-dessus de lui, et dont il leur témoigna dans la suite une fatale reconnaissance. C'était un homme de bien sans esprit, sans savoir et sans aucune sorte de lumière, sans monde encore moins... et un véritable excrément de séminaire»; *Mémoires*, 2^e édit. Gallimard, IV, 929. Quesnel les appelle «des évêques sans lumière et sans science»; LE ROY, *Correspondance*, II, 313. La Chétardie, curé de Saint-Sulpice: «Je les connais, il y a longtemps. Ce sont de bonnes gens, point du tout malins»; LE ROY, 322-323.

⁶⁶) Etienne «qui ne sortait presque jamais avant 1706, séjourna au collège de Fontenay en septembre 1703 et mai 1705»; PÉROUS, 358.

⁶⁷) DELATTRE, *Établissements*, II, 1013.

visites, il approche: en 1703 une communauté; en 1704 3 communautés; en 1705 2 paroisses; en 1706 56 paroisses et 3 communautés; en 1707 100 paroisses et 3 communautés. Mais à partir de là jusqu'en 1713, il n'est plus question de visites, ni personnelles ni par délégué⁶⁸). Il est vrai, Etienne s'occupe toujours activement de la sanctification de ses prêtres, promouvant les conférences ecclésiastiques et les confréries. Mais — c'est étonnant — il ne s'intéresse guère au sort des protestants, pourtant nombreux dans son diocèse. Ils lui semblent moins à craindre que les jansénistes⁶⁹).

Lutte contre le jansénisme

Si Etienne s'engage dans cette lutte, ce n'est pas, je crois, parce qu'il rencontre tant d'activités jansénistes à La Rochelle; ne subit-il pas plutôt l'impulsion du *Cas de conscience* qu'il a fait naître à Clermont? Il peut s'en féliciter; même le pape semble l'approuver en condamnant le 12 février 1703, solennellement par un bref⁷⁰), ce *Cas* toujours en vogue.

L'impulsion de Clermont se propage. En mai 1703, sur l'ordre de Louis XIV, qui gouverne pratiquement la Belgique pour son petit-fils Philippe V, roi d'Espagne, l'archevêque de Malines fait arrêter à Bruxelles le chef des Jansénistes, Pasquier Quesnel, auteur des *Réflexions morales sur l'Evangile*. Surtout, il confisque ses papiers — si abondants et révélateurs croit-on — dont une grande partie est transportée à Paris et remise aux jésuites du Collège-Louis-le-Grand⁷¹). Cela donne lieu à une persécution du jansénisme en général et du P. Quesnel, l'auteur des *Réflexions*, en particulier. L'action sort surtout du Collège Louis-le-Grand, dépôt de cette riche documentation. Bientôt on pourra lire une *Causa Quesnelliana*, un *Quesnel sédiciieux* (contre l'État) et un *Quesnel hérétique* (contre l'Eglise). Le roi et Mad. de Maintenon s'intéressent à une telle lecture. Fénelon, l'archevêque de Cambrai aussi. Autrefois inquiété pour quietisme, même condamné par le pape, ce prélat sent un besoin impérieux de se réhabiliter par un ardent zèle antijanséniste, qu'il étale à toutes les occasions⁷²). Encadré, lui aussi, de

⁶⁸) PÉROUAS, 18.

⁶⁹) Ibid., 357.

⁷⁰) *Bullarium* (édition de Luxembourg), XII 485; REUSCH, *Der Index*, II, 692.

⁷¹) L. CEYSSENS, *Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 44 (1949) 507-551.

⁷²) CEYSSENS-TANS, 520-579.

jésuites, il rédige mémoires, instructions, lettres pastorales et dissertations⁷³). Il veut attaquer la Théologie de l'oratorien Gaspard Juénin et celle de Louis Habert, permises par Noailles, et les *Réflexions* de Quesnel également approuvées par Noailles, son propre adversaire du temps du quiétisme. Grand écrivain, il a des vues plus larges. Il croit pouvoir à lui seul détruire entièrement et pour toujours le jansénisme en l'attaquant par ses bases théologiques. A l'aide de ses collaborateurs, jésuites et autres, il projette même d'opposer à l'*Augustin d'Ypres* — celui de Jansénius — un *Augustin de Cambrai*. En attendant, à l'occasion du bref romain contre le *Cas de Conscience*, il veut déjà donner une ébauche de ses antithèses. Pour plus d'efficacité — il est au service des jésuites de Paris — il cherche la collaboration d'autres évêques, entre autres Paul Godet des Marets, évêque de Chartres, un ancien ami, un vaillant antijanséniste. Pourquoi ne pas faire appel au héros du *Cas de conscience*, le nouvel évêque nommé de La Rochelle, qui circule encore à Versailles et à Paris, en attendant ses bulles de confirmation? Puisque, confiné à Cambrai, Fénelon ne peut se rendre à Paris, il se sert d'un collaborateur intime, François de Langeron, qui partage son temps entre Cambrai et la capitale. Par lui, il abordera le nouvel évêque. Il prépare la prise de contact par l'intermédiaire d'un autre collaborateur cambrésien, l'abbé Philippe Chalmette⁷⁴), un homme très

⁷³) FÉNELON, *Œuvres*, t. IV et V. D'après LE ROY (p. 370) le fait qu'on trouve dans la correspondance de Fénelon tant de papiers relatifs à nos deux évêques, prouve que celui-ci, «de loin [de Cambrai], dirige les deux prélats comme des marionnettes, les fait mouvoir, parler, se taire, leur met la plume en main et les pensées en tête».

⁷⁴) Fénelon avait attiré l'abbé Philippe Chalmette, pour le service de son séminaire, mais bientôt il l'employa, tout comme l'abbé Langeron, à la rédaction de ses écrits. En juin 1707, Fénelon le céda pour le même service à Etienne, qui le fit archidiacre. En 1713, il se rendrait à Rome pour y plaider la cause des deux évêques; cf. infra. Il laissa deux *Mémoires historiques*: 1. «de tout ce qui s'est passé dans les contestations» des deux évêques avec Noailles (1712); FÉNELON, VIII, 148-165; 2. «sur les négociations entamées à Rome en 1715»; FÉNELON, VIII, 285-292. Saint-Simon en parle en termes peu flatteurs: «Ce Chalmette avait de l'esprit et de la véhémence en pédant dur et ferré, livré aux maximes ultramontaines de Saint-Sulpice, dévoué à Mr. de Cambrai et abandonné sans réserve aux jésuites». Sur quoi PÉROUAS, 374, n. 5, fait remarquer: «c'est criant de parti-pris».

Sur Chalmette, voir une brève notice biographique dans FÉNELON, X, 178. FONTENELLE, *Histoire*, 673, a entendu que la P. Le Tellier, pour attaquer Noailles, se servit de Chalmette, homme vertueux, adroit, fort logique, élève de Saint-Sulpice, formé en dernier lieu par Fénelon à Cambrai, et tout dévoué aux jésuites. Dans leurs lettres de procuration et de recommandation, les deux évêques (FÉNELON, VIII, 143) appellent Chalmette docteur, homme de doctrine, de modestie, de candeur, d'une vraie piété. Mais dans ses lettres écrites de Rome, il se montre assez vantard et jaloux. Cf. LE ROY, *passim*.

capable que nous rencontrerons encore. Celui-ci a un sien cousin à Paris, chez lequel on peut arranger une rencontre inaperçue.

Lisons la lettre que le 24 mai 1703 Fénelon adresse à l'Abbé Langeron à Paris:

«Je croyais très important que vous eussiez une conférence secrète avec M. de La Rochelle. M. Chalmette lui écrit pour la lui proposer. S'il l'accepte, ayez la bonté de vous trouver au rendez-vous, rue du Temple, chez M. Chalmette, cousin du nôtre. Je ne vois aucun inconvénient que vous vous ouvriez très simplement à ce bon prélat, non seulement sur la doctrine, mais encore sur l'importance qu'on parle avec uniformité et que nous puissions dire précisément les mêmes choses que M. de Chartres. Afin que nous puissions dire comme lui, il faut qu'il dise bien. Témoignez à M. de la Rochelle, combien je révère sa personne. S'il est bientôt sacré, il faudra qu'il se prépare à faire un bon Mandement.

Ce qu'il y a de meilleur dans les brefs du pape [sur le *Cas*] c'est qu'ils renversent de fond en comble l'objection tirée de la paix de l'Église faite en 1669 et de la conduite du Saint-Siège, pour se contenter, depuis trente-trois ans, du silence respectueux sur le fait de Jansénius. La réponse du pape décide bien mieux que toutes celles de M. [Hilaire] du Mas [*Histoire des cinq propositions de Jansénius*]. Mais ce n'est pas tout que de réfuter et de confondre; quand est-ce qu'on voudra bien établir, développer, instruire à fond en posant les principes?

Lisez de tout ceci à M. de La Rochelle et à M. de Prècelles [théologien de l'évêque de Chartres] tout ce que vous jugerez utile. Outre que je les crois très discrets, très sûrs et pleins de bonne intention, de plus je n'ai aucun mystère à faire de tout ce que je pense. Il est capital que ni vous, ni aucun de nos amis ne puisse être soupçonné ni de discourir, ni de s'intriguer dans cette affaire...»⁷⁵).

Sans aucun doute, Etienne est flatté d'entrer en contact avec Fénelon, ce fameux archevêque qu'il connaît et apprécie depuis longtemps. Chez le cousin Chalmette, la rencontre secrète a lieu. Langeron expose librement les généreux projets de l'ami commun: le jansénisme en général, Habert et sa théologie, Quesnel et ses *Réflexions*; le *Cas de conscience* et le bref à publier.

Quant au Mandement à publier contre le *Cas de conscience*, Fénelon en donne un modèle à Etienne le 10 février 1704, dans son *Ordonnance et instruction pastorale... portant condamnation d'un im-*

⁷⁵) FÉNELON, VII, 573.

*primé intitulé Cas de conscience*⁷⁶). Sans faire mention du bref pontifical du 12 février 1703 [qui n'a pas encore été officiellement republié en France], Fénelon fait précéder sa brève condamnation épiscopale d'un très long exposé de l'infailibilité personnelle du pape non seulement dans les questions de foi, mais aussi dans celles de «fait», le serment antijanséniste inclus. C'est une matière sur laquelle le doctrinaire Fénelon ne tarira plus; il espère qu'Etienne l'étaiera dans son Mandement et que le pape en fera autant dans sa bulle déjà annoncée⁷⁷).

Le 6 juin 1704, avec un certain retard sur Fénelon, Etienne lance sa propre Ordonnance et instruction⁷⁸). Sans copier celle de Cambrai, il s'en inspire. Vu son obligation épiscopale de sauvegarder la foi, il ne peut se taire devant le *Cas de conscience*, mais il évite modestement de rappeler ses propres interventions de Clermont. Ce Cas «contient tous les anciens artifices des partisans de cette hérésie».

Après un bref exposé du *Cas*, Etienne prouve, à l'exemple de Fénelon, l'infailibilité personnelle du pape jusque dans l'interprétation et la condamnation de livres ordinaires non inspirés. Cependant, c'est de sa seule autorité épiscopale, — sans mention du bref pontifical — qu'il condamne le *Cas de conscience* comme «faux, téméraire, dérogeant à l'autorité de l'Église, autorisant le parjure et l'abus des sacrements, tout-à-fait contraire aux constitutions apostoliques reçues de toute l'Église, et soutenant indirectement les erreurs du livre de Jansénius en ce que, se cachant sous le nom du fait de Jansénius, il soutient contre la décision précise de l'Église, que le sens de Jansénius n'est pas hérétique ou qu'on n'est pas obligé de le croire hérétique...».

Pourquoi cette Ordonnance énergique n'est-elle pas — comme le sera celle de 1710 — signée aussi par le collègue de Luçon? Celui-ci refuse-t-il de suivre l'exemple de Fénelon et de nombreux évêques?

En somme, Etienne a de la chance. Son Ordonnance n'est pas cassée par les Parlements, ni réfutée par les jansénistes, comme le sont celles de Cambrai⁷⁹), de Chartres⁸⁰) et d'autres. Au contraire, il se félicite de la voir bien reçue dans son diocèse. Mais cette fois-ci, il ne peut se flatter de la voir vraiment approuvée par le pape, qui dans sa bulle *Vineam Domini* du 17 juillet 1705, ne fait nulle mention de cette

⁷⁶) Ibid., III, 573-636.

⁷⁷) Ibid., IV, 478-487.

⁷⁸) *Histoire du cas de conscience*, II, 302-325.

⁷⁹) FÉNELON, t. IV.

⁸⁰) *Histoire du Cas*, III; *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 558.

infaillibilité pontificale qu'Etienne, à l'exemple de Fénelon, avait si bien étayée.

Au reçu de cette bulle, Etienne n'est pas pressé de la publier. En effet, il ne peut s'inspirer de Fénelon qui, mécontent lui-même, ne s'exécute que le 1^{er} mars 1706⁸¹). Mais il trouve un modèle à suivre dans la publication que Noailles a lancée le 30 septembre 1705⁸²). Plus sobrement encore que son modèle, Etienne s'exécute le 3 novembre 1705:

Nous avons vu «avec une véritable douleur les efforts des esprits inquiets pour renouveler l'hérésie du jansénisme et pour affaiblir par des écrits remplis de fausses et dangereuses maximes l'autorité des constitutions... Il est vrai que nous les avons déjà condamnés, comme nous le devons, dans notre diocèse et que notre condamnation a été reçue avec joie... Le chef des pasteurs excité par les prières du roi, a dissipé par sa constitution... tous les vains prétextes auxquels on avait eu recours...». Les évêques de l'Assemblée du Clergé y «ont reconnu... la doctrine que le Clergé de France a toujours suivie». Etienne ose ajouter: «C'est la doctrine que nous avons déjà enseignée par notre ordonnance du 15 juin 1704 et nous avons la consolation de la voir en tout conforme à la constitution de notre saint père le pape»⁸³).

Encore une fois, sans aucune participation de son collègue de Luçon, Etienne publie le document romain et en exige l'observance.

La lutte contre Quesnel

Après la déconcertante bulle *Vineam Domini*, Etienne cesse ses activités antijansénistes pour revenir à ses devoirs épiscopaux, qu'il a assez négligés pendant les trois premières années de son épiscopat. En mai 1706, il célèbre un synode diocésain et entreprend sérieusement les visites pastorales, passant même par 100 paroisses. Mais de 1707 à 1713 il y a le vide. Comment l'expliquer? Maladie, découragement ou d'autres occupations? Est-il déjà engagé dans une lutte contre les *Réflexions morales*, contre leur auteur Quesnel et leur approbateur Noailles, but que Fénelon lui avait mis devant les yeux dès 1703? Etienne a-t-il subi d'autres pressions de son entourage immédiat, indirectement de Paris?

⁸¹) FÉNELON, IV, 488-508.

⁸²) *Histoire du Cas*, VIII, 3-11.

⁸³) *Ibid.*, VIII, 22-25.

En effet, depuis leur publication en 1671, les *Réflexions* avaient connu plusieurs éditions, mais l'opposition n'avait pas manqué non plus; en 1693, Quesnel avait dû — et pu — se justifier devant le Saint-Office à Rome. Mais bientôt après, lorsque parurent de nouvelles éditions précédées d'une élogieuse approbation de Noailles, le nouvel archevêque de Paris, l'ancien adversaire de Fénelon, la bête noire du P. Le Tellier, les délations reprirent, mais orchestrées et orientées vers un but spécial: faire condamner les *Réflexions* comme hérétiques afin de liquider du même coup leur approubateur. Ce but bien étrange devenait réalisable à partir de l'arrestation de Quesnel et la confiscation de ses papiers⁸⁴). Dès 1703, il y eut déjà des mandements épiscopaux contre les *Réflexions*⁸⁵). Fénelon y pensait aussi, nous l'avons dit. D'autres y furent invités. Luçon et La Rochelle aussi? Au moins par Fénelon⁸⁶). Bientôt même par le bref romain du 13 juillet 1708⁸⁷) qui condamna solennellement et sévèrement les *Réflexions*, mais ne fut pas reconnu en France⁸⁸).

La préparation de l'Ordonnance et Instruction pastorale

Sur cette élaboration, qui s'étire sur plusieurs années, nous sommes quelque peu renseignés par quatre lettres que François Langeron, de l'entourage de Fénelon à Cambrai et des jésuites de Paris, écrivit à

⁸⁴) CEYSENS-TANS, passim.

⁸⁵) En 1697, il y avait eu les Mandements des évêques de Besançon et de Nevers, en 1703 il y avait surtout eu celui d'Apt; cf. LE ROY 161 sv.; CEYSENS-TANS, 321 et 507, n. 30; LAFITAU, *Histoire*, 49 et 62.

⁸⁶) La preuve en sera fournie en 1712 dans le Cas Bochart; cf. infra. A partir de 1703 les *Réflexions* sont surtout dénoncées à Rome par le capucin Timothée de la Flèche, qui fut professeur à Vannes et semble avoir eu, par ses confrères de Luçon, des rapports avec nos deux évêques, surtout Lescure; voir notre étude sur lui dans CEYSENS-TANS, 501-520.

⁸⁷) *Bullarium*, édition de Luxembourg, VIII, 67. Il s'agit d'un document très sévère: parmi les *Réflexions*, par plusieurs à nous dénoncées, on a trouvé après mûr examen «un grand nombre de propositions et de maximes séditieuses, téméraires, dangereuses, erronées, déjà condamnées et qui ressemblaient et même exprimaient l'hérésie jansénienne». En soutenant dans une clause finale la valeur universelle de la seule publication faite à Rome, le bref devenait inacceptable et restait inaccepté, mais fut pourtant vite répandu. «Il ne manque cependant de donner plus de hardiesse aux jésuites dans leurs attaques»; J. Fr. THOMAS, *La querelle de l'Unigenitus*, Paris, 1950, 47. Sur l'intervention du P. Timothée dans l'obtention du bref, cf. CEYSENS-TANS, 508-511.

⁸⁸) Etienne a-t-il subi l'influence de Bissy? Voir dans *Antoniamum*, 63 (1988) 74-115, une étude sur Henri de Bissy et son *Mandement et Instruction pastorale... portant condamnation des Instructions théologiques du P. Juénin*, Paris, 1910, 614 pp.

Philippe Chalmette, de l'entourage de Champflour à la Rochelle. Nous allons les commenter.

Le 23 décembre 1707: Langeron de Paris à Chalmette à La Rochelle⁸⁹). Jusqu'à naguère ensemble, ces deux abbés ont assisté Fénelon à Cambrai comme secrétaires de rédaction pour ses écrits contre le jansénisme. Le premier, pour le contact indispensable avec les amis de Paris, séjourne souvent dans la capitale où le maître, par défense royale, ne peut pas se rendre. Le second réside normalement à Cambrai et prépare l'édition de l'*Augustinus Cameracensis* que Fénelon veut opposer à l'*Augustinus Yprensis*. Son collègue Langeron le considère désormais comme un véritable érudit bien documenté dans la matière: «Vous avez lu tout ce qu'il faut pour cela; vous avez tous les passages recueillis».

Cependant, sur le désir de Fénelon, Chalmette a dû provisoirement (définitivement en réalité) abandonner son *Augustinus Cameracensis*, pour mettre ses capacités au service de l'évêque de La Rochelle qui attaque spécialement les *Réflexions* de Quesnel. Dans ce but, il a préparé à Cambrai, sous l'œil et selon les directives du maître, un volumineux texte qu'emploiera Champflour. Ce travail terminé, Fénelon veut même céder son collaborateur pour aller imprimer l'ouvrage à La Rochelle sous les yeux et avec l'approbation de l'évêque. Chalmette quitte donc Cambrai en juin 1707. Cependant, avant de partir, il passe son copieux manuscrit à Langeron qui se rend à Paris pour l'y examiner et le faire examiner par d'autres.

Or, pour Langeron et les autres examinateurs parisiens, ce texte est déroutant. Il n'offre pas une simple censure raisonnée des *Réflexions*; il a trop subi l'influence de Fénelon, le raisonneur, qui ne peut se contenter de la suppression d'un livre en particulier, alors qu'il en existe tant de cette espèce; mais qui veut détruire le jansénisme en général en l'attaquant par ses bases théologiques.

Ainsi, docile à son maître, Chalmette, en élaborant la censure raisonnée du livre particulier, y a mêlé une réfutation du jansénisme en général. Mais il n'a pas su coordonner les deux buts; son texte est resté embrouillé, déséquilibré, obscur. Langeron, avec ses aides à Paris, met six mois à examiner et à réexaminer le manuscrit. Il va bientôt rentrer à Cambrai où l'archevêque recommencera l'examen et communiquera ensuite son jugement final. En attendant, Langeron soumet déjà ses

⁸⁹) FÉNELON, VIII, 631.

propres observations à Chalmette, qui vu ses capacités et son érudition, pourra déjà en tirer tout le fruit désirable. Une collaboration de l'évêque de La Rochelle, Langeron semble ne pas l'attendre. Il parle de rédacteur à rédacteur.

*Le 23 juin 1708: Langeron de Cambrai à Chalmette à La Rochelle*⁹⁰). Après avoir remanié son texte d'après les observations reçues, Chalmette l'a soumis à un nouvel examen. Langeron en communique le résultat. Les examinateurs en sont contents, mais formulent d'autres observations, surtout relativement à la présence des cinq propositions de Jansénius dans les *Réflexions* de Quesnel: il faut pour chacune de ces propositions, trouver dans Quesnel des passages qui ne peuvent qu'être hérétiques. Fénelon, tout comme Langeron, trouve que dans la censure d'un ouvrage, «il n'en faut citer aucuns passages que ceux qui renferment évidemment l'erreur... Par exemple, l'épithète de *toute puissante* que le P. Quesnel donne à la grâce qui convertit le pécheur est très vraie dans le sens de la congruité et de présience [molinistes]...». Il faut fortifier l'opposition entre le P. Quesnel et saint Augustin par un plus grand nombre de passages de ce Père. «Vous connaissez les plus décisifs et vous les avez ramassés [lorsque vous étiez encore à Cambrai]; ainsi rien ne vous sera plus aisé que de faire sur cela un ouvrage fort et qui pourra être utile pour la bonne cause». Langeron ajoute un passage à noter: «Je souhaite de tout mon cœur que M. l'évêque de La Rochelle soit bientôt en état de tirer de vous tout le secours dont vous êtes capable de lui donner. Il n'est pas seul qui trouve que les [ses] moyens ne sont pas proportionnés à ses bonnes intentions...».

Quel aveu! Etienne n'est pas seul à croire à son incapacité! Langeron, Chalmette, Fénelon et d'autres encore en sont convaincus! N'est-ce pas pour cela qu'on le fait marcher? Qu'on lui soumet un texte qu'il n'a qu'à signer? Qu'on l'a flanqué de Chalmette, un écrivain capable?

*Le 26 avril 1710. Langeron de Cambrai à Chalmette à La Rochelle*⁹¹). Deux ans passent pendant lesquels Chalmette a travaillé à son ouvrage, qui désormais est près de devenir un livre. Il a déjà été composé en imprimerie. On en a tiré quelques paquets d'épreuves. D'après le titre, l'évêque de Champflour en prend la responsabilité et en est fier. En son propre nom, il en envoie une épreuve à Langeron, envers qui il a naturellement un devoir de reconnaissance et de la part de qui il attend

⁹⁰) Ibid., VII, 639-640.

⁹¹) Ibid., VII, 670.

un dernier coup de main. Langeron s'en félicite aussi: il écrit à Chalmette, l'auteur: «Je ne puis vous dire trop de bien, Monsieur, de l'ouvrage que M. l'évêque de La Rochelle m'a fait l'honneur de me confier. Il est très clair, très profond, très décisif, et je suis persuadé qu'il fera de très grands biens. Cet ouvrage se soutient partout et est toujours égal à lui-même...».

Langeron n'a qu'une observation: l'unique citation de Jansénius qu'on rencontre dans «le Mandement qui est en tête» pourrait être omise...; M. l'archevêque [Fénelon] pense la même chose et est vivement touché du zèle de votre prélat». Mais à La Rochelle, à Cambrai et à Paris, le travail sur les épreuves ne cesse pas encore.

Le 11 mai 1710, Langeron de Cambrai, à Chalmette à la Rochelle⁹²⁾

Un mois plus tard Langeron revient sur l'exemplaire des épreuves. Mais pour lui, avec le frontispice sous les yeux, il ne s'agit plus d'un ouvrage anonyme de Chalmette, mais d'un «mandement de Mgr l'évêque de La Rochelle», sans mention de Lescure. Il approuve les remaniements que Chalmette y a faits et il en recommande d'autres; certains passages omis devront être remis; d'autres enlevés, d'autres ajoutés. Mais ces remaniements n'appartiennent-t-il plus à Chalmette? Langeron ajoute:

«Dès que Mgr de La Rochelle veut bien se donner la peine d'entrer dans la discussion, l'ouvrage en sera incomparablement meilleur. Mais la crainte de lui donner une nouvelle fatigue m'a empêché de vous en faire la proposition». Langeron a en effet encore d'autres observations [sur la chute de saint Pierre, la grâce efficace, les véritables sentiments de Quesnel]. Mais il donne déjà une espèce de bon à tirer: «Je vous dirai que quand un ouvrage me paraît bon dans son tout et dans ses parties, et que je le trouve uniforme et égal partout, j'ai peine à ravauder sur des minuties. Le style est clair et facile; rien ne fait peine à entendre. J'avais remarqué quelques expressions en petit nombre; vous trouverez des marques de crayon dans les endroits; mais cela m'a paru si peu de chose, qu'ayant trouvé une occasion sûre pour renvoyer l'ouvrage que je gardais depuis si longtemps... je n'ai pas cru que cela valût de retarder. J'attends beaucoup de cet ouvrage par sa force, sa solidité et par la pureté de l'intention que son auteur a eue en le composant...».

Vraisemblablement, Langeron ne confond pas ici l'auteur qui a signé avec celui qui a composé.

⁹²⁾ Ibid., VII, 672-673.

Finalement, après des années de travail, l'ouvrage est achevé. Le 18 juillet 1710 «dans notre château de Châteaurouge», les deux évêques, mentionnant seulement leur emploi, le signent comme il se doit : en premier lieu Lescure, docteur, l'aîné dans l'épiscopat, et en second Champflour, le licencié et cadet. Pourtant le texte n'est pas encore viable. Le livre ne paraît que vers la fin de l'année. Le 1^{er} janvier 1711, un exemplaire part pour le pape avec une lettre d'accompagnement⁹³).

L'Ordonnance et Instruction pastorale

Le titre: *Ordonnance et instruction pastorale de Messieurs les évêques de Luçon et de La Rochelle au clergé et au peuple de leurs diocèses, portant condamnation d'un livre intitulé le Nouveau Testament en français avec des Réflexions morales sur chaque verset, où l'on montre la conformité de la doctrine de l'auteur des Réflexions avec la doctrine des cinq Propositions et du livre de Jansénius, et où l'on fait voir ensuite l'opposition qui se trouve entre la doctrine de ces deux auteurs et la doctrine de saint Augustin, à La Rochelle, chez Pierre Mesnier, imprimeur de Monseigneur l'Évêque, du clergé et de la ville, 1710. Avec privilège, in-12°, (18) + 542 + (10) pp.*

Le privilège mentionné avait été donné à Etienne de Champflour en vue de ses futures publications épiscopales, le 22 juillet 1703, c.-à-d. au début de son épiscopat.

Le contenu

Les dix premières pages non numérotées contiennent, dans un caractère majeur, une adresse aux fidèles. Par devoir, les deux évêques veulent garantir ceux-ci du venin d'un petit livre pernicieux provenant d'un parti qui trouble l'Église depuis 60 ans; petit livre de piété mais plus dangereux que les mauvais ouvrages dogmatiques.

«Seule la personne néfaste de l'auteur aurait dû vous le faire rejeter, mais nous l'avons vu se multiplier entre vos mains ... Nous

⁹³) Ibid., VII, 680-681: Dès le début de leur épiscopat, les deux évêques ont combattu le jansénisme hérétique surtout dans le livre néfaste de leur chef, dont on veut oublier les démérites en louant davantage son livre. Ils ont montré comment ce livre contient la doctrine condamnée de Jansénius, et combien celle-ci diffère de celle de saint Augustin. Selon l'antique usage, ils déposent leur ouvrage devant les pieds du pape, espérant son approbation. Si le livre déplait aux adversaires du Saint-Siège, ils n'en souffriront pas, mais s'en glorifieront.

vous avons vu prévenus par les éloges affectés que certaines gens y donnent. Nous vous avons vu le regarder comme un des livres propres à vous instruire et à vous édifier... [mais] qui ne saurait guère manquer de vous porter la mort dans le cœur... Toutes les erreurs et toutes les maximes de la nouvelle secte se trouvent enseignées à presque chaque page. Malheur à nous si nous gardions le silence... Malheur à vous-mêmes, nos chers frères, si nous avons la cruelle complaisance de vous laisser avaler un poison qui vous plaît ... C'est donc avec raison que nous avons résolu de vous interdire tout à fait l'usage d'un livre que vous ne devriez lire qu'avec indignation et que vous ne sauriez lire sans danger».

L'ouvrage comprend deux parties:

la première (p. 1-96): Les cinq propositions condamnées de Jansénius sont soutenues dans les *Réflexions*:

1^e proposition (p. 2-11);

2^e proposition (p. 11-29);

3^e proposition (p. 29-63);

4^e proposition (p. 64-75);

5^e proposition (p. 75-96);

Pour chaque proposition les textes de Jansénius sont mis en rapport avec ceux de Quesnel, avec de brèves observations.

Seconde partie (p. 97-526): les textes de Jansénius et de Quesnel sont mis en parallèle avec ceux de saint Augustin:

Chapitre 1: quant à la première proposition (p. 100-178), divisé en 6 sections⁹⁴);

Chapitre 2: quant à la seconde proposition (p. 178-240), divisé en 4 sections;

Chapitre 3: quant à la troisième proposition (p. 240-318), divisé en 6 sections;

Chapitre 4: quant à la quatrième proposition (p. 318-436), divisé en 6 sections;

Chapitre 5: quant à la cinquième proposition (p. 436-526), divisé en 10 sections.

Conclusion (p. 526-542): les pp. 538-542 contiennent la condamnation grave⁹⁵) des *Réflexions*, prises sous n'importe quel titre et dans n'importe quelle édition.

⁹⁴) Ces sections montrent comment en différents ouvrages Augustin enseigne le contraire de ce qui est affirmé dans la première proposition; mais, nous le dirons encore, Jansénius aussi enseigne explicitement le contraire.

⁹⁵) «... Et cela sous peine d'excommunication qu'on encourra par la seule contra-

En somme, l'Ordonnance cite explicitement sept différentes éditions des *Réflexions*; celle de 1672, 5 fois; de 1687, 11 fois; de 1693, 23 fois; de 1696, 23 fois; de 1698, 21 fois; de 1699, 31 fois; de 1705, 18 fois. Elle relève en tout 38 passages contraires aux cinq propositions condamnées de Jansénius.

Quelque observations

Le frontispice, très expressif, est conçu de façon à pouvoir servir, imprimé à part, d'affiche, d'annonce et de placard. Le titre *Ordonnance et instruction pastorale*, très impropre pour un gros traité de théologie polémique, est à l'époque souvent utilisé par les évêques antijansénistes pour pouvoir se servir de leur privilège ordinaire. La doublure (*Ordonnance et instruction*), assez normale dans l'usage, reflète cependant ici la dualité qui se manifeste déjà dans la rédaction: censure raisonnée d'un livre particulier et réfutation du jansénisme en général. De là est résultée l'anomalie que, tout le long du livre, du commencement à la fin, le titre courant porte *Instruction pastorale*, comme si c'était le seul titre de l'ouvrage. Et il semble bien qu'originellement il en fut ainsi. Dans son *Journal*, Louis Le Gendre ne parle que d'une *instruction*⁹⁶).

L'adresse typographique est, elle aussi, douteuse. Écoutons Le Gendre:

«Ce ne fut point à La Rochelle, quoique le titre le porte, mais à Paris que l'on imprima l'*Instruction*. Elle ne parut à La Rochelle ni à Luçon que longtemps après le fracas qu'elle fit ici (à Paris). Peut-être n'y avait-il point dans l'une ni dans l'autre ville un exemplaire ou deux du livre du P. Quesnel, ni peut-être dix ou douze gens qui en eussent entendu parler»⁹⁷).

Les auteurs indiqués portaient-ils effectivement la paternité?

vention à la défense et par le seul fait... dont personne ne pourra les absoudre hors nous... Nous vous avertissons aussi que nous avons reconnu dans ce livre... plusieurs nouveautés pernicieuses et inouïes jusqu'à présent dans l'Église... Notre présente Ordonnance... soit lue publiquement dans les conférences... ecclésiastiques... et dans les communautés séculières ou régulières. Enjoignons à tous les ecclésiastiques... de la lire en leur particulier...».

⁹⁶) *Mémoires de l'abbé [Louis] LE GENDRE*, édit. M. Roux, Paris, 1865, p. 278-285. Sur la valeur de Le Gendre et de son *Journal*, voir LE ROY, 9-10.

⁹⁷) LE GENDRE, 281. Le Gendre peut avoir raison. Le Mandement de Bissy fut vers les mêmes mois imprimé, corrigé et recorrecté à Paris, avec la collaboration d'autrui. Voir mon étude sur Bissy dans *Antoniamum*. C'était un artifice connu de donner une autre identité à un livre en changeant seulement son frontispice.

Déjà au moment de la parution, «on ne le crut pas (écrit Le Gendre). Et comment l'eut-on cru, tandis que des personnes graves, qui assuraient le bien savoir, disaient assez hautement que l'un ni l'autre de ces prêtres n'avaient ni lu le livre des Réflexions encore moins ses sept éditions toutes différentes en quelque chose, qu'on cite cependant à tout moment dans l'*Ordonnance*. D'ailleurs ces deux évêques étaient connus pour des gens doux, civils et paisibles, de nulle vivacité, d'une érudition et d'un génie à l'ordinaire, d'une petite santé, craignant le travail, plutôt timides qu'entrepreneurs et incapables d'une action forte...»⁹⁸).

La date aussi est significative; autour d'elle convergent d'autres publications qui visent le cardinal de Noailles. Outre l'*Ordonnance* de La Rochelle (fin 1710) paraissent 1^o: le *Mandement et Instruction pastorale de Mgr l'évêque de Meaux* [Bissy] *sur le jansénisme, portant condamnation des Instructions théologiques du P. Juénin*, Paris, (décembre) 1710, in-4^o, 614 pp.⁹⁹). Ce manuel de théologie, Noailles l'avait d'abord permis, ensuite (le 12 juin 1706) défendu; 2^o l'*Ordonnance et instruction pastorale* (de Fénelon) *portant condamnation d'un livre intitulé Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii Catalaunensis*¹⁰⁰), qui aurait dû paraître le 1^{er} mars 1711; Louis XIV en retarda la parution, mais en février avait déjà été affichée à Paris une *Dénonciation de la théologie de M. Habert adressée à son Eminence Monseigneur le cardinal de Noailles, archevêque de Paris*, s.l. in-12, 46 p., qui connut bientôt une *Suite* et une *Nouvelle dénonciation*¹⁰¹). Le 4 mars 1711,

⁹⁸) LE GENDRE, 279. L'auteur poursuit: «Des gens de ce caractère eussent-ils osé ou voulu attaquer de gaieté de caractère un cardinal en grand crédit, un archevêque de Paris qui ne leur avait fait aucun mal ...? Eussent-ils d'eux-mêmes entrepris de proscrire comme hérétique, un livre qui, depuis trente ans, était en si haute estime et en si bonne odeur, que les jésuites eux-mêmes le lisaient avec plaisir et le recommandaient à leurs pénitents et dévots... De quel front eussent-ils osé soutenir que ce livre était mauvais? Cette hardiesse ne convenait qu'au Père Le Tellier, au Père Doucin et à quelques autres de leur cabale...». Notez que Le Gendre était en rapport avec le P. Le Tellier. Le P. Lallemant écrit le 17 juin 1711 à Fénelon: «M. le Cardinal doit être obligé de dire les preuves qu'il a eues d'avancer que leur *Instruction* n'était pas d'eux...»; FÉNELON, VIII, 8. «Votre Majesté doit obliger M. le Cardinal à produire les preuves du reproche qu'il vous fait»; VII, 705. Pour prouver l'originalité de leur *Instruction*, les deux évêques, écrivent-ils, «nous ramassâmes plusieurs lettres d'un ecclésiastique de distinction [Langeron], dont l'écriture était connue de M. le Dauphin, et qui étant mort avant que notre *Instruction* parût [le 10 novembre 1710]... Pour fournir les preuves... nous ramassâmes encore quantité de papiers qui contenaient les premiers projets... de notre *Instruction*... qui sont une pleine démonstration que c'est nous seuls qui ont composé notre *Instruction* «sans intervention des jésuites»; FÉNELON, VIII, 161-162.

⁹⁹) Cf. mon étude sur Bissy.

¹⁰⁰) FÉNELON, V, 454-564.

¹⁰¹) CEYSSENS-TANS, 418 et passim.

François Berger de Malissole, évêque de Gap dans les Hautes Alpes, «se fourrait en cette affaire comme un diable en miracles» (expression de Saint-Simon) publiant et distribuant à Paris un *Mandement* à l'appui de l'*Ordonnance* de Luçon et de La Rochelle¹⁰²).

En effet, le Père Le Tellier récolte des appuis semblables; en juillet 1711, au moment du cas Bochart, il en possède déjà une trentaine et en attend autant d'autres¹⁰³).

La valeur

«Cette *Instruction*, selon Le Gendre, était un excellent ouvrage, d'un très grand travail, livre solide et bien écrit, où après avoir montré que l'auteur des *Réflexions* glisse, partout où il le peut, sur les sentiments des jansénistes à l'endroit de la grâce et de la pénitence, on fait voir que ces sentiments sont ou paraissent fort éloignés de ceux de saint Augustin. Ce qu'il y a de plus à reprendre dans cette *Instruction*, c'est qu'on y donne trop affirmativement pour dogme de foi la doctrine des jésuites et qu'on y rejette trop ouvertement comme erreur la doctrine de saint Thomas et de ses plus anciens disciples»¹⁰⁴).

Ces critiques sont bien fondées. Mais pour ma part, je suis surtout frappé du manque de sincérité qu'à partir de Cornet en 1649, on rencontre chez les antijansénistes en général, dans leur exposition de la première proposition de Jansénius, la seule qui soit démontrable et qui par-là même devient le fondement des échafaudages antijansénistes¹⁰⁵).

Prenons l'*Ordonnance*; l'auteur (quel qu'il soit) affirme (p. 2):

«Il n'est pas nécessaire de faire de grands raisonnements pour prouver que Jansénius a enseigné la doctrine contenue dans cette

¹⁰²) CEYSENS-TANS, 367 et passim. Noailles suspendit un certain abbé Jourquet ou Jurquet qui s'était occupé à Paris de cette publication et distribution. En 1612 on retrouvera cet abbé à Rome comme acteur contre Noailles: *ibid.*, 424.

¹⁰³) LE ROY, 353.

¹⁰⁴) LE GENDRE, 278-279. Le 25 janvier 1711, l'abbé Tricaud, chanoine d'Ainay, écrit de Paris à un chartreux de Lyon: «L'*Ordonnance* des évêques... fait ici beaucoup de bruit... Ils démasquent merveilleusement les *Réflexions* du P. Quesnel. On a voulu dire que les PP. Doucin et Daniel avaient fait cette *Ordonnance*, qui effectivement est écrite avec une grande méthode, mais outre que M. l'évêque de Luçon est très habile et très capable de faire par lui-même un pareil ouvrage, qu'importe de quelle main il vienne, pourvu qu'il soit bon»; DELHOMMEAU, n° 1498; THUILLIER, *Rome et la France*, Paris, 1901, 72.

¹⁰⁵) Qu'il suffise de renvoyer à mon étude sur l'*Authenticité des cinq propositions condamnées de Jansénius*, dans *Antonianum*, 55 (1980) 368-424.

première proposition. Il ne faut que jeter les yeux sur les textes que nous allons rapporter».

L'auteur s'arrête naturellement au passage mis en cause depuis 1649: t. III, l. III, chap. XIII, mais il ne remarque pas que Jansénius y cite, pour la réfuter, une très ancienne objection que les semipélagiens opposèrent à la doctrine augustinienne; or en la reprenant, Jansénius vient à la conclusion (mise en petites capitales pour y attirer l'attention) qu'en cela saint Augustin a tenu une opinion tout à fait catholique, plus tard reçue et sanctionnée par le concile de Trente: s'il le veut, aidé par la grâce de Dieu, l'homme peut éviter le péché. L'objection du départ, on veut la prendre pour une thèse jansénienne, mais la conclusion de Jansénius, très orthodoxe, bien soulignée, qui suit quelques paragraphes plus loin, on la néglige. L'*Ordonnance* (p.4) aussi imprime la «thèse» en capitales, mais refuse de faire mention de la conclusion remarquable de Jansénius mise aussi en vedette. Cet évident parti pris prouve combien il est inutile de suivre un auteur, quel qu'il soit, qui jongle avec les citations comme si, pendant toute sa vie, il n'avait fait qu'étudier l'immense *Augustinus* de Jansénius, les *Œuvres complètes* de saint Augustin et les multiples éditions des *Réflexions*, et qui croit avoir réussi à les collationner judicieusement et irréfutablement. Travail certes prodigieux, mais aussi superflu à l'époque que maintenant.

Le sort de l'Ordonnance

Inspiré par le fanatisme religieux, peu sincère dans ses procédés et ses buts, rebrassant le brassé, un tel livre était, comme tant de semblables, destiné à disparaître aussitôt. S'il devait susciter quelques difficultés, Luçon et La Rochelle seules en auraient été le théâtre. Il faut cependant le dire à leur éloge, ces deux auteurs avoués, Luçon et La Rochelle, n'ont pas, comme par exemple Bissy, voulu faire servir leur ouvrage à leur intérêt personnel. Ils n'ont pas cherché un évêché mieux situé et plus richement doté, ni un archevêché, ni même un cardinalat. Certes, ils se firent valoir à Rome. Pour cadeau de nouvel an, ils envoyèrent au pape un exemplaire «forcé», et par après ils y envoyèrent plusieurs autres que le P. Timothée de la Flèche, capucin, ami particulier de Lescure, répandit parmi les cardinaux, tout spécialement Fabroni, qui y chercha aussitôt des propositions quesnellennes condamnables pour sa bulle. Des exemplaires parvinrent même en Bavière¹⁰⁶). A leur grande joie, nos évêques reçurent le 11 juillet (en

¹⁰⁶) TIMOTHÉE, 40. FÉNELON, VIII, 242, Cf. infra.

réalité assez tardivement, six mois après coup) un bref, louant leur ouvrage et surtout leur zèle, souhaitant de voir d'autres évêques suivre leur bel exemple¹⁰⁷). Traduit en français, imprimé et largement répandu, le bref n'eut pas une efficacité voyante. Seuls deux évêques du Midi se firent provisoirement entendre; celui de Gap pour approuver, celui d'Agen pour blâmer.

Entre-temps, l'*Ordonnance* avait mauvaise presse¹⁰⁸). Déjà dès sa première parution, elle semblait rasée de la table par cette *Justification des Réflexions* que Quesnel venait de publier. Il s'agissait de cet *Avertissement*, que, en 1699, l'Aigle de Meaux avait préparé pour être mis en tête de l'édition des *Réflexions* que Noailles préparait alors. A son tort, ce dernier avait négligé cette vaillante apologie des *Réflexions* tant attaquées^{108bis}).

Les auteurs de l'*Ordonnance* se devaient de la réfuter aussitôt, mais c'était une entreprise difficile, vu l'autorité et les arguments de Bossuet. Il fallut une longue préparation. Seulement le 14 mai 1711, nos deux évêques purent signer à Luçon leur *Instruction pastorale de Messieurs les évêques de Luçon et de la Rochelle au clergé et au peuple de leurs diocèses sur le livre intitulé Justification des Réflexions sur le Nouveau Testament etc. composé par Messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux*, La Rochelle, P. Mesnier, 1711, 18 p., in-4°.

Les auteurs (quels qu'ils soient) reconnaissent l'authenticité du texte, mais affirment hautement que, par après, Bossuet changea d'opinion. Ils s'appuient sur les papiers de Quesnel confisqués à Bruxelles en 1703 et bientôt remis aux jésuites de Paris. Ils citent la *Causa quesneliana* (contenant le procès conduit à Bruxelles contre Quesnel), Bruxelles, 1704, rééditée en 1705, 492 p.. Ce volume devait être introuvable en Vendée. Mais bien plus, nos auteurs citent aussi les lettres manuscrites de Germain Vuillart, du dépôt des jésuites parisiens. Ce dernier détail prouve que cette seconde *Instruction* ne vit pas le jour sans la collaboration du Collège Louis-le-Grand, atelier connu de publications antijansénistes.

¹⁰⁷) FÉNELON, VIII, 10-11.

¹⁰⁸) Voir BERTRAND, III, 133-134.

^{108bis}) Sur cette *Justification*, voir entre autres LEDIEU, *Journal*, édition Urbain-Levesque, Paris, 1929, passim; LE ROY, 60-64, 353; FÉNELON, VIII, 46; CEYSENS-TANS, passim.

«Le fracas épouvantable»

L'*Ordonnance* était en soi trop peu importante pour provoquer quelque bruit hors de Luçon et de La Rochelle. Il fallait pour cela une circonstance inattendue. Écoutons Louis Le Gendre, qui, chanoine de Notre-Dame à Paris¹⁰⁹), était un témoin oculaire:

«... L'*Instruction* imprimée [à Paris], les neveux des deux prélats en firent les honneurs [vers la fin de janvier 1711]. Ces neveux étaient à Paris au séminaire de Saint-Sulpice¹¹⁰); ils en distribuèrent des exemplaires largement et la firent annoncer par plus de quinze cents affiches [les frontispices tirés à part]. Elles formaient comme un titre [de possession], autour de notre église [la cathédrale] tant il y en avait; on en compta jusqu'à vingt, tant aux portes de l'archevêché que dans l'avant-cour. Afficher à Paris une *Ordonnance* qui condamnait comme hérétique un livre estimé de M. le Cardinal et qu'il avait orné d'une magnifique approbation, c'était faire une injure et un très grand tort à ce prélat. Placarder sa porte des affiches de cette *Ordonnance*, en tapisser l'avant-cour et les avenues de son palais, c'était une insulte des plus marquées. Aussi cette insolence fut-elle blâmée de tout le monde, même des gens qui n'aimaient pas le cardinal. Il ne pouvait souhaiter une réparation plus honorable pour lui que cette indignation publique. S'il s'en fût contenté, cela lui aurait fait honneur [mais il] ne fut point le maître de son ressentiment. Ne pouvant frapper sur les oncles, il se jeta sur les neveux; il les fit chasser sur le champ du séminaire de Saint-Sulpice. L'aventure des neveux fit crier les oncles bien haut, comme si le cardinal eût violé le droit des gens...»¹¹¹).

Naturellement, les sources antijansénistes, entre autres le *Mémoire historique* de notre Chalmette¹¹²) ne reconnaissent aucune provocation. Le libraire parisien correspondant de Mesnier de La Rochelle, n'a fait qu'une annonce ordinaire du livre. Mais Noailles, excité par les partisans de Quesnel, s'est jeté sur les neveux pour se venger de leurs oncles, ce qui a donné lieu à «une désapprobation universelle» (p. 149). Le

¹⁰⁹) Ce chapitre allait bientôt (le 24 avril) composer et publier une conclusion capitulaire en faveur de Noailles, contre les deux évêques; DELHOMMEAU, n° 1504.

¹¹⁰) Il y eut en ce moment trois neveux à Saint-Sulpice; les deux collégiens, neveux l'un de Lescure, l'autre de La Rochelle, furent renvoyés; le séminariste, déjà affilié à la congrégation ne fut pas inquiété; FÉNELON, VII, 689; cf. 694-695.

¹¹¹) LE GENDRE, *Journal*, 281-282. D'après la *Relation de ce qui s'est passé* (cf. infra) p. 3, l'affichage aurait eu lieu «en plein jour».

¹¹²) *Mémoire historique de tout ce qui s'est passé sur le sujet des contestations survenues entre... Noailles et... les évêques de Luçon et de La Rochelle, présenté à... Clément XI* [1712], dans FÉNELON, VIII, 148-165. Quant à ce *Mémoire*, cf. infra.

P. Lallemand, dans une lettre à Fénelon, parlera même d'un «fracas épouvantable»¹¹³), comme si tout Paris allait s'émouvoir du renvoi de deux collégiens, neveux inconnus d'oncles étrangers! D'ailleurs, dans le renvoi, Noailles avait été assez tardif (un mois après coup) et modéré. Quoique bien au courant — il avait des confidents même dans l'entourage du P. Le Tellier — et entièrement convaincu des activités inadmissibles des neveux, agents ordinaires de leurs oncles, Noailles avait invité François Leschassier, supérieur de Saint-Sulpice, pour lui faire remarquer:

«qu'il était à propos d'avertir ces deux jeunes messieurs de se retirer, mais qu'il fallait que la chose se fit doucement et sans précipitation non seulement pour éviter l'éclat, mais aussi pour leur donner le temps d'en prévenir l'exécution, en venant faire excuse à Monseigneur le Cardinal. Mais tout le Séminaire de Saint-Sulpice a su que ces Messieurs allèrent aussitôt trouver le P. Le Tellier, conseil de leurs oncles... [qui] leur conseilla de sortir du séminaire sur le champ... ajoutant, comme pour les consoler, que pour avoir encouru la disgrâce de Monseigneur le Cardinal, ils n'avaient pas à encourir celle du Roi»¹¹⁴).

Nous voilà ramenés auprès du Confesseur et de son entourage, où les choses se fomentent dans un grand secret, mais pas entièrement impénétrable.

Le 20 mars 1711, Lallemand, un des principaux collaborateurs de Le Tellier écrit à Fénelon:

«... Les [deux] prélats se regardent au sujet des deux neveux chassés du séminaire. Quand on leur demande si leur liberté ne les touche pas assez pour agir et parler dans l'occasion présente, on voit leur faiblesse, et rien de plus. Peut-être que, si les deux évêques personnellement attaqués, font ce qu'ils peuvent, ils ne seront pas abandonnés de tous les autres. Les deux prélats sulpiciens. Je suppose qu'on leur inspire d'ici les mouvements qu'ils se doivent donner. On a parlé d'en haut à Son Eminence, comme il fallait sur cela, sans autre fruit que de connaître mieux son caractère»¹¹⁵).

Notons-le: dans une lettre antérieure du 1^{er} décembre 1709, le Duc de Chevreuse, influent à la cour, ami de tout ce qui est antijanséniste,

¹¹³) FÉNELON, VII, 680.

¹¹⁴) *Relation de ce qui s'est passé dans le différend qui est aujourd'hui entre... les évêques de Luçon, de La Rochelle et de Gap et... de Noailles*, s.l., 1711, 4-5.

¹¹⁵) FÉNELON, VII, 693-694. Fidèle à lui-même, Fénelon presse nos deux évêques à s'opposer à Noailles; *ibid.*, VII, 336 et *passim*.

donne à Fénelon un conseil qui valait toujours pour les deux évêques: «... Consultez le P.A. et Panta [Langeron et Beaumont, neveu de Fénelon] maîtres en l'art de distribuer ce qu'on désapprouve, qui par conséquent se joueront de la prétendue difficulté de distribuer ce qui doit être tant approuvé...»¹¹⁶).

L'affaire devant le roi

En effet, conduits par le P. Confesseur, nos évêques lésés dans leurs neveux soumettent leur affaire au roi. En avril 1711, ils lui adressent une longue et violente lettre contre Noailles:

«Notre *Ordonnance* ne touche qu'indirectement Noailles. Son nom n'y apparaît pas une seule fois. Tout notre crime donc est d'avoir condamné un livre qui inspire la révolte et l'erreur, et qu'il avait eu le malheur d'approuver...

Bien loin donc, Sire, que nous soyons ébranlés par le mauvais traitement que nous venons de recevoir, nous sentons, grâce au ciel, notre zèle s'accroître et, foulant aux pieds toutes les considérations humaines dont un évêque doit rougir, nous allons achever de purger, s'il est possible, nos diocèses de tous les livres infectés du poison des nouvelles erreurs.

Nous croyons pourtant, Sire, devoir supplier... d'arrêter le scandale qui arriverait si celui que nous devrions avoir à notre tête, pour faire front à l'hérésie, s'obstinait à nous empêcher de la combattre, et s'il essayait, par de nouveaux chagrins, de nous faire tomber les armes des mains...

Nous aurions bien voulu ne le condamner [le livre] qu'après qu'il [Noailles] l'aurait condamné lui-même... Enfin nous n'avons parlé que quand nous avons désespéré que M. le cardinal voulût parler lui-même ... Les nouveautés en matière de religion n'ont jamais prévalu dans les États, qu'autant qu'elles ont été approuvées par des évêques puissants et redoutables à leurs confrères; et les grands maux de l'Église, sous les empereurs chrétiens, sont venus des évêques des villes impériales, qui abusaient de l'autorité que leur place leur donnait. C'est de quoi l'histoire ecclésiastique nous fournit de bien tristes exemples. Maintenez donc, Sire, nous vous en conjurons, maintenez les évêques du premier et du plus chrétien de tous les royaumes [celui de Louis XIV] dans la liberté que leur ministère demande et qu'on tente évidemment de leur ôter...»¹¹⁷).

¹¹⁶) FÉNELON, VII, 295. Notons que Langeron venait de mourir le 10 novembre 1710 et n'entrait plus dans le fracas. Mais avant de trépasser, il aura appris son art singulier à d'autres, par exemple à M. de Beaumont, neveu de Fénelon, qui se trouvait à Paris au début de 1711; FÉNELON, VII, 332.

¹¹⁷) DELHOMMEAU, n° 1499; FÉNELON, VII, 694-696; où le document est daté du

A la honte de Noailles, cette lettre privée, chargée des récriminations les plus acerbes contre lui, le désignant comme un coupable de la plus haute classe, est aussitôt rendue publique, sans intervention des auteurs eux-mêmes, prétendent-ils¹¹⁸).

Nos évêques ne semblent-ils pas venir de leur lointaine Vendée¹¹⁹) pour offenser publiquement l'Archevêque de Paris? Ils l'osent parce qu'ils se savent invités et appuyés par le P. Le Tellier, l'inspirateur sinon l'auteur de la lettre. Celui-ci d'ailleurs, leur écrit le 9 avril:

«... Rien n'est mieux entendu que cette lettre; rien ne pouvait venir plus à propos dans les conjonctures présentes, pour être bien reçu du roi. Je ne doute point que cette lettre ne soit extrêmement approuvée de toutes les personnes bien intentionnées, surtout de nos seigneurs les prélats à qui elle fait voir en même temps et ce qu'ils doivent à leur caractère et ce qu'ils peuvent entreprendre sans craindre d'être blâmés...»¹²⁰).

On le remarque, Le Tellier a déjà décidé de publier cette lettre privée et de l'employer auprès des autres évêques, pour la réalisation de ses entreprises contre Noailles. Néanmoins, rendue publique, elle ne semble pas avoir eu une influence immédiate sur les évêques. Provisoirement, ceux de Gap et d'Agen semblent avoir été les seuls à se mêler de l'affaire, tandis que Noailles reçoit de ses collègues des marques de sympathie¹²¹).

mois d'avril 1711. Remarquez encore ce passage étonnant: «Nous supplions encore un coup Votre Majesté d'être persuadée qu'il n'y a aucun ressentiment qui nous fasse agir dans cette occasion, puisque nous sommes remplis d'amour, d'estime et de respect pour M. le Cardinal, mais ce qui nous afflige, c'est qu'avec tout le zèle qu'il a pour l'Église, il ne laisse pas de donner sa confiance à des personnes qui certainement ne travaillent qu'à établir la doctrine des nouvelles erreurs».

¹¹⁸) FÉNELON, VII, 704-705. On prétendra même qu'elle aurait été publiée par Noailles en personne; THUILLIER, 66-67. Elle fut republiée par François Van de Velde à Bruxelles; DELHOMMEAU, supplément. Elle provoqua bientôt la *Lettre* (aussitôt publique aussi) de Monseigneur d'Agen [François Hébert, lazariste, ancien curé de Versailles] à Messieurs les évêques de Luçon et de La Rochelle, s.l., 1711; 72 p. où on lit: «il y a trop de feu, et les choses sont dites d'une manière trop vive» (p. 12); les moins animés... disent, pour vous excuser en quelque manière, que ce n'est pas vous qui avez composé cette Lettre; qu'elle est sortie de l'esprit et de la plume des ennemis les plus déclarés de Monseigneur le Cardinal (p. 62); ... vous avez servi d'instrument à la haine qu'on sait que ces personnes ont fait paraître contre Monseigneur le Cardinal» (p. 70). A son tour, cette lettre froissa les deux évêques; cf. FÉNELON, VIII, 163.

¹¹⁹) En 1711, Lescure aurait dû assister à Paris à l'Assemblée ordinaire; DELHOMMEAU, n° 1503.

¹²⁰) FÉNELON, VII, 696.

¹²¹) *Anecdotes*, I, 16-19.

En attendant, dans ses audiences hebdomadaires, Noailles a déjà eu l'occasion de se plaindre au roi. Le 11 mai, il lui écrit:

«Lorsque l'éclat terrible et très dangereux, qu'on a fait de gaieté de cœur, sera fini par une satisfaction convenable... je songerai tout de bon à faire quelque chose contre ce livre [des *Réflexions*]¹²²⁾.

Il prie donc le roi de lui faire rendre justice. Mais, dans son antijansénisme, celui-ci n'y pense pas. Il trouve l'*Ordonnance* de nos évêques bien valable et ne veut pas désapprouver leur Lettre. Les deux évêques offriront donc des excuses pour leur Lettre, et de son côté, Noailles, à l'exemple de l'*Ordonnance*, condamnera les *Réflexions*, ou du moins il suivra l'exemple royal; comme lui-même révoque son privilège, Noailles révoquera son approbation¹²³⁾.

Mais nos deux évêques ne s'empressent pas de s'exécuter. Ils refusent un premier modèle à suivre que le secrétaire Voysin leur fournit, parce qu'il leur attribue la publication de leur lettre¹²⁴⁾. Un second modèle¹²⁵⁾ donne lieu à une lettre d'excuse très froide et réticente:

«Monseigneur [le Cardinal], Nous avons appris avec une véritable douleur¹²⁶⁾, qu'une lettre que nous avons pris la liberté d'écrire au roi a été rendu publique et quoique nous puissions protester avec vérité à Votre Eminence que ceux qui en ont eu et qui en ont fait courir les copies, l'ont fait sans notre participation, nous sentons bien que Votre Eminence a un juste sujet de se plaindre du peu de ménagement que nous y avons gardé, quoique sans aucun désir de vous offenser. Il se peut bien faire et nous sommes obligés de l'avouer que, croyant la cause de l'Église intéressée dans l'ordre que Votre Eminence avait donné contre des personnes avec qui nous sommes liés d'une proche parenté, nous nous sommes portés à en faire des plaintes trop vives¹²⁷⁾.

Une telle excuse, peu franche, qui porte seulement sur la publication de la lettre, sans reconnaître sa méchanceté intrinsèque, et sur le

¹²²⁾ DELHOMMEAU, n° 1513. Le 13 avril 1712, Noailles écrit à V.F. Desmarests, évêque de Saint-Malo: «Depuis que, par respect et soumission pour le roi, j'ai renoncé à la satisfaction que me devaient les deux évêques, je n'ai plus de différend avec eux»; *ibid.*, n° 1625.

¹²³⁾ Cf. note 149.

¹²⁴⁾ FÉNELON, VII, 714.

¹²⁵⁾ On en trouvera le texte dans THUILLIER, 73.

¹²⁶⁾ Nos évêques refusent d'employer le mot *repentir* que proposait le modèle; FÉNELON, VIII, 22.

¹²⁷⁾ THUILLIER, 72-73. Cf. FÉNELON, VIII, 151.

renvoi des neveux, sans avouer leur faute trop manifeste, n'était certes pas propre à satisfaire l'archevêque lésé. Mais elle ne sera pas même remise, en raison des circonstances que nous allons apprendre.

En conséquence de leur retard à s'excuser, les deux évêques peuvent bientôt prendre connaissance d'un document extraordinaire: *Ordonnance portant défense de lire certains écrits publiés sous le prétendu titre: Ordonnances et Instructions pastorales de MM. les Évêques de Luçon et de La Rochelle et de Mandement de l'évêque de Gap*. Signée par Noailles le 28 avril 1711, cette défense a été affichée, annoncée aux prônes et divulguée. Nos évêques y peuvent lire:

«... Que l'*Ordonnance* imprimée sous les noms de MM. les Évêques de Luçon et de La Rochelle, voulant combattre les erreurs enseignées par Jansénius, favorise la 3^e des cinq propositions et renouvelle les 26^e et 28^e des propositions condamnées dans Baius par Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII... Que le *Mandement* attribué à M. l'Évêque de Gap, au lieu de porter les ecclésiastiques à respecter l'autorité de saint Augustin sur les matières de la grâce... parle de ce saint docteur avec tant de mépris qu'il paraît vouloir détourner de lire ses ouvrages comme dangereux...». De plus M. de Gap favorise le laxisme condamné par l'Assemblée de 1700. D'où Noailles vient à sa conclusion: «... Nous sommes d'autant plus obligés de nous élever contre ces écrits... qu'ils ne peuvent être des évêques sous le nom desquels on les débite. Nous croirions même faire injure à ces prélats de leur attribuer de pareils ouvrages. Ce serait douter de leur foi et les croire protecteurs d'une doctrine entièrement opposée aux décisions de l'Église et en particulier à la Censure si solennellement faite en 1700 par l'Assemblée [contre le laxisme]... Nous aurions mauvaise opinion de leur sagesse, si nous pensions qu'au lieu d'être occupés du troupeau qui leur est confié, ils eussent étendu leur sollicitude sur le diocèse de Paris dont Dieu ne les a pas chargés...»¹²⁸).

Par conséquent, dans les limites de son diocèse de Paris, Noailles défend de lire et de garder ces Mandements. Cette fois-ci, les lésés, ce ne sont plus les neveux afficheurs, mais les oncles à qui on a fait signer une *Ordonnance* qui n'est pas moins hérétique que les *Réflexions* qu'ils combattent.

Nos évêques réagissent énergiquement. Ils retiennent leur lettre d'excuse et la refuseront dorénavant. Eux-mêmes, ils veulent non pas des excuses, mais des réparations. Pour les obtenir, ils se proposent de

¹²⁸) NOAILLES, *Recueil des Mandements*, 525-530. Sur les erreurs découvertes par Noailles dans l'*Ordonnance*, cf. ANECDOTES, I, 12.

procéder. Mais où appeler contre cette espèce d'évêque impérial? En vain ils s'adressent à leur propre archevêque de Bordeaux, lui faisant savoir:

«Le cardinal de Noailles a condamné notre *Instruction pastorale*, paraissant supposer qu'elle nous est faussement attribuée. S'il a parlé sérieusement, nous lui ferons signifier dans les formes qu'elle est de nous»¹²⁹).

Mais cela a-t-il du sens de procéder à Bordeaux pour affirmer l'authenticité de leur *Ordonnance* alors que l'orthodoxie est en question? En attendant, rêvant toujours d'un accommodement, le roi revient sur cette lettre d'excuse, quoique le Mandement de Noailles l'ait rendue encore plus pénible. Le 20 mai 1711, Etienne s'en explique longuement au P. Le Tellier:

«Il est évident que le roi a été surpris dans cette occasion»; le confesseur «représentera à Sa Majesté les affreuses conséquences que la demande qu'Elle nous demande (sic) aurait pour la religion: 1^o Nous reconnâtrions que ce n'est pas le zèle de la saine doctrine, mais un désir de vengeance qui nous a porté à faire nos plaintes au roi (par la *Lettre*)... Qu'arriverait-il donc si nous étions maintenant obligés de nous rétracter? Les inconvénients n'en seraient-ils pas infiniment plus grands que si auparavant nous avions gardé le silence, en trahissant notre ministère?

2^o Nous n'avons pas publié la *Lettre*... N'étant pas à portée d'être instruits des voies par lesquelles elle est devenue publique... nous espérons qu'Elle [Sa Majesté] voudra bien croire que nous ne sommes pas capables de mentir, en prenant Dieu à témoin de ce que nous disons.

3^o La satisfaction que le Roi demande... serait infiniment plus pernicieuse à la religion... Quel triomphe... pour les jansénistes s'ils voyaient qu'on obligât des évêques à demander pardon à M. le Cardinal après qu'il a condamné une *Ordonnance* qu'ils avaient faite pour censurer un livre qui contient l'hérésie jansénienne...».

Conclusion: «Il n'y a plus d'autre remède à espérer... que de recourir au siège apostolique pour y réclamer un jugement définitif qui nous réunisse tous dans la même doctrine»¹³⁰).

Le même jour, nos deux évêques supplient le roi: «Donnez-nous, s'il vous plaît, Sire, la permission de nous pourvoir devant le Saint-Siège contre une pièce si infamante [le Mandement de Noailles]»¹³¹).

¹²⁹) DELHOMMEAU, n° 1521.

¹³⁰) FÉNELON, VII, 705-706.

¹³¹) L.c.

Amener les évêques de France à remettre sa propre cause (qui n'est pas celle de Luçon et de La Rochelle, mais celle des *Réflexions* et de leur approbateur), c'est ce que Le Tellier cherche depuis longtemps à réaliser. Il est près d'y réussir. Néanmoins, Louis XIV suit encore sa tactique d'accommodement. Il en charge le nouveau dauphin, qu'il veut exercer au gouvernement ecclésiastique.

*L'Affaire devant le Dauphin*¹³²⁾

Cette remise de l'affaire au Dauphin était en somme une ruse du P. Le Tellier, car le Duc de Bourgogne, petit-fils de Louis XIV, âgé de 30 ans, reste un élève docile de Fénelon, auquel il avait écrit ou plutôt répondu le 21 mai 1708 :

«...Quant à l'article des jansénistes, j'espère par la grâce de Dieu — non pas telle qu'ils l'entendent, mais telle que la connaît l'Église — que je ne tomberai jamais dans les pièges qu'ils voudront me dresser. Je connais le fond de leur doctrine et je sais qu'elle est plus calviniste que catholique. Je sais qu'ils écrivent avec esprit et justesse; je sais qu'ils font profession d'une morale sévère et qu'ils attaquent fortement la relâchée, mais je sais en même temps qu'ils ne la pratiquent pas toujours. Vous en connaissez les exemples qui ne sont que trop fréquents»¹³³⁾.

Pour nos évêques, quelle chance que cette intervention du futur roi, qui n'est pas moins dépendant de Fénelon qu'eux-mêmes; ils rencontreront certainement l'entière sympathie de ce conciliateur et de ses collaborateurs.

N'ayant pas à faire l'historique de cette intervention, il nous suffira de relever les incidents qui touchent nos évêques, dont les impairs semblent si graves à Noailles qu'il reste inabordable avant d'avoir reçu des excuses¹³⁴⁾. Ainsi, tout comme le roi, le dauphin les veut aussi. Mais le 21 juin, Champflour soumet une fois de plus ses difficultés au Confesseur, qui, le 1^{er} juin lui adresse une réprimande :

«Excepté donc de parler contre votre conscience, en disant quelque chose que vous sauriez être faux, ou en rétractant ce que vous croyez vrai, je suis persuadé, Monseigneur, qu'il n'y a rien que

¹³²⁾ Autant que je sache, il n'existe pas d'études sur cet épisode. On trouvera cependant des détails dans plusieurs auteurs, entre autres LE ROY, *passim*.

¹³³⁾ FÉNELON, VII, 264.

¹³⁴⁾ THUILLIER, 79.

vous ne deviez faire en cette circonstance pour contenter le roi, d'autant plus qu'il n'attend que cela de vous, que pour être en état d'accommoder les choses à l'avantage de l'Église»¹³⁵).

Pour être bref et clair, voici quelques entrées de chronique:

Le 6 juin 1711, Champflour au P. Le Tellier: d'après le dernier modèle reçu, il a préparé, bien à contre-cœur, une convenable lettre de satisfaction: «J'ai cru me faire un mérite devant Dieu de lui sacrifier mon jugement particulier pour me rendre au vôtre; et aussi j'ai écrit, sans aucun ménagement personnel, tout ce que j'ai vu que je pouvais dire sans offenser Dieu, en ne disant rien contre la vérité et le témoignage de ma conscience»¹³⁶).

Le 11 juin, Lallemand à Noailles: les deux évêques exigent ou bien «un désaveu volontaire de l'*Ordonnance* du cardinal ou bien un jugement rigoureux de son attitude»¹³⁷).

Le 23 juin, Bissy à Noailles: votre mandement n'est pas soutenable; l'équité demande que vous le révoquiez¹³⁸).

Le 28 juin, Mad. de Maintenon à Noailles: Bissy va vous proposer des moyens de paix. Notamment, le différend sera soumis à trois archevêques; Noailles devra promettre de recevoir aveuglement leur verdict. Mais Noailles refuse¹³⁹).

Le 2 juillet, Lallemand à Fénelon; «Le présent projet pour l'*Ordonnance* est que les prélats notifieront à Son Eminence que leur *Instruction* est d'eux et que Son Eminence révoquera son *Ordonnance*... On assure que les trois prélats ne se relâcheront en rien par rapport aux intérêts de l'Église... L'affaire des évêques a soulevé toute la cour et tout Paris contre ces Pères [jésuites]. Ils portent la haine de tout. Les gens qui aiment bien la religion les plaignent et les louent en secret, tandis qu'on les charge de mille malédictions»¹⁴⁰).

Le 9 juillet, M. d'Agen aux deux évêques: «Permettez-moi de vous le dire: on vous regarde comme les agresseurs dans cette affaire; vous l'avez commencée en condamnant un livre à la tête duquel était un mandement et une approbation... de Noailles»¹⁴¹).

¹³⁵) FÉNELON, VII, 714.

¹³⁶) Ibid., VII, 715.

¹³⁷) DELHOMMEAU, n° 1525.

¹³⁸) Ibid., n° 1527.

¹³⁹) LE ROY, 354.

¹⁴⁰) FÉNELON, VIII, 10.

¹⁴¹) DELHOMMEAU, n° 1533.

Le 11 juillet, Lallemand à Fénelon: «La lettre [d'Agen] aux deux évêques a été envoyée à Rome, et le Mémoire latin doit aussi partir au premier ordinaire pour le lieu où il est destiné [Rome]. Il partira double, et je ne doute pas qu'il ne parvienne à celui pour lequel il est fait. Il n'a rien perdu de sa force en changeant de langage [du français au latin]; on s'est du moins fort étudié à la lui conserver. On commence à parler d'une lettre des deux évêques à leur métropolitain [de Bordeaux]. Un prélat me dit hier qu'elle était forte. Il n'est guère permis de parler faiblement dans une pareille matière»¹⁴²).

Le 15 juillet, l'abbé Antoine de Bochart, chanoine à Vincennes, écrit à son oncle, évêque de Clermont:

«J'ai eu d'assez longues conférences avec le R.P. [Le Tellier] touchant l'affaire des deux évêques et de Son Eminence... On est dans la résolution de donner quelque satisfaction à Son Eminence, mais sur le fond, ces deux évêques gagneront leur procès. Le livre du P. Quesnel sera pros crit, et l'on fera justice aux [deux] évêques. J'ai vu entre les mains du P. Tellier plus de trente lettres des meilleures têtes du clergé qui demandent justice au roi du procédé de Son Eminence. Le P. Tellier m'a dit qu'avant huit jours il en aurait encore autant. Le secret est promis à tous ceux qui écriront et jamais Son Eminence ni le public n'en auront aucune connaissance. J'ai l'honneur de vous envoyer la lettre au roi que le P. Tellier vous prie de signer. Il en garde une copie pour l'envoyer sans signature à plusieurs prélats qui lui demandent un modèle. Il faut, s'il vous plaît, que vous y mettiez une enveloppe et un cachet volant. J'ai ordre du P. Tellier de la lui envoyer à Fontainebleau en cet état... Le P. Tellier n'a point vu le mandement que vous devez signer avec l'évêque de Saint-Flour. Il trouve votre précaution sage de souhaiter qu'il soit vu avant que de paraître. Vous pouvez me l'adresser, si vous le souhaitez; je le donnerai à de bons réviseurs qui l'éplucheront exactement...»¹⁴³).

Cette lettre compromettante tomba dans les mains de Noailles qui la divulgua à la grande gêne du P. Le Tellier et de nos évêques.

Le 18 juillet, le Dauphin aux deux évêques. Il demande la permission d'user de leur Lettre au roi. Cette permission est donnée¹⁴⁴).

Le 7 août, Noailles au Dauphin: «Vous savez que Mrs de Luçon et de La Rochelle n'ont pu trouver, même dans leurs provinces, des

¹⁴²) FÉNELON, VIII, 11-12.

¹⁴³) LE ROY, 355-356.

¹⁴⁴) FÉNELON, VIII, 12 et 18.

prélats de leurs sentiments, quelque effort qu'ils aient fait pour les échauffer»¹⁴⁵).

Le 13 août, Louis de Thomassin, évêque de Sisteron, à Noailles: «Quand la Lettre des deux évêques fut écrite au roi, on se doutait bien déjà de ce mystère d'iniquité, mais en voici [dans l'affaire Bochart] la découverte claire et manifeste»¹⁴⁶).

Le 4 septembre, le Dauphin aux deux prélats: «nouvelle proposition de paix: vous donnerez une nouvelle *Ordonnance*; Noailles un nouveau *Mandement*, pour le bien de la paix... Vous savez que l'affaire ne pourrait aller dans les voies de droit sans faire un grand éclat, diviser les évêques et donner aux jansénistes l'avantage que les hérétiques savent toujours trouver dans les troubles de l'Église... Pesez donc... devant Dieu ce qui vous est proposé»¹⁴⁷).

Le 6 septembre, M. d'Agen à Noailles: «On mande de Fontainebleau que les affaires des [deux] évêques ont bien changé de face depuis la découverte des lettres de l'abbé Bochart»¹⁴⁸).

Le 13 septembre, les deux évêques au Dauphin: à contre-cœur ils acquiescent à la proposition d'accommodement¹⁴⁹).

En effet, à leurs yeux les fautes de Noailles s'aggravent toujours. Il ne collabore pas avec eux à combattre l'hérésie contenue dans les *Réflexions*, dont les éditions portent toujours son approbation; dans sa haine, il a poursuivi leurs neveux, pour se venger des oncles. Surtout agissant en pape, il a condamné comme erronée leur *Ordonnance*; fait sans précédent dans l'histoire, un évêque qui lie la liberté de ses collègues. Le bilan de leurs griefs croît encore: Noailles n'a-t-il pas publié cette *Lettre* si offensante de l'évêque d'Agen¹⁵⁰) et cette autre

¹⁴⁵) DELHOMMEAU, n° 1545.

¹⁴⁶) Ibid., n° 1547.

¹⁴⁷) FÉNELON, VIII, 18-19.

¹⁴⁸) DELHOMMEAU, n° 1559.

¹⁴⁹) FÉNELON, VIII, 22. Ce même 13 septembre, influencé par la Lettre reçue des deux évêques, Louis XIV révoque le privilège royal (de 1676), qui jusque-là protégeait les diverses éditions des *Réflexions*. Il rend cette mesure publique, dans l'espoir, que, à son exemple, Noailles révoquera sa belle approbation qui orne ces mêmes éditions. Puisque l'archevêque, rendu plus rétif par l'action de nos deux évêques, manque de flexibilité, Louis XIV, docile à son confesseur, demande le 16 novembre une bulle pontificale, condamnant les *Réflexions* approuvées par Noailles. Dès lors, pour le roi et Le Tellier, l'affaire personnelle de nos deux évêques n'a guère plus d'importance et doit céder le pas à leur propre affaire, celle de l'archevêque, la seule que le roi et son confesseur ne cesseront de pousser à Rome. Voir e.a. mon étude sur Louis XIV, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, 55-56 (1985-1986) 123-166.

¹⁵⁰) FÉNELON, VIII, 40.

Lettre de Monseigneur le cardinal de Noailles à Monseigneur d'Agen (du 10 décembre 1711), s.l., 24 p. in-12°; et cette *Relation de ce qui s'est passé dans le différend qui est aujourd'hui entre Messieurs les évêques de Luçon, de La Rochelle et de Gap et Monseigneur le cardinal*, s.l., fin 1711, 52 p. in-12°. N'est-ce pas encore lui qui a lancé une nouvelle édition de la *Justification des Réflexions* par Bossuet? Est-il étonnant que nos deux évêques soient irrités contre Noailles? Mais qu'eux-mêmes ils l'ont provoqué, ils l'oublient.

Ils demandent la permission de publier enfin leur *Instruction* contre cette *Justification* de Bossuet. Ils exigent la rétraction du *Mandement* de Noailles, même sa condamnation par l'autorité civile ou ecclésiastique; ils cherchent à vaincre l'adversaire. Mais comment y arriver?

Le Dauphin et ses assesseurs sont des juges favorables, mais pas aveugles ni injustes. Voulant rester équitables, ils doivent tenir compte des répliques de Noailles, qui étant tout proche, peut facilement se faire entendre, tandis que nos deux évêques demeurent si loin!

Lescure aurait dû venir à Paris pour assister à l'Assemblée quinquennale que Noailles a ouverte le 14 juin 1711. Jean-François a-t-il osé se présenter devant elle? A-t-il écouté les quatre belles harangues que Noailles y a prononcées comme président de l'Assemblée? Il semble que non, car Le Dauphin fait prier nos deux évêques de vouloir venir à Paris ou du moins d'y envoyer un délégué, car la correspondance entre la Vendée et Paris est lente, presque autant que celle de La Rochelle à Luçon, les chemins à travers les Marais étant fréquemment impraticables¹⁵¹).

Néanmoins, nos évêques refusent de se déplacer ou d'envoyer un chargé de pouvoir¹⁵²). Est-ce de la mauvaise volonté? Ce n'est pas seulement à Paris que leurs affaires ne marchent pas à leur gré. A La Rochelle aussi, Champflour a des ennuis avec son clergé par rapport à ses *Ordonnances et Règlements synodaux pour le diocèse de La Rochelle*, P. Mesnier, 12-294 p. in-12°¹⁵³). Tout comme son *Ordonnance* contre les *Réflexions* a été profusément répandue à Paris, on affiche et répand en abondance à La Rochelle un écrit assez volumineux: *Réflexions sur les ordonnances et instructions pastorales publiées sous le nom de Messieurs les évêques de Luçon, de La Rochelle et de Gap*, s.l., 1712, in-12°, 288 p.

¹⁵¹) Ibid., VIII, 35 et 53.

¹⁵²) Ibid., VIII, 36.

¹⁵³) Ibid., VIII, 33; PÉROUAS, 47, n° 48 et 51.

Est-il étonnant que nos évêques se réunissent quelquefois à Hermenault, même pour plusieurs jours¹⁵⁴)? Puisque les Parlements refusent de prendre des mesures contre les livres qui attaquent leur *Ordonnance*, le roi leur permet de se défendre eux-mêmes¹⁵⁵). Ils préparent, sans doute avec leurs collaborateurs ordinaires, une réfutation qui paraît sous leur nom commun: *Eclaircissements sur les faits contenus dans les Lettres de Monseigneur l'Évêque d'Agen et dans plusieurs libelles anonymes touchant les contestations qui sont entre Monseigneur le Cardinal de Noailles et Messeigneurs les Évêques de Luçon et de La Rochelle*, P. Mesnier, 1711, 36 p. in-4°. Mais lorsque le fascicule sort de presse, le roi, qui pense déjà à sa bulle, leur impose le silence¹⁵⁶).

Toutefois, par leur intransigeance, nos évêques ne préparent-ils pas leur propre humiliation? Car le Cardinal ne reste pas moins inébranlable. Il ne bougera pas avant d'avoir reçu satisfaction, c'est-à-dire avant de recevoir des excuses; il ne révoquera pas son *Mandement* condamnant l'*Ordonnance*, avant que celle-ci ait été corrigée!

Voilà nos évêques placés devant une injonction singulièrement humiliante: ils corrigeront leur *Ordonnance* si prétentieuse, en ôteront leurs propres erreurs que Noailles leur communiquera par un premier et second *Mémoire*¹⁵⁷). Confesseront-ils leurs propres erreurs? Bien à contre-cœur, ils s'attachent à ce travail ingrat et mortifiant. Ils n'avancent guère. Les négociations traînent. Les médiateurs — les archevêques de Bordeaux et d'Aix — n'ont pas encore été nommés, parce que Noailles refuse d'avance de se soumettre aveuglement à leur décision¹⁵⁸). Dans la seule lettre que nous possédions de M. de Luçon à M. de La Rochelle, en date du 13 décembre 1711, on lit ce passage étrange:

«... On écrit de Paris que la cabale des Jésuites a prévalu sur le roi contre Quesnel et qu'on craint qu'il n'y ait quelque nouvelle bulle... Plus on dit que notre accommodement sera reculé¹⁵⁹), plus nous devrions tâcher de l'accélérer. J'espère qu'il ne tiendra pas moi»¹⁶⁰).

¹⁵⁴) FÉNELON, VIII, 35.

¹⁵⁵) Ibid., VIII, 114.

¹⁵⁶) Ibid., VIII, 129-130; 137-138.

¹⁵⁷) Ibid., VIII, 35. Le texte m'en est inconnu.

¹⁵⁸) LE ROY, 354.

¹⁵⁹) FÉNELON, VIII, 41. Le p. Martineau termine: «Ainsi il est assez difficile de juger comment les choses termineront».

¹⁶⁰) Ibid., VIII, 39.

Visiblement, nos évêques veulent voir leur affaire devancer celle du P. Le Tellier. Si elle ne finira pas vite, malgré l'ardeur de M. de Luçon, finira-t-elle bien? Il court des bruits, même à Rome, que le Dauphin ne leur est pas trop favorable¹⁶¹). Heureusement, le P. Martineau est là pour les rassurer et les aider¹⁶²). Mais le pire attend nos évêques: le 18 février 1712 meurt à l'improviste ce dauphin favorable à leur cause, ne laissant qu'un successeur de deux ans, alors que le roi est déjà bien vieux. Celui-ci, tout en pensant avant tout à «sa» bulle, veut poursuivre l'accommodement que le dauphin n'a pu mener à bonne fin. Mais Le Tellier pousse désormais aussi «sa» bulle en vue de la chute du cardinal, approbateur des *Réflexions*. Bissy, qui apparaît «maintenant comme l'un des plus zélés protecteurs de la bonne cause»¹⁶³), celle de nos évêques, vise avant tout son cardinalat.

Le 2 mars 1712, nos évêques lui avaient écrit:

«... La confiance que nous avons en vous, Monseigneur, nous porte à vous envoyer une copie du projet de lettre au pape que nous avons préparé depuis longtemps, mais que nous avons différé d'envoyer par l'avis de M. le Dauphin, qui après l'avoir vu et avoir témoigné qu'il en était content, nous fit dire de différer l'envoi pour quelque temps. Nous avons jugé que c'était une chose dont il fallait que vous fussiez instruit, pour voir quel usage on en peut faire dans les circonstances présentes...»¹⁶⁴).

En effet, le 4 avril 1712, Bissy peut répondre: «Le roi vous permet de vous pourvoir à Rome»¹⁶⁵). Et de fait, le 12 suivant, Louis XIV prévient le cardinal de La Trémoille à Rome:

«Les évêques de La Rochelle et de Luçon, attaqués dans leur doctrine, m'ont demandé la permission de se plaindre au pape... Quoi qu'il n'y ait qu'à perdre pour moi de laisser porter à Rome de telles affaires..., j'ai cependant jugé qu'il y avait des raisons très

¹⁶¹) Ibid., VIII, 41, TIMOTHÉE DE LA FLÈCHE, *Mémoires*, 43-48. Il doit y avoir du vrai dans les hésitations du Dauphin; voir mon étude sur le Duc de Saint-Simon, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 63 (1985) 513-553, plus spécialement pp. 523-524, 536-539.

¹⁶²) Voir quelque correspondance entre Martineau et nos deux évêques, surtout M. de Luçon, dans FÉNELON, VIII, 37, 39, 41, 45, 49.

¹⁶³) Ibid., VIII, 54.

¹⁶⁴) Ibid., VIII, 55.

¹⁶⁵) Ibid., VIII, 59.

fortes d'accorder à ces deux évêques la permission qu'ils m'ont demandée»¹⁶⁶).

Mais cette permission royale n'est pas sans inquiéter Etienne. Le 22 avril suivant, il s'en explique à son inspirateur de toujours, Fénelon :

«... J'avais regardé jusqu'à présent comme une chose avantageuse qu'il nous fût permis dans cette rencontre de prendre ce moyen pour nous faire rendre justice, mais y ayant fait depuis une sérieuse réflexion, je vous avoue que j'hésite quel parti je dois prendre là-dessus». Si nous demandons au pape de nous rendre justice, Noailles fera autant. Et il a beaucoup d'amis à Rome! Si nous exigeons la révocation de son *Mandement* condamnant notre *Ordonnance*, on nous obligera, tout comme le Dauphin l'a fait, de nous expliquer sur ces prétendues erreurs de notre *Ordonnance*.

Il est évident que tout cela ne peut être que d'une discussion très longue, particulièrement à Rome, et que cela nous jetterait dans de grands embarras, quelque bonnes raisons que nous ayons. Je serai obligé, pour soutenir et poursuivre cette affaire, de faire seul [et Lescure?] des dépenses très grandes, auxquelles je pourrai à peine suffire et qui me mettront hors d'état de faire aucun bien dans mon diocèse.

Si nous nous contentons d'instruire parfaitement le pape...

1° nous ne serons pas obligés de donner une lettre de satisfaction; 2° tout le public, et même le Souverain Pontife, seront pleinement persuadés que la condamnation portée par ... le cardinal contre notre *Instruction pastorale*, est entièrement frivole et qu'elle n'est qu'un effet de l'indignation qu'il a conçue contre nous, de ce que nous avons condamné Quesnel, auquel il avait donné son approbation. Déjà tout le public nous donne gain de cause...»¹⁶⁷).

Fénelon ne tarde pas à donner un long avis en 18 points :

«... La matière est d'une extrême importance. Il s'agit de réprimer une autorité patriarchale qui subjuguera tous les évêques et mènerait insensiblement, dans ses suites, jusqu'au schisme». Tout en attaquant le cardinal de Noailles, nos évêques prendront soin de faire paraître leur respect pour la dignité cardinalice. «Il faut agir en esprit de foi, s'abandonner à l'humiliation même, si Dieu voulait nous la donner par miséricorde pour nous purifier, et n'avoir en vue que le seul intérêt de l'Église... Craignons-nous un peu de dépense et de contradiction pour la soutenir»¹⁶⁸)?

¹⁶⁶) DELHOMMEAU, n° 1523. Dès lors, une fois de plus le roi défend toute publication sur le cas; *ibid.*, n° 1626. Le 17 avril 1712, le roi s'adresse lui-même directement au pape; Archives du Vatican, Fondo Albani, 121, f° 109.

¹⁶⁷) FÉNELON, VIII, 60-62.

¹⁶⁸) *Ibid.*, VIII, 60-62.

L'affaire remise à Rome

Tout comme autrefois l'*Ordonnance*, la lettre au pape se prépare à l'aide de beaucoup de personnes. Même le roi y intervient¹⁶⁹). Enfin le 30 juin 1712, nos évêques signent leur supplique latine. Ils se plaignent des injures reçues de la part de Noailles, qui, malgré le désir de feu le dauphin et du roi, refuse de révoquer le *Mandement* par lequel, disent-ils, il nous a attribué arbitrairement des erreurs et prodigué des infamies, uniquement parce que nous avons condamné, conformément à votre bref du 13 juillet 1708, les *Réflexions morales* qu'il avait approuvées. Dans tout le cours de cette contestation, nous n'avons nullement méconnu sa dignité cardinalice, mais seulement soutenu notre droit épiscopal de défendre la foi catholique, laquelle a toujours été le seul motif de tous nos travaux¹⁷⁰).

Envoyée par la valise diplomatique, cette supplique atteint le pape, qui le 6 août donne une réponse favorable, mais prudente: il veut bien user de son autorité suprême pour résoudre le problème, mais il ne peut le faire sans écouter d'abord Noailles¹⁷¹).

C'est assez inquiétant. Le cardinal se défendra à Rome, où il dispose d'un agent très actif, le P. Zacharie Roslet¹⁷²), procureur général des Minimes, et de beaucoup d'amis dévoués; même le cardinal de La Trémoille, l'ambassadeur, un lointain parent de Noailles, n'est pas sûr.

Nos évêques se trouvent donc obligés de se pourvoir à Rome d'un député compétent. Leur choix tombe sur Philippe Chalmette, leur secrétaire de rédaction que Fénelon leur a cédé, et qui, devenu l'archidiacre de La Rochelle, reste toujours le grand acteur dans leur affaire.

Celui-ci ne reçoit sa lettre de créance que le 18 avril 1713, presque un an après coup¹⁷³): En notre nom, il poursuivra notre affaire jusqu'à entière décision, justifiera la pureté de doctrine de notre *Ordonnance*, et lèvera les défenses que Noailles opposera¹⁷⁴).

¹⁶⁹) Ibid., 68-69; 108-109.

¹⁷⁰) Ibid., VIII, 108-109.

¹⁷¹) Ibid., VIII, 115.

¹⁷²) Ibid., X, 204-205; DELHOMMEAU, passim.

¹⁷³) Fin de janvier 1713, le P. Daubenton écrit à Fénelon: «On a résolu de ne point entamer l'affaire de Messeigneurs... que celle de la bulle ne soit finie; le roi le veut ainsi. D'ailleurs quand on voudrait la commencer, on ne pourrait pas, parce que Messeigneurs... n'ont point encore ni produit leurs écritures, ni envoyé leur agent à Rome. Aujourd'hui celui de ... Noailles [Roslet] est mort... C'est chez lui que se tenaient toutes les assemblées...»; FÉNELON, VIII, 128.

¹⁷⁴) Ibid., VIII, 143.

Nos évêques n'oublient pas de recommander leur délégué: «Maître Pierre Chalmette, prêtre, docteur, archidiacre de La Rochelle, homme de doctrine, de modestie, de candeur et d'une vraie pitié», et l'équitable affaire qu'il vient défendre. Il s'agit de faire condamner le *Mandement* («tot malorum caput») par lequel Noailles a injurieusement condamné leur *Ordonnance*, et d'obliger le même Noailles à révoquer l'approbation qu'il a donnée aux *Réflexions*. «Votre bulle en préparation nous rend courage»¹⁷⁵).

La députation romaine a été bien préparée. Entre autres, Chalmette a composé un copieux *Mémoire historique sur le sujet des contestations survenues entre M. le Cardinal de Noailles, archevêque de Paris et MM. les Évêques de Luçon et de La Rochelle, présenté à Notre Saint-Père le Pape Clément XI, par ces deux évêques pour rendre compte de leur conduite à Sa Sainteté*, écrit partial mais non méprisable¹⁷⁶). Le 17 juillet 1714, Chalmette mandera de Rome à Champflour:

«... Vous recevrez apparemment bientôt de Paris une copie de votre *Mémoire historique* dont j'avais emporté l'original que vous aviez fait. La traduction italienne, imprimée où vous savez [à Lucques], est ici généralement applaudie et jugée concluante. Cela était bien nécessaire. Je voudrais qu'on en imprimât le français; il n'y aurait qu'à en envoyer une copie à mon correspondant de Lyon, sans lui donner aucun ordre, seulement pour contenter sa curiosité, car il est avide de ces choses»¹⁷⁷).

Pour Rome on traduit en latin: l'*Ordonnance*, nouvelle édition, corrigée d'après les exigences de Noailles; l'*Instruction contre la Justification* de Bossuet; l'*Eclaircissement contre les adversaires*¹⁷⁸). Quel

¹⁷⁵) Ibid., VIII, 143-144.

¹⁷⁶) Ibid., VIII, 148-165; cf. 242, où dans une lettre en date du 17 juillet 1714, Chalmette donne un détail sur le bon accueil que l'*Ordonnance* des évêques reçoit à Munich; «Il n'y a pas moins lieu d'être satisfait du jugement qu'on en porte dans tous les endroits de l'Italie où il a été; aussi il n'aurait tenu qu'à M. Mesnier [imprimeur à La Rochelle] de se défaire bien de ses exemplaires, s'il les avait su faire passer dans les pays étrangers».

¹⁷⁷) Ibid., VIII, 242.

¹⁷⁸) On lit dans le *Mémoire historique* (FÉNELON, VIII, 165): «Nous nous bornâmes à faire imprimer la traduction que nous avons fait faire de notre dernière *Instruction* [corrigée d'après les exigences de Noailles] avant que d'y mettre la dernière main, afin que notre agent en pût porter des exemplaires à Rome, pour y ôter les mauvaises impressions que l'écrit des *Réflexions* contre notre *Instruction pastorale* y avait pu faire, parce que ce livre a été distribué dans Rome à plusieurs personnes. Nous avons aussi donné à notre agent des exemplaires de la traduction de notre écrit des *Eclaircissements* pour la même

travail que ces traductions; quelles dépenses que cette impression, l'une et l'autre parfaitement inutiles!

On comprend que, ayant ces écrits à préparer, Chalmette ait retardé son départ. En mai 1713, il passe par Paris pour y recevoir des instructions ultérieures. Le 20 de ce mois, le P. Lallemand écrit à Fénelon:

«... Un ami de MM. les évêques de La Rochelle et de Luçon m'a assuré que leur député pour Rome était ici incognito, et qu'il partait après-demain pour Lyon. Il arrivera juste pour mettre la cause des évêques sur le bureau au moment où celle de Quesnel sera terminée [par la bulle en préparation]. Ce député est celui dont j'ai eu l'honneur de vous parler»¹⁷⁹).

En effet, Lallemand, collaborateur intime de Le Tellier, le sait: son maître et le roi s'intéressent très peu au sort des deux évêques pourvu qu'ils puissent perdre Noailles en faisant condamner à Rome les *Réflexions* dont il est l'approbateur.

Pas si longtemps après le départ de l'agent romain, l'évêque de Luçon reçoit la visite d'un envoyé du pape, Timothée de la Flèche, capucin français qui réside à Rome, se croit un ami intime du pape et prétend avoir été le tout premier à dénoncer les *Réflexions* de Quesnel. Le pape l'a envoyé à Paris pour y préparer l'acceptation de l'imminente bulle et faire un détour par le Bas-Poitou. Il écrit dans ses *Mémoires*:

«... Sa Sainteté m'avait chargé d'aller visiter ces prélats. J'étais en relation avec eux; ils m'avaient souvent écrit à Rome. Je n'allai qu'à Luçon [notez-le] parce que je fus obligé de retourner sur Paris. On comprend assez combien il y fut parlé des affaires présentes; il y fut encore question d'un *Catéchisme* fort suspect, appelé *des trois Henri*, que les deux évêques laissaient enseigner dans leurs diocèses, sur lequel je lui fis de la part du pape des remontrances qui furent reçues avec respect et promesse de le changer. Enfin... il fallut donc partir précipitamment à la fin de novembre. L'évêque de Luçon

fin, telle que nous étions sur le point de le publier lorsque nous reçûmes les défenses dont on vient de parler».

Voici quelques titres de ces traductions latines:

Decretum et documentum pastorale... ad Clerum et populum suarum diocesium...;

Explicatio eorum quae tum epistolis Aginnensis tum aliis libellis ... vulgaris commemorantur...;

Documentum pastorale ... de libro gallico... Defensio observationum ... scripta... a Bos-suet».

¹⁷⁹) FÉNELON, VIII, 148.

m'accompagna à pied plus d'une demi-lieue, malgré la rigueur de la saison et l'incommodité des chemins, plus mauvais en Poitou qu'ailleurs...»¹⁸⁰).

L'acceptation de la bulle

En effet, la bulle a été donnée à Rome le 8 septembre 1713, y a été publiée le 10 et déjà la veille, le P. Daubenton l'a envoyée à ses confrères. Elle arrive officiellement à Paris vers la fin de septembre. Par leurs amis et protecteurs, nos deux évêques doivent en avoir reçu un exemplaire très tôt. Ont-ils été particulièrement heureux?

Déjà en avril 1713 ils avaient écrit au pape:

«Oh! avec quel doux sentiment de joie nous embrasserons la Constitution! Combien agréable nous sera ce fruit de la dure persécution qui est tombée sur nous de la part de l'hérésie! Oui, dirons-nous, quelle consolation nous a réservée le Bon Dieu alors que l'hérésie, dans tant de fameux livres, nous déchirait comme l'opprobre de l'épiscopat! Oui, c'est contre l'hérésie que s'est tournée cette tempête qui s'était déchaînée sur nos têtes. Ah! Pussions-nous toujours épargner de tels maux à l'Église»¹⁸¹).

Cette joie précoce se trouvera-t-elle justifiée? Il est curieux de constater que nos deux évêques, qui osent considérer la bulle comme le résultat de leurs démarches, n'assistèrent pas à Paris à l'Assemblée d'acceptation. Leur attachement à la résidence pourrait expliquer qu'ils ne se soient pas trouvés alors accidentellement à la cour. Mais pourquoi ne furent-ils pas parmi ceux que le P. Le Tellier avait spécialement fait venir? Avaient-ils peur de se faire voir dans la capitale, où plus que jamais l'archevêque jouissait la sympathie de son clergé et de ses ouailles? Oseraient-ils paraître à l'Assemblée présidée par Noailles lui-même? En tout cas, nos deux évêques ne quittèrent pas leur Vendée, où

¹⁸⁰) TIMOTHÉE, *Mémoires*, 80. Quant au *Catéchisme des trois Henri*, dont un des auteurs était Henri de Barillon, le prédécesseur de Jean François, celui-ci allait effectivement s'en occuper. «En 1714, après 14 ans d'épiscopat, il voulut donner un nouveau catéchisme et celui qu'il fit imprimer alors, contenait des erreurs, au dire d'un certain nombre d'ecclésiastiques du diocèse»; c'est pourquoi il ne l'imposa pas alors mais en 1721, dans un synode, il «défendit d'enseigner d'autre catéchisme que celui qu'il avait publié en 1714. Cette ordonnance souleva bien des difficultés... En attendant, le *Catéchisme des trois Henri* continua d'être enseigné dans beaucoup de paroisses; FONTENELLE, *Histoire*, 687 et 699.

¹⁸¹) FÉNELON, VIII, 144-145.

vers la fin de mars 1714, ils reçurent les directives de l'Assemblée en vue de la publication de «leur» bulle. En furent-ils heureux?

Lescure, qui fut l'un des premiers à publier la bulle, fut aussi l'un des plus sobres: une simple *Lettre circulaire de Monseigneur l'évêque de Luçon*, adressée le 28 mars 1714 à ses curés:

«Monsieur, nous avons reçu une Lettre des Agents généraux du Clergé donnant avis que l'Assemblée a reçu et accepté la constitution. Ils y ont joint les Lettres patentes du roi qui ordonnent de la faire lire et publier dans toutes les églises et de donner tous les ordres nécessaires pour son exécution. C'est pourquoi nous vous envoyons ladite constitution et vous mandons de la publier...»¹⁸²).

N'est-elle pas étonnante cette concision de la part d'un évêque qui a signé l'*Ordonnance* de 1710 et qui depuis lors a donné son appui à toutes les démarches contre les *Réflexions* et leur approbateur? Ne serait-il pas, comme tant de collègues, obligé de refaire et de mieux faire? Pourtant, plus renversant est encore ce que, le 1^{er} octobre 1714, Chalmette écrit de Rome: «... La manière dont M. de Luçon a accepté la constitution a plus agréé au pape que toutes les autres et avec raison»¹⁸³). Pour quelle raison, sinon la froide sobriété qui cache la vulnérabilité de la bulle?

Dans son *Mandement et instruction pastorale* du 10 avril 1714, Etienne s'y prend autrement.

Il proclame que «les puissances de l'enfer... ne laisseront pas de faire jusqu'à la fin leurs efforts pour exciter de nouvelles hérésies et pour renouveler celles qui ont été condamnées. C'est ce que nous éprouvons aujourd'hui à l'occasion... des *Réflexions morales*... Nous avons déjà ... élevé notre voix contre ce livre, qui sous des paroles pleines de douceur et les apparences d'une instruction remplie de piété, cache un venin capable de corrompre les cœurs... Mais aujourd'hui ce n'est plus un évêque particulier qui s'élève contre ce livre, c'est le Souverain Pontife, dont les lumières et les vertus sont l'ornement de l'Église. Sa Sainteté vient de le condamner, et les 101 propositions... montrent les différentes erreurs... Une des plus nombreuses Assemblées... a reçu [la bulle] avec respect et soumission... comme un moyen très propre pour achever de détruire les erreurs de Jansénius... A ces causes, nous...»¹⁸⁴).

¹⁸²) *Recueil des mandements et instructions pastorales de Messieurs... les évêques de France pour l'acceptation de la constitution*, Paris, 1715, 66-67.

¹⁸³) FÉNELON, VIII, 253.

¹⁸⁴) *Recueil des mandements*, 114-117.

Quoique plus sonore que celle de Luçon, la publication de La Rochelle, Chalmette l'avoue, a moins plu au pape. Toutefois, Etienne se sera cru compris parmi les évêques acceptants qui reçurent un bref d'éloges le 17 mars 1714¹⁸⁵).

Ce bref semblait aussi important pour le délégué romain, car en arrivant à Rome en juin 1713, il avait aussitôt appris:

«qu'il ne pouvait être question de l'affaire des deux évêques... qu'après la fin de l'autre affaire, et selon qu'elle serait terminée; qu'il ne paraissait pas douteux qu'on ne rendît justice aux deux évêques, lorsqu'on croirait pouvoir le faire sans entrer dans un nouvel engagement»¹⁸⁶).

Chalmette eut donc de longs mois de vacances. Logeant sans doute, tout comme Jourquet, le délégué de Gap, chez ou près des jésuites, il a pu se promener dans la Ville éternelle, mais surtout prendre contact avec le P. Daubenton, jésuite français, dont il connaît trop l'influence et qui l'introduit chez le pape et les principaux cardinaux, surtout Fabroni.

Enfin, après le bref du 17 mars, Chalmette peut entamer sa négociation. Le 22 suivant, il fait savoir à un ami de La Rochelle, M. de la Boucherie, doyen présidial,

qu'il a eu une fort longue audience du pape, où il a pu communiquer son *Mémorial* et exposer «tout, et avec tout le succès qu'il pouvait espérer, de manière que le P. Daubenton en fut très satisfait. Quelque inclination que j'aie d'en dire davantage, je crois devoir au bien de la chose de m'en priver. Cette audience et les autres, et tant d'autres faits seront le sujet de nos conversations, s'il plaît au Seigneur de me faire la grâce de vous revoir, ce que je ferai certainement le plus tôt que je pourrai. Mais il vaut mieux faire bien que de se mettre en tête de faire vite pour précipiter les choses»¹⁸⁷).

Cette lettre contient un autre passage remarquable relatif au P. Timothée de la Flèche, ce capucin, ami de Jean-François, qui fut dernièrement en visite à Luçon. Il vient d'arriver à Rome comme délégué des évêques de l'Assemblée d'acceptation. Ce moine est vantard:

¹⁸⁵) THUILLIER, 312-313; CEYSSENS, *Acceptation par l'Assemblée du Clergé*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 80 (1985) 758.

¹⁸⁶) FÉNELON, VIII, 286.

¹⁸⁷) Ibid., VIII, 231-232.

«... Pour le pauvre P. Timothée, s'il se donne la gloire de quelque chose, il abuse de la crédibilité des hommes, comme il fait de celle des évêques qui l'ont envoyé, en leur faisant accroire qu'il ménage le pape, dont je sais qu'il est joué. J'étais déjà au fait de son article, avant que de le voir [après son retour à Rome], mais j'avais pris à son égard le même système que celui du P. Daubenton, qui est de lui montrer beaucoup de confiance et d'estime de son crédit sans en avoir aucune. Qu'on ne s'attende pas non plus à rien de ce qu'il a promis [entre autres à M. de Luçon]. Outre qu'il ne peut rien, il m'a dit lui-même, pour se vanter à son ordinaire, qu'il n'avait garde de s'en mêler [de l'affaire des deux évêques] parce que le ministre ne l'avait chargé de rien, car c'est un homme qui n'agit que par ces impressions, et Dieu sait ce qu'il en est.

Néanmoins, quoique j'aie cru qu'il fût nécessaire de vous instruire de cet homme, je ne crois pas qu'il soit à propos d'entreprendre de désabuser M. de Luçon, de peur qu'il ne lui revienne à lui-même quelque chose de ce qu'on pense [ici] de lui [Timothée], ce qui dérangerait la conduite qu'on tient à son égard. L'unique fruit que je me propose de la connaissance que j'ai cru être obligé de vous en donner, est de faire comprendre qu'il est à propos d'empêcher adroitement M. de Luçon de le (Timothée) charger de rien, et vous ne manquerez pas de raisons pour l'y porter»¹⁸⁸).

Au fond, n'est-ce pas avouer implicitement qu'à la Rochelle aussi on applique à l'égard de M. de Luçon le «système» de Rome «qui est de lui montrer beaucoup de confiance et d'estime de son crédit, sans en avoir aucune»? N'est-ce pas convenir qu'il n'y a eu et qu'il n'y a encore aucune collaboration cordiale entre les évêques de Luçon et de La Rochelle?

Néanmoins, même après le bref du 17 mars (que le pape avait donné à contre-cœur), l'atmosphère à Rome restait encore loin d'être sereine. Un mois plus tard, dans une audience, Chalmette rencontra un pape:

«très offensé en particulier de la lettre des quarante évêques [acceptants de l'Assemblée] aux autres évêques du royaume et même de leur *Instruction pastorale*. Après m'avoir demandé si j'avais vu ces deux actes, et moi lui avoir répondu que non, il a ajouté que, quand il avait voulu parler de commencer le jugement de cette seconde affaire [des deux évêques] aux cardinaux, il les a trouvés fort éloignés de vouloir plus commettre l'autorité du Saint-Siège au caprice des évêques de France; qu'il avouait qu'il était

¹⁸⁸) L.c.

dans la même disposition, et si rebuté qu'il voulait les abandonner à leurs divisions domestiques, et les laisser [se] déchirer entre eux sans remède... En un mot, le pape m'a montré avoir autant à se plaindre des quarante évêques que des autres, reprochant à tous les évêques de France d'être plus jaloux de leurs prétendus privilèges et maximes (ce sont ses termes), que de la conservation de la foi...»¹⁸⁹).

En des circonstances pareilles, qui n'allaient pas changer de si tôt, il y restait peu d'espoir pour nos deux évêques et surtout pour leur député, qui pouvait provisoirement prolonger ses vacances. Sur la suite de son séjour romain, à partir de 1715, Chalmette a laissé un curieux *Mémoire historique sur les négociations entamées à Rome en 1715* (sic) *au nom du roi* (sic) *pour obliger le cardinal de Noailles et les évêques opposants à l'acceptation pure et simple de la constitution Unigenitus*, dont le texte est inséré dans les *Œuvres* de Fénelon, t. VIII, pp. 285-292.

Conformément au titre, il n'y est guère question de l'affaire des deux évêques, mais bien de celle de Noailles, pour laquelle Louis XIV avait envoyé Michel Amelot à Rome. Non moins vantard que le P. Timothée de la Flèche, Chalmette, très lié avec le pape, le cardinal Fabroni et le P. Daubenton, prétend y jouer un grand rôle. Alors qu'à Rome tout le monde est contraire au concile national voulu par Louis XIV, Philippe aurait pu amener le souverain Pontife et Fabroni à l'accepter sous condition que Noailles fût préalablement décardinalisé et que le cardinal Pic de la Mirandole y présidât comme légat pontifical.

Chalmette continue à se croire important à Rome. Après une longue audience du pape, il est invité à dîner à l'ambassade où La Trémoille et Amelot veulent lui soutirer les dernières nouvelles! Il réussit à harceler le cardinal de Noailles jusqu'à la mort du roi. Mais sous la Régence, lorsque Noailles fut remis à l'honneur, «les deux évêques jugèrent qu'il n'y avait pas lieu d'espérer qu'ils pussent, dans ces circonstances, obtenir un jugement dans les formes contre l'entreprise de ... Noailles ...»¹⁹⁰).

Le 17 février 1716, dans l'audience d'adieu, le pape, oubliant M. de Luçon, offre à Philippe des grâces spirituelles et à M. de La Rochelle un rosaire avec médaille en or¹⁹¹).

¹⁸⁹) Ibid., VII, 237-239: Chalmette à M. de Sainte-Foy, avocat de Paris, Rome, le 17 avril 1714.

¹⁹⁰) Ibid., VIII, 291.

¹⁹¹) L.c.

Voilà, semble-t-il, le seul résultat de cette longue et coûteuse délégation.

Et le résultat global de toute l'entreprise? Nos deux évêques remplissent de nouveau exemplairement leurs devoirs épiscopaux dans leurs lointains diocèses; le P. Le Tellier est exilé; Noailles, toujours archevêque et cardinal, devient même chef du Conseil de conscience; l'Église se trouve bouleversée, surtout en France; le jansénisme — le vrai ou le prétendu — que nos évêques avec leurs meneurs avaient voulu exterminer entièrement, est décuplé sinon centuplé; des victimes se traînent de prison en prison, circulent d'exil en exil; et pour finir voilà encore le désarroi des Convulsions.

Avec de pareils spectacles devant les yeux, le duc de Saint-Simon ne pouvait qu'être dur à l'égard de nos évêques. Heureusement, ses *Mémoires* ne devaient jamais leur tomber entre les mains.

Mais les *Hexaples ou les six colonnes sur la Constitution Unigenitus* qui, à partir de 1714, connurent plusieurs éditions augmentées, ne devaient pas leur échapper. A leur honte, ils purent s'y convaincre de leur ignorance en théologie, patristique, Écriture sainte et autres sciences ecclésiastiques. Mais ils ne semblent pas en avoir tiré des conclusions, ni pour se repentir, ni pour se rétracter, ni pour réparer les dommages causés.

En 1718, à l'occasion des Appels de la bulle au concile, ils confirment leurs convictions dans de nouveaux mandements¹⁹²). Mais en 1720, sous Dubois, qui veut devenir le successeur des cardinaux Richelieu et Mazarin, nos évêques signeront malgré eux, l'accommodement¹⁹³) qui réhabilite Noailles, leur cible. N'est-ce pas en somme, avouer leur faillite?

Lucien CEYSENS

¹⁹²) *Mandement de Monseigneur l'Évêque de La Rochelle touchant la constitution Unigenitus et l'Appel qui a été interjeté au concile*, s.l.n.d. [1718], 16 p., in-4°. Le *Mandement* de Lescure est mentionné par FONTENELLE, *Histoire*, 694.

¹⁹³) THOMAS, 144; CARREYRE, II, 290.

Das Ehe-sacramentum bei Augustinus

1. In seiner Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, der aufgrund seiner dualistischen Weltanschauung die Ehe wegen ihres Zeugungszwecks als etwas Böses und vom Teufel Erfundenes verwirft, entwickelt Augustinus seine Ehegüterlehre, um zu beweisen, daß und warum die von Gott gestiftete Ehe als solche in sich gut ist. Er unterscheidet drei Ehegüter, die er schlagwortartig mit den Begriffen *proles*, *fides*, *sacramentum* bezeichnet, wobei die Reihenfolge auch *fides*, *proles*, *sacramentum* sein kann¹⁾. In der Aufzählung dieser Trias steht das *sacramentum* immer an dritter Stelle, was im Sinne einer Klimax zu deuten ist: Die «sakramentale» Dimension der Ehe vermag am besten des Gutsein, den hohen sittlichen Wert der Ehe zu begründen.

Das *sacramentum* bewirkt und bezeugt, daß die Ehe unabhängig

¹⁾ *C.Iul.* (III 16,30: s. Anm. 86); V 12,46 (s. Anm. 75); *De bono coniug.* 3,3-7,7; 24,32 (s. Anm. 75); *De bono vid.* 4,5; *De Gen. ad litt.* IX 7; *De nupt.* I 10,11 (s. Anm. 75); 11,13; 17,19 (s. Anm. 76); 21,23; *De pecc.orig.* 34,39; 37,42; *De s.virg.* 12,12. In der Umschreibung *foedus coniunctionis* o.ä. steht das *sacramentum* allerdings in *De nupt.* II 32,54 (s. Anm. 15) an erster, in *C.Iul.* II 7,20; III 25,57 an zweiter Stelle. — Die augustiniischen Schriften werden nach folgenden Quellenausgaben zitiert: *Ad Donatistas post collationem*: PL 43; *Confessiones*: CSEL 33; *Contra Adimantum Manichaei discipulum*: CSEL 25/1; *Contra adversarium legis et prophetarum*: PL 42; *Contra Cresconium grammaticum Donatistam*: CSEL 52; *Contra duas epistulas Pelagianorum*: CSEL 60; *Contra Faustum Manichaeum*: CSEL 25/1; *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*: CSEL 53; *Contra Iulianum*: PL 44; *Contra Iulianum opus imperfectum*: CSEL 85/1 (I-III), PL 45; *Contra litteras Petiliani Donatistae*: CSEL 52; *Contra Maximum Arianorum episcopum*: PL 42; *Contra Secundinum Manichaeum*: CSEL 25/2; *De adulterinis coniugiis*: CSEL 41; *De baptismo*: CSEL 51; *De bono coniugali*: CSEL 41; *De bono viduitatis*: CSEL 41; *De catechizandis rudibus*: CCL 46; *De civitate Dei*: CCL 47, 48; *De consensu evangelistarum*: CSEL 43; *De continentia*: CSEL 41; *De doctrina christiana*: CCL 32; *De fide et operibus*: CSEL 41; *De Genesi ad litteram*: CSEL 28/1; *De Genesi contra Manichaeos*: PL 34; *De magistro*: CCL 29; *De mendacio*: CSEL 41; *De nuptiis et concupiscentia*: CSEL 42; *De (gratia Christi et de) peccato originali*: CSEL 42; *De peccatorum meritis et remissione*: CSEL 60; *De sancta virginitate*: CSEL 41; *De sermone Domini in monte*: CCL 35; *De Trinitate*: CCL 50, 50A; *De unico baptismo contra Petilianum*: CSEL 53; *De unitate Ecclesiae*: PL 43; *De utilitate credendi*: CSEL 25/1; *Enarrationes in psalmos*: CCL 38-40; *Epistulae*: CSEL 34/1 (1-30), 34/2 (31-123), 44 (124-184), 57 (185-270); *Expositio epistulae ad Galatas*: CSEL 84; *Expositio epistulae ad Romanos*: PL 35; *Quaestiones in Heptateuchum*: CSEL 28/2; *Sermones*: CCL 41 (1-50), PL 38,39; *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebem*: CSEL 53; *Sermo Denis*, *Sermo Guelferbytanus*, *Sermo Mai*: *Sermones post Maurinos reperti*, ed. G. MORIN, *Miscellanea Agostiniana I*, Romae 1930; *Tractatus adversus Iudaeorum*: PL 42; *Tractatus in epistulam Iohannis ad Parthos*: PL 35; *Tractatus in evangelium Iohannis*: CCL 36.

von der Verwirklichung der ehelichen Lebensgemeinschaft und unabhängig von der Erfüllung des Zeugungszwecks einen Wert in sich darstellt. Die Eheleute können zwar durch ihr Verhalten, indem sie sich nämlich voneinander trennen und eine eheähnliche Verbindung mit einem andern Partner eingehen, in Widerspruch zum *sacramentum* geraten und insofern das *sacramentum* «verletzen», an sich ist es aber unantastbar, unverletzbar, unverlierbar, solange beide Ehegatten leben. Darin unterscheidet sich das *sacramentum* von den beiden anderen Ehegütern, die nicht nur in faktischer, sondern auch in rechtlicher Hinsicht nicht dieselbe unabdingbare und insofern wesentliche Bedeutung für die Ehe haben²). Durch das *sacramentum* sind Mann und Frau so untrennbar aneinander gebunden, daß sie zu Lebzeiten des andern keine neue Ehe eingehen können, selbst wenn sie sich gegenseitig das Recht dazu einräumen wollten. Das *sacramentum* ist der Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe.

Wie kommt Augustinus dazu, den Begriff *sacramentum* auf die Ehe anzuwenden und ihn in der Weise anzuwenden, daß seiner Meinung nach nur mit dem *sacramentum nuptiarum* die Unauflöslichkeit des Ehebandes hinreichend erklärt werden kann? Gilt auch für das Ehesakrament die augustinische Definition, wonach *sacramentum* ein *sacrum signum* ist? Weist es Analogien zu anderen Sakramenten auf? Bezieht sich der Sakramentsbegriff auf jede oder nur auf die christliche Ehe? Dieser Fragenkomplex ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

2. Augustinus belegt seine Lehre von den drei Ehegütern mit biblischen Argumenten. Wie für das *bonum prolis* (Gen. 1,28; 1 Tim. 5,14) und *fidei* (1 Kor. 7,4) nennt er auch für das *bonum sacramenti* die einschlägigen Schriftstellen, nämlich Gen. 2,24, Mt. 16,4-6par, 1 Kor. 7,10f. und Eph. 5,32. Gen. 2,24 wird sowohl in der synoptischen Ehescheidungsperikope als auch in Eph. 5,32 zitiert, hier mit Bezug auf Christus und die Kirche, dort zur Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe. In 1 Kor. 7,10f. zieht Paulus praktische Konsequenzen aus dem Grundsatz der Unauflöslichkeit.

Eph. 5,21-33 handelt von der hierarchischen Ordnung in der Ehe, die die Ehegatten nach dem Vorbild Christi und der Kirche in gegenseitiger Liebe verwirklichen sollen. Der Mann ist das Haupt der Frau, wie

²) Vgl. dazu B. BRUNS, Die eherechtliche Auswertung von 1 Kor. 7,4 durch Augustinus, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35 (1985) 201-257, hier 207ff. und 232ff.

Christus das Haupt seines Leibes, der Kirche, ist. In diesem Zusammenhang zitiert der Verfasser des Epheserbriefs Gen. 2,24 und erklärt: «Dies ist ein tiefes Geheimnis». In der lateinischen Bibelübersetzung findet sich als Wiedergabe des griechischen *μυστήριον* an dieser Stelle das Wort *sacramentum*. Das Geheimnis, von dem der Verfasser des Epheserbriefs spricht, meint den geheimnisvollen Sinn, den er mit der alttestamentlichen Aussage von Gen. 2,24 verbindet. Mit der Feststellung: «Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche» will er sagen, daß dem Wort der Genesis: «Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden *ein* Fleisch sein» über den vordergründigen historischen und anthropologischen Literalsinn hinaus eine tiefere Bedeutung zukommt, die das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche betrifft.

Dementsprechend hat Eph. 5,32 für Augustinus fundamentale Bedeutung für die Christologie und Ekklesiologie. Wie der Verfasser des Epheserbriefs bezieht auch er das *magnum sacramentum* oder *magnum mysterium*³⁾ auf die geheimnisvolle, in Analogie zur menschlichen Ehe und dem Ein-Fleisch-Sein der Ehegatten zu deutende Einheit von Christus und der Kirche, die zusammen den ganzen, aus Haupt und Leib bestehenden Christus bilden. Christus ist das Haupt seiner Kirche, die Kirche ist der Leib Christi, oder anders ausgedrückt, was Augustinus auch in Jes. 61,10 angedeutet findet⁴⁾: Christus ist der Bräutigam, der Ehemann der Kirche, die Kirche ist seine Braut, seine Ehefrau, beide sind *ein* Fleisch, der *totus Christus caput et corpus*⁵⁾. Aufs engste damit verbunden ist die christologische Anwendung von Gen. 2,24 auf die Kenosis des Gottessohnes und die als Eheschließung zwischen dem Wort Gottes und der menschlichen Natur verstandene Inkarnation⁶⁾. Darüber hinaus bezieht Augustinus das *magnum sacramentum* auch auf Gen. 2,21f., wo berichtet wird, wie Gott dem schlafenden Adam eine Rippe entnommen und daraus Eva erschaffen hat. Er sieht darin ein prophetisches Zeichen für die Geburt der Kirche aus

³⁾ C. Secund. 21; En.in ps. 138,2; Tr.in ev.Ioh. IX 10.

⁴⁾ Sicut sponso alligavit/imposuit mihi mitram et sicut sponsam induit/ornavit me ornamento: De doctr. chr. III 31,44; En.in ps. 30 en.2 s.1,4; 74,4; 101 s.1,2; Ep. 140,6,18; Sermo 91,7,8; 341,9,11; Tr.in ep.Ioh. I 2.

⁵⁾ De Gen.c.Man. II 24,37; En.in ps. 30 en.2 s.1,4; s.2,1; 34 s.2,1; 37,6; 54,3; 71,17; 118 s.22,3; s.29,9; 138,2; 142,3; Sermo 45,5; 129,3,4; 263,3; 362,14,16.

⁶⁾ C.Faust. XII 8; XXII 38; De Gen.c.Man. II 24,37; En.in ps. 44,3,12; 90 s.2,5; 101 s.1,2; Sermo 91,6,7; Tr.in ep.Ioh. I 2; Tr.in ev.Ioh. IX 10.

der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus⁷⁾. Ebenso interpretiert er den Namen Eva, der nach Gen. 3,20 «Leben und Mutter der Lebenden» bedeute, als *magnum ecclesiae sacramentum*, d.h. als ein großes Zeichen für die Kirche, in dem sich das *mysterium*, das Geheimnis der Kirche verbirgt⁸⁾.

Eph. 5,32 hat nach Augustinus aber nicht nur Bedeutung für das rechte Verständnis von Gen. 2,24 und die darauf basierende Christologie und Ekklesiologie, sondern weist auch den Weg zum rechten Verständnis des Alten Testaments überhaupt. Es handelt sich hierbei um eine der Schriftstellen, die zeigen, «wie die Schriften des Alten Testaments zu verstehen sind»⁹⁾, die keineswegs dem Neuen Testament widersprechen, wie die Manichäer behaupten. Das Alte Testament hat gerade für die Christen bleibende Gültigkeit, weil alles in ihm auf Christus hinweist, ihn vorausverkündet und ankündigt, wobei der ganze Christus immer zugleich auch die Kirche als seinen Leib einschließt. Altes und Neues Testament verhalten sich zueinander wie das *signum*, das verhüllende Zeichen, zu seiner *res*, zur enthüllten Wirklichkeit. Wie 1 Kor. 10,1-13 der Schlüssel für die augustinische Figurallexegese ist¹⁰⁾, so ist Eph. 5,32 der Schlüssel für seine untrennbar damit verbundene «sakramentologische» Schriftauslegung, in der *sacramentum* als hermeneutische Kategorie fungiert¹¹⁾. Aufgrund dieser Schriftstellen kann grundsätzlich jede alttestamentliche Gestalt und jedes alttestamentliche Wort, Ding oder Ereignis von Augustinus als *figura*, *typus*, *sacramentum* = *sacrum signum* gedeutet werden.

3. Vor diesem Hintergrund stellt sich unausweichlich die Frage: Gibt es überhaupt eine Beziehung zwischen dem *magnum sacramentum* von Eph. 5,32 und dem *sacramentum nuptiarum*? Hat Visentin recht mit

⁷⁾ *De Gen.c.Man.* II 24,37; *Tr.in ev.Ioh.* IX 10; XV 8. In *C.Faust.* XII 8; *De civ.Dei* XXII 17; *En.in ps.* 40,10; 103 s.4,6; 138,2; *Sermo* 218,14,14 wird die christologische Bedeutung von Gen. 2,21f. mit dem typologischen Charakter Adams, *qui est forma futuri* (Röm. 5,14), begründet.

⁸⁾ *De nupt.* II 4,12; vgl. *C.Faust.* XII 8; *En.in ps.* 40,10; 126,8; *Tr.in ev.Ioh.* CXX 2.

⁹⁾ *De Gen.c.Man.* II 13,19.

¹⁰⁾ *Omnia haec figurae nostrae fuerunt... Haec autem omnia in figura contingebant illis* (1 Kor. 10,6.11): *C.Faust.* IV 2; VI 2; VIII 6; XXII 24; XXXII 9; *De Gen.ad litt.* I 1; *En.in ps.* 33 s.1,3; 61,8; 77,3; 106,3; 113 s.1,1f.; *Tr.in ev.Ioh.* XI 8; XXVIII 9.

¹¹⁾ *Tr.in ev. Ioh.* IX 10: Et quia illuminavit nos per apostolum Dominus, ut ostenderet nobis quid ibi quaereremus in ipsa una sententia; Erunt duo in carne una; sacramentum magnum in Christo et in ecclesia, iam licet nobis ubique Christum quaerere, et de omnibus hydriis unum potare. Vgl. *C.adv.leg.et proph.* II 9,34; *C.Faust.* XII 39; XVI 9; XVIII 7; *De Gen.ad litt.* I 1; *En.2 in ps.* 30 s.2,9.

seiner Behauptung, daß Augustinus das Ehe-sacramentum immer in ganz enger Verbindung zum «*Sacramentum magnum in Christo et in Ecclesia*» sieht¹²⁾? Verbindet demnach Augustinus mit dem *magnum sacramentum* von Eph. 5,32 über den aufgezeigten christologischen und schrifthermeneutischen Sinn hinaus noch einen ganz spezifischen Bedeutungsgehalt, der — wenn auch nur in analoger Weise — auch dem *sacramentum nuptiarum* zukommt? Oder ist ganz im Gegenteil der *sacramentum*-Begriff in beiden Fällen völlig äquivok, wie La Bonnardière meint, die eine Formulierung von Couturier übernimmt, die lautet: «Nicht der Bund von Adam und Eva oder jeder Ehebund sind *sacramenta*, sondern der Bund Christi mit der Kirche, ihre zutiefst geheimnisvolle Einheit»¹³⁾? Zum Beweis dafür führt La Bonnardière mehrere Belegstellen aus dem augustinischen Schrifttum an, die aber alle nur beweisen, daß auf die irdische Ehe der Ausdruck *magnum sacramentum* nicht angewendet werden kann¹⁴⁾. Dagegen bezeugt der

¹²⁾ P. VISENTIN, La sacramentalità del matrimonio nella Teologia dei Padri, in: *Studia Patavina* 5 (1958) 386-402, hier 395.

¹³⁾ A.-M. LA BONNARDIÈRE, L'interprétation augustinienne du *magnum sacramentum* de Éphés. 5,32, in: *Recherches Augustiniennes* 12 (1977) 3-45, hier 35. C. COUTURIER, «Sacramentum» et «mysterium» dans l'œuvre de saint Augustin, in: *Études Augustiniennes* 28 (1953) 161-332, hier 187. La Bonnardière dürfte sich zu Unrecht auf Couturier berufen, der die enge Beziehung, die Augustinus zwischen Eph. 5,32 und dem Ehesakrament herstellt, keineswegs zu übersehen scheint, auch wenn er völlig zu Recht darauf hinweist, daß bei ihm die christologisch-ekklesiologische Dimension von Eph. 5,32 beherrschend im Vordergrund steht. Seine knappen Ausführungen zum Ehesakrament lauten vollständig: «Quant au mariage, il semble au premier abord rejeté de la catégorie des *sacramenta*. Sans doute Augustin crie-t-il inlassablement le texte des Éphésiens: 'Ce mystère (*sacramentum*) est de grande portée: je veux dire (*ego autem dico*) qu'il s'applique au Christ et à l'Église', mais c'est pour insister sur ce 'je veux dire', car ce n'est pas l'union d'Adam et Ève, ou toute union conjugale, qui sont *sacramenta*, mais l'union du Christ à l'Église, leur unité profondément mystérieuse. Si bien que notre Docteur, ordinairement à l'affût des symboles, semble bien souvent laisser de côté celui-ci, comme sans intérêt. Quelquefois, il le souligne discrètement. Mais, dans le *De Bono conjugali* et dans le *De nuptiis et concupiscentia*, à près de vingt ans de distance, il affirme que le mariage chrétien est constitué par trois éléments, *proles, fides, sacramentum*, c'est-à-dire la procréation, la fidélité mutuelle, le lien unique et indissoluble. Si le lien matrimonial présente ces caractères, c'est précisément à cause de sa relation étroite avec le mystère du Christ et de l'Église. Son caractère proprement sacramentel est mis en lumière par les parallèles institués avec le baptême et l'ordre». Daß Augustinus mit dem Ehe-sacramentum einen theologischen Zeichencharakter verbindet, ist auch die Auffassung von É. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1983, 229-232.

¹⁴⁾ LA BONNARDIÈRE (s. Anm. 13) 30-32. In *Tr.in ev.Ioh.* IX 10 sagt Augustinus: Et ne quis magnitudinem istam sacramenti in singulis quibusque hominibus uxores habentibus intellexeret, Ego autem, inquit (sc. apostolus), dico in Christo et in ecclesia. In diesem Sinn sind auch seine Ausführungen in *En. 2 in ps. 30* s.1,4 und *Sermo 341,10,12* zu verstehen.

auch von ihr als besonders wichtig zitierte Text in *De nupt.* I 21,23 eindeutig die Zusammengehörigkeit und partielle Bedeutungsgleichheit beider Sakramentsbegriffe. An dieser Stelle, die von den *bona nuptialia* handelt, läßt Augustinus das personifizierte *conubii sacramentum* sagen: «Über mich ist vor dem Sündenfall im Paradies gesagt worden: 'Verlassen wird der Mann Vater und Mutter und seiner Frau anhangen, und sie werden zwei in einem Fleisch sein'. Dies nennt der Apostel ein großes *sacramentum* in Christus und in der Kirche. Was also in Christus und in der Kirche groß ist, das ist in den einzelnen Ehemännern und Ehefrauen ganz klein, gleichwohl aber das *sacramentum* einer untrennbaren Verbindung».

Es geht Augustinus an dieser Stelle um den Nachweis, daß die Vererbung der Sünde von Adam auf jedes neugeborene Kind weder der Ehe als solcher noch einem ihrer Güter angelastet werden kann. Sie kann ja nur mit einem Sachverhalt erklärt werden, den es im Paradies noch gar nicht gab, und das ist nach Augustinus das Übel der *libido*, der *concupiscentia carnalis*. Die Ehe dagegen ist schon vor dem Sündenfall von Gott eingesetzt und mit den drei Gütern ausgestattet worden. Sie hat sich, wie Augustinus ausdrücklich bemerkt¹⁵⁾, auch nach dem Sündenfall in ihrem Wesen nicht verändert, ihr haftet auch jetzt nichts Böses an, sie hat also keineswegs, wie La Bonnardière meint, «wie die

¹⁵⁾ *De nupt.* II 32,54: Absit ergo, ut dicamus, quod nos dicere iste (sc. Iulianus) confingit. ista coniugia, quae nunc aguntur, a diabolo inuenta prorsus ipsae sunt nuptiae, quas ab initio deus instituit. hoc enim bonum suum ad hominum generationem institutum etiam damnatis hominibus non detraxit... istae, inquam, sunt nuptiae, de quibus dictum est — excepto, quod hic figuratum est, magno illo Christi et ecclesiae sacramento —: propterea relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. hoc enim ante peccatum dictum est et, si nemo peccasset, sine pudenda libidine posset fieri. et nunc quamvis sine illa non fiat in corpore mortis huius, ipsum est tamen quod non cessat fieri, ut adhaereat homo uxori suae et sint duo in carne una. quamobrem etsi dicitur nunc alias esse nuptias, alias uero, si nemo peccasset, esse potuisse, non secundum earum naturam, sed secundum quandam in deterius mutatam dicitur qualitatem. sicut alius dicitur, quamvis idem ipse sit homo, qui mutauerit uitam siue in melius siue in deterius — aliud est enim iustus, aliud peccator, quamvis idem ipse sit homo — sic aliae nuptiae sine pudenda libidine, aliae cum pudenda libidine, cum tamen secundum constitutionem suam, qua legitime coniungitur mulier uiro et fides carnalis debiti ab adulteriorum peccato seruat immunis et hoc more legitimo filii seminantur, eadem ipsae sunt nuptiae, quas deus instituit, quamvis diabolus non ipsas, sed homines, ex quibus nuptiae fiunt, antiqua peccati persuasionem sauciauerit inoboedientiae persuadendo peccatum, cui per diuinum iudicium inoboedientia membrorum reciproca redderetur, in qua coniugati, quamvis erubuerint nuditatem suam, nuptiarum tamen a deo institutam non omnimodo potuerunt amittere bonitatem. Vgl. *C.Iul.* III 5,12; 25,57; *De civ.Dei* XIV 22; *De pecc.orig.* 37,42.

gesamte menschliche Situation als Folge des Sündenfalls eine Verschlechterung erfahren»¹⁶⁾. Nicht die Ehe hat sich durch die Sünde Adams zum Bösen hin verändert, sondern der Mensch, der seitdem von dem ungeordneten, dem Gesetz der Vernunft widerstrebenden Geschlechtstrieb so sehr beherrscht wird, daß davon auch seine Situation in der Ehe betroffen ist. Es ist aber nach wie vor dieselbe Ehe, auf die sich die Worte von Gen. 2,24 — «abgesehen von jenem großen *sacramentum* Christi und der Kirche, das darin vorgebildet ist»¹⁷⁾ — ihrem Literalsinn nach beziehen¹⁸⁾. Der einzige Unterschied besteht darin, daß das Ein-Fleisch-Werden der Ehegatten nach dem Sündenfall nicht ohne das Übel der Konkupiszenz geschehen kann, «von dem zwar die Ehe einen guten Gebrauch macht, worüber aber auch die Ehe vor Scham errötet»¹⁹⁾. Die These von La Bonnardière, daß die durch Eph. 5,32 verbürgte christologische Bedeutung von Gen. 2,24 nach Augustinus auf einer ganz bestimmten, nämlich der paradiesischen Gestalt der Ehe beruhe, so daß die nachparadiesische Ehe kein Zeichen für die Ehe zwischen Christus und der Kirche sein könne²⁰⁾, ist unhaltbar, weil ihr die oben erwähnte falsche Prämisse zugrunde liegt. Es ist infolgedessen auch nicht gerechtfertigt, bei der Aufzählung der von Augustinus für das *bonum sacramenti* angeführten biblischen Belegstellen Gen. 2,24 und Eph. 5,32 als in diesem Zusammenhang irrelevant zu übergehen, wie La Bonnardière es tut²¹⁾. Gerade die Ausführungen in *De nupt.* I 21,23 beweisen das Gegenteil und sind darüber hinaus geeignet, erste grundlegende Einsichten in das augustinische Verständnis vom Ehe-sakrament zu geben.

I. Die lebenslange Prägung der Ehegatten durch das Ehe-sacramentum

1. In *De nupt.* I 21,23 zieht Augustinus aus Eph. 5,32 die Schlußfolgerung: *quod ergo est in Christo et in ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque uiris atque uxoribus minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum*. Er versteht das *magnum sacramentum* von Eph. 5,32 an dieser Stelle ganz offensichtlich als einen eherechtlichen Termini-

¹⁶⁾ LA BONNARDIÈRE (s. Anm. 13) 34.

¹⁷⁾ *De nupt.* II 32,54 (s. Anm. 15).

¹⁸⁾ *C. duas ep. Pel.* I 5,9: nunc ergo respondeo nuptias a deo esse institutas et tunc... et nunc... neque enim aliud fit etiam nunc quam illud, ut adhaereat homo uxori suae et sint duo in carne una.

¹⁹⁾ *De nupt.* I 24,27.

²⁰⁾ LA BONNARDIÈRE (s. Anm. 13) 34.

²¹⁾ LA BONNARDIÈRE 38-41.

nus, den er hier mit dem Ausdruck *magnum coniunctionis inseparabilis sacramentum*, an anderer Stelle mit *magnum coniugii sacramentum* näher präzisiert²²⁾. Neben dem *sacramentum coniugii*, das konstitutiv ist für die irdische Ehe von Mann und Frau, gibt es also nach Augustinus auch ein *sacramentum coniugii*, das sich auf den geheimnisvollen Ehebund bezieht, der zwischen Christus und der Kirche besteht. Es handelt sich um zwei vergleichbare Wirklichkeiten, die nach dem Gesetz der Analogie zu beurteilen sind: Im Vergleich zu dem großen Ehe-sacramentum Christi und der Kirche ist das Ehe-sacramentum der irdischen Ehegatten ganz klein, keineswegs aber grundverschieden.

Das Ehe-sacramentum ist ein *coniunctionis inseparabilis sacramentum*. Es steht demnach in ganz engem Zusammenhang mit der untrennbaren Verbindung der Ehegatten, d.h. mit der besonderen Bindewirkung der Ehe. Wie die Interpretation von *De bono coniug.* 7,7 im zweiten Teil dieser Untersuchung zeigen wird, sieht Augustinus im *sacramentum* den einzigen Grund für die lebenslange Unauflöslichkeit des Ehebandes. *Vinculum* und *sacramentum* sind für ihn so eng miteinander verknüpft, daß er diese beiden Begriffe auch mehr oder weniger synonym verwenden kann²³⁾.

Wie aus der oben zitierten Formulierung und aus anderen Formulierungen²⁴⁾ weiter hervorgeht, ist das *sacramentum* «in» den Ehegatten, und zwar in jedem einzelnen von ihnen. Als *magnum sacramentum* ist es in Christus und in der Kirche, als *minimum sacramentum* ist es im Ehemann und in der Ehefrau. *Sacramentum* bezeichnet demnach etwas, was den Ehegatten persönlich anhaftet, nicht wie das Eheband zwischen, sondern in ihnen ist, und zwar, wie der Hinweis auf die «untrennbare Verbindung» erkennen läßt, unverlierbar in ihnen ist, bis einer von ihnen stirbt. Diese Auffassung vom Ehe-sacramentum entspricht ganz dem Wortlaut der von Augustinus benutzten lateinischen Übersetzung von Eph. 5,32: *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia*, wo die Präposition *in* nicht wie im

²²⁾ C. Faust. XXII 38: est enim et sancta ecclesia domino Iesu Christo in occulto uxor. occulte quippe atque intus in abscondito secreto spiritali anima humana inhaeret uerbo dei, ut sint duo in carne una: quod magnum coniugii sacramentum in Christo et in ecclesia commendat apostolus.

²³⁾ SCHMITT (s. Anm. 13) 222-232 unterscheidet deshalb im Anschluß an Bellarmin (s. Anm. 130) zwischen *sacramentum-vinculum* und *sacramentum-signum* als den beiden wichtigsten Bedeutungsarten des augustinischen Begriffs vom Ehesakrament. Diese Unterscheidung entspricht den beiden Kapitelüberschriften der vorliegenden Studie.

²⁴⁾ C. Iul. V 12,46 (s. Anm. 75); *Sermo* 341,10,12; *Tr.in ev.Ioh.* IX 10 (s. Anm. 14).

griechischen Urtext mit dem Akkusativ (εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν), sondern mit dem Ablativ steht²⁵).

2. Die Eigenschaft, der Person unverlierbar anzuhaften, hat das Ehesakrament mit dem Tauf- und Weihesakrament gemeinsam. Augustinus kann deshalb aufschlußreiche Vergleiche zwischen diesen beiden Sakramenten und dem *sacramentum-vinculum* der Ehe anstellen.

In *De nupt.* I 10,11 vergleicht Augustinus jenes «eheliche Etwas», das als *sacramentum* in und als Eheband zwischen den Ehegatten bleibt und das «weder die Trennung noch die neue Verbindung mit einem andern Partner beseitigen können», mit dem Sakrament des Glaubens, das der Mensch im Bad der Wiedergeburt empfängt und selbst dann nicht verliert, wenn er vom Glauben abfällt. Dem *sacramentum fidei* der Taufe entspricht das *coniunctionis inseparabilis sacramentum* der Ehe, dem persönlichen Glaubensvollzug des Getauften die realisierte Lebens- und Liebesgemeinschaft der Ehegatten. In beiden Fällen ist das *sacramentum* einerseits auf den personalen Vollzug der damit verbundenen Wirklichkeit ausgerichtet, andererseits jedoch als solches völlig unabhängig vom Verhalten der betreffenden Person. Es ist nicht die Wirklichkeit selbst, sondern unverlierbares Zeichen für die Wirklichkeit²⁶). Der Charakter der Unverlierbarkeit, der dem *sacramentum* eignet, hat Auswirkungen positiver und negativer Art. Wer durch sein Verhalten dem *sacramentum*, das in ihm ist, diametral widerspricht, wird durch das *sacramentum* in besonderer Weise schuldig: Der ganz oder teilweise vom Glauben abgefallene Getaufte ist nicht ein bloßer Ungläubiger, wie er es vor der Taufe war, sondern ein Apostat oder Häretiker. Wer zu Lebzeiten seines Ehepartners «wiederheiratet», geht nicht nur eine ungültige Verbindung ein, sondern begeht Ehebruch. Andererseits ist aufgrund des unverlierbaren *sacramentum* keine neue Taufspendung oder Eheschließung erforderlich, wenn der Apostat oder Häretiker zum

²⁵) *Vetus Latina* 259f. Im Unterschied zu Augustinus kennt Tertullian nur die Akkusativformulierung in *Christum et ecclesiam* (*Vetus Latina* 261f.).

²⁶) Vgl. dazu die Ausführungen in *Ep.* 98,9f. über die Kindertaufe: ac per hoc cum respondetur paruulus credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum et conuertere se ad deum propter conuersionis sacramentum, quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti... sacramentum ergo tantae rei non nisi eiusdem rei uocabulo nuncupauit. Itaque paruulum etsi nondum fides illa, quae in credendum uoluntate consistit, iam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. nam sicut credere respondentur, ita etiam fideles uocantur non rem ipsam mente adnuendo sed ipsius rei sacramentum percipiendo. cum autem sapere homo coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intellet eiusque ueritati consona etiam uoluntate coaptabitur.

Glauben bzw. der in einem ehebrecherischen Verhältnis lebende Ehegatte in die rechtmäßige eheliche Gemeinschaft zurückkehrt²⁷⁾.

In *De adult.coniug.* II 5,4 veranschaulicht Augustinus die Bedeutung des Ehebandes — und dasselbe gilt für das Ehesakrament — am Beispiel der Exkommunikation. Wie der aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestoßene getaufte Christ das Sakrament der Wiedergeburt behält, auch wenn er sich nie wieder mit Gott versöhnt, so behält die wegen Ehebruch verstoßene Frau das Eheband, auch wenn sie sich niemals wieder mit ihrem Mann versöhnt. «Sie wird aber», fährt Augustinus fort, «vom Eheband frei sein, wenn ihr Mann gestorben ist. Der aus der kirchlichen Gemeinschaft Ausgestoßene dagegen wird aus dem Grund niemals ohne das *sacramentum regenerationis* sein, auch wenn er nicht mit Gott versöhnt ist, weil Gott niemals stirbt»²⁸⁾. Wie das Tauf-sacramentum ist auch das *sacramentum-vinculum* der Ehe wesentlich auf ein personales Gegenüber bezogen. Wenn ein Ehegatte stirbt, ist das *sacramentum nuptiarum* auch im überlebenden Gatten nicht mehr vorhanden, so daß dieser nicht mehr an ihn gebunden ist.

Taufe und Ehe sind aber nicht nur aufgrund ihrer formalen sakramentalen Struktur miteinander vergleichbar, sondern darüber hinaus in einer tieferen Wirklichkeitsschicht ganz eng miteinander verbunden, ja in gewisser Weise sogar realidentisch. Die Taufe steht nicht nur im Dienst jener Ehe, die zwischen Christus und der Kirche besteht, indem sie dieser Ehe ihre Fruchtbarkeit verleiht — sie ist gleichsam der väterliche Same, durch den die Mutter Kirche ihre Kinder hervorbringt²⁹⁾ —, sondern sie ist in anderer Hinsicht selbst ein Akt der Eheschließung, und zwar zwischen Christus und der Seele des einzelnen Gläubigen, deren Ehe dank der Unsterblichkeit der Ehepartner absolut unauflöslich ist³⁰⁾.

²⁷⁾ *De nupt.* I 10,11: ita manet inter uiuentes quiddam coniugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. manet autem ad noxam criminis, non ad uinculum foederis, sicut apostatae anima uelut de coniugio Christi recedens etiam fide perditum sacramentum fidei non amittit, quod lauacro regenerationis accepit. redderetur enim procul dubio redeunti, si amisisset abscedens. habet hoc autem qui recesserit ad cumulum supplicii, non ad meritum praemii.

²⁸⁾ *De adult.coniug.* II 5,4: Sicut enim manente in se sacramento regenerationis excommunicatur cuiusquam reus criminis nec illo sacramento caret, etiamsi numquam reconcilietur deo, ita manente in se uinculo foederis coniugalis uxor dimittitur ob causam fornicationis nec carebit illo uinculo, etiamsi numquam reconcilietur uiro; carebit autem, si mortuus fuerit uir eius. reus uero excommunicatus ideo numquam carebit regenerationis sacramento etiam non reconciliatus, quoniam numquam moritur deus.

²⁹⁾ *De bapt.* I 10,14; 15,23; *Tr.in ev.Ioh.* XI 11. Vgl. BRUNS (s. Anm. 2) 222.

³⁰⁾ *De nupt.* I 10,11 (s. Anm. 27); vgl. *De bapt.* IV 17,24; V 4,4; VII 13,25; *En.in ps.* 55,17; *Sermo* 9,3; 137,8,9; *Sermo Mai* 94,7.

Wie das Taufsakrament kann auch das Weihesakrament den Sinn und die Eigenart des Ehesakraments erklären. Den Vergleich mit dem Weihesakrament wählt Augustinus in *De bono coniug.* 24,32, einem Kapitel, das sich thematisch mit der Ehegüterlehre befaßt, um aufzuzeigen, daß das *sacramentum nuptiarum* bzw. das *vinculum nuptiale* auch dann unangetastet bleibt, wenn das Gut der Nachkommenschaft und der Treue in einer bestimmten Ehe nicht verwirklicht wird. Die Zeugung von Nachkommenschaft ist zwar der einzige objektive Grund oder Zweck der Ehe, trotzdem wird das Eheband nicht aufgelöst, «wenn jene Wirklichkeit hernach nicht eintritt, um deretwillen die Ehe geschlossen wird». Darin ist die Ehe der Priesterweihe vergleichbar, die ebenfalls einem bestimmten Zweck dient, nämlich der Sammlung des Gottesvolkes, als *sacramentum* aber gleichfalls unabhängig ist von der Verwirklichung dieses Zweckes: «auch wenn die Sammlung des Volkes hernach nicht erfolgt, bleibt gleichwohl in jenen Geweihten das *sacramentum ordinationis*». Ebenso wird ein Priester, der wegen eines Vergehens seines Amtes enthoben wird, «das ein für allemal in ihn hineingelegte *sacramentum Domini* nicht entbehren, das dauernd bleibt, wenn auch zur Verurteilung»³¹⁾. Der Amtsenthebung des Priesters entspricht im Hinblick auf die Ehe offenbar die rechtmäßige Verstoßung desjenigen Ehegatten, der sich des Ehebruchs schuldig gemacht und dadurch seinen Rechtsanspruch auf die eheliche Lebensgemeinschaft verwirkt hat. Die Verstoßung beendet zwar das Treueverhältnis der Ehegatten, läßt aber das Ehesakrament in ihnen bzw. das Eheband zwischen ihnen unangetastet.

3. Die erwähnten expliziten Vergleiche, die Augustinus zwischen dem *sacramentum* der Taufe und Weihe und dem *sacramentum-vinculum* der Ehe anstellt, beruhen auf der Voraussetzung, daß die formale Struktur dieser Sakramente ähnlich und daher grundsätzlich vergleichbar ist. Es legt sich deshalb die Frage nahe, ob sich auch aus anderen Aussagen, die Augustinus über das Tauf- und Weihesakrament macht, Einsichten in das Wesen des Ehesakraments gewinnen lassen, wie er es versteht.

Den Begriff *sacramentum*, der Augustinus aus der afrikanischen Theologie und durch Ambrosius als lateinisches Äquivalent für das

³¹⁾ *De bono coniug.* 24,32: quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio remouetur, sacramento domini semel inposito non carebit, quamuis ad iudicium permanente.

griechische *μυστήριον* vertraut und mit einer Fülle von Anwendungsmöglichkeiten geläufig ist, definiert er im Anschluß an seine schon in den Frühschriften entwickelte sprachphilosophische und ontologische Zeichentheorie³²⁾ als *sacrum signum*, d.h. als ein Zeichen, das insofern heilig oder geheiligt, geweiht ist, als es sich auf göttliche Dinge bezieht³³⁾. Mit dem Epitheton *sacer* knüpft er an die etymologische Wortbedeutung von *sacramentum* an, das sich aus dem Stamm *sacr-* und dem Suffix *-mentum* zusammensetzt. *Sacrare* oder *consecrare* bezeichnet ganz allgemein die Tätigkeit, durch die etwas in den Bereich des Göttlichen versetzt und damit in die Kategorie des *sacrum* eingereiht wird, im Rechtssinn die rechtsgültige dauernde Überweisung einer Person oder Sache aus dem Bereich des *ius humanum* in den des *ius divinum*, die unter Mitwirkung einer staatlichen Autorität geschieht und von öffentlich-rechtlichem Interesse ist, wodurch sich die *res sacrata* von der *res religiosa* unterscheidet. Entsprechend der aktiven und passiven Bedeutung, die das Suffix *-mentum* hat, kann *sacramentum* etymologisch 1. das Weihemittel, 2. das Geweihte und 3. die Weihehandlung bezeichnen³⁴⁾. Diese Bedeutungsnuancen finden sich auch im augustinischen Sprachgebrauch. Das Neue bei ihm besteht darin, daß er seiner Sakramentsdefinition entsprechend die *consecratio* versteht als Signierung, Kennzeichnung, Prägung einer Sache oder Person mit dem *sacrum signum*. Geweihtsein bedeutet Gezeichnetsein mit dem *sacramentum*.

Dieser Bedeutungsgehalt von *sacramentum* ist besonders für das Taufsakrament zu belegen, das Augustinus in dieser Hinsicht mit profanen Kennzeichen von Personen (Soldaten) und Sachen (Schafen, Besitztümern, Geldmünzen) sowie mit dem altbündlichen Zeichen der Beschneidung vergleicht. Dabei geht es ihm an den einschlägigen Stellen nicht um den Nachweis des Zeichencharakters als solchen, der vielmehr per definitionem als bekannt vorausgesetzt wird, sondern um die sich

³²⁾ Vgl. dazu C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg 1969; 2. Teil: *Die antimanichäische Epoche*, Würzburg 1974.

³³⁾ *Ep.* 138,1,7: *Nimis autem longum est conuenienter disputare de uarietate signorum, quae cum ad res diuinas pertinent, sacramenta appellantur.* Vgl. *C.adv.leg.et proph.* II 9,34; *C.Faust.* XIX 11; *C.litt.Petil.* II 104,239; *C.Maxim.* II 22,3; *De civ.Dei* X 5; *Ep.* 55,1,2,7,13; 65,17; *Exp.ep.ad Rom.* 18; *Sermo* 19,3.

³⁴⁾ A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianum*, Münster 1948, 22-25. Nach Kolping scheint der etymologische Ursinn von *sacramentum* in der klassischen Schriftsprache, in der es für den Fahnenid und Kriegsdienst des Soldaten sowie für das Gelddeposit im Zivilprozeß verwendet wird, keinerlei selbständige Bedeutung erlangt zu haben (ebd. 21).

daraus ergebenden Konsequenzen für die sachgerechte Beurteilung der Ketzertaufe, worauf hier nicht näher einzugehen ist.

4. Am häufigsten und ausführlichsten vergleicht Augustinus das Taufsakrament in diesem Zusammenhang mit einem Analogon aus dem Soldatentum. Schon der profane Gebrauch von *sacramentum* legt einen solchen Vergleich nahe, da dieses Wort im militärischen Bereich den Fahneneid bezeichnet, den der Rekrut vor einer autoritativen Stelle ablegt und durch den er zum *sacratu miles* geweiht und in die *solemnis et sacrata militia* aufgenommen wird³⁵). Aber anders als Tertullian, der das mit der Taufe verbundene Taufversprechen mit dem *sacramentum*, dem Fahneneid des Rekruten vergleicht³⁶), knüpft Augustinus nicht an diese semasiologische Bedeutung von *sacramentum* an. Vielmehr sucht er nach einer Wirklichkeit im Soldatentum, die seinem theologischen Verständnis von *sacramentum* als einem *sacrum signum* entspricht und in diesem Sinn die Bedeutung des Taufsakraments veranschaulichen kann. Diese mit dem *sacramentum* der Taufe vergleichbare Wirklichkeit ist für ihn das in die Haut eintätowierte Kennmal oder Kennzeichen des Kaisers (*character, nota, signum imperatoris*), mit dem der Soldat gezeichnet ist, das «in» ihm ist, d.h. seinem Körper unverlierbar für immer eingeprägt ist, so daß er es zeitlebens «im Fleisch mit sich trägt», jenes Merkmal, Erkennungs- und Unterscheidungszeichen, durch das der Rekrut in das kaiserliche Heer aufgenommen wird, das ihn unverwechselbar zum Soldaten des Kaisers macht und zeitlebens als solchen ausweist.

Aufgrund dieses Kennzeichens gehört der Soldat rechtmäßig dem kaiserlichen Heer an, leistet er seinen Militärdienst, werden ihm militärische Ehren zuteil, kann er aber auch das Delikt der Fahnenflucht begehen und wegen dieses Delikts bestraft werden. Das kaiserliche Kennmal nützt also nicht nur, sondern kann auch schaden, es nützt dem treuen und schadet dem treulosen Soldaten. Es hat Auswirkungen auf das Verhalten des Soldaten, ist aber selbst unabhängig davon und insofern unantastbar, unverletzbar, unbefleckbar. Daher braucht der fahnenflüchtige Soldat, der nach reumütiger Rückkehr wieder in das kaiserliche Heer aufgenommen wird, nicht von neuem als Soldat des Kaisers gekennzeichnet zu werden. Es genügt das Zeichen, das er erhielt, als er Soldat wurde. Ein weiteres Zeichen würde diesem Zeichen

³⁵) KOLPING (s. Anm. 34) 25-28. D. MICHAÉLIDÈS, *Sacramentum chez Tertullien*, Études Augustiniennes, Paris 1970, 25f.

³⁶) KOLPING 77-84. MICHAÉLIDÈS 41-71.

nichts hinzufügen können, es wäre gänzlich überflüssig. Das gilt selbst dann, wenn dem Betreffenden das kaiserliche Kennzeichen außerhalb des rechtmäßigen Heeres von einem Fahnenflüchtigen oder gar von einem Privatmann eingeprägt wurde³⁷⁾.

Die Parallelen zum *sacramentum* der Taufe liegen auf der Hand, worauf teilweise schon hingewiesen wurde. In seiner Auseinandersetzung mit dem Donatismus wird Augustinus nicht müde, immer und immer wieder zu betonen, daß «in» jedem Getauften, mag er sich auch draußen, d.h. außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft befinden, das *sacramentum* ist und bleibt (*inest, manet*), daß es ihm aber nur drinnen, innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft nützt, während es ihm draußen schadet (*intus prodest, foris obest*)³⁸⁾. Oder anders ausgedrückt: Jeder Getaufte «hat» das *sacramentum*, er kann es aber zum Heil oder zum Unheil haben (*salubriter, ad salutem* bzw. *perniciose, ad perniciem habet*)³⁹⁾. «Denn das Heil ist nur den Guten zu eigen, die Sakramente aber sind sowohl den Guten als auch den Bösen gemeinsam»⁴⁰⁾. Die

³⁷⁾ *Ad Donat.p.coll.* 35,58; *C.Cresc.* I 30,35; IV 5,6; *C.Gaud.* I 12,13; *C.litt.Petil.* II 108,247; *De bapt.* I 4,5; III 19,25; *En.in ps.* 39,1; *Ep.* 108,2,4; 185,6,23; *Sermo ad Caes.Eccl.pl.* 2; *Tr.in ep.Ioh.* V 6; *Tr.in ev.Ioh.* VI 15f.; XIII 17. In *Sermo Denis* 8,2 bezeichnet Augustinus die Häretiker im Bild fahnenflüchtiger Soldaten als *signum boni regis in damnabili carne portantes*, in *C.ep.Parm.* II 13,29 spricht er vom *militiae character in corpore* und von der *corporalis nota*. Nach F.J. DÖLGER, *Sacramentum militiae*, in: *Antike und Christentum* 2 (1930) 268-280 bestand damals die Soldatensignierung in einer Tätowierung. Er zitiert dazu Vegetius, *Epitome rei militaris* I 8 und II 5, wo es heißt: *Sed non statim punctis signorum inscribendus est tiro dilectus... Nam victuris in cute punctis milites scripti, cum matriculis inseruntur, iurare solent; et ideo militiae sacramenta dicuntur*, und erklärt: «Das lateinische *punctum* ist Punkt oder Stich. Das weist auf eine Kennzeichnung mittels der Nadel oder eines Bündels von Nadeln. Die Zeichen waren Schriftzeichen (*inscribendus*) und so angebracht, daß sie dauernd in der Haut hafteten (*victuris in cute*). Es war also eine Einreibung mit Farbe» (ebd. 273f.). Das eintätowierte Kennmal habe den Namen des Kaisers enthalten, wie besonders deutlich die Formulierung des Ambrosius in *De obitu Valentiniani consolatio* 58, *PL* 16, erkennen lasse: *character Domini inscribuntur et servuli, et nomine imperatoris signantur milites*. Im Anschluß daran bemerkt Dölger: «Auch Augustinus nimmt öfter auf die Signierung der Soldaten mit dem Namen des Kaisers Bezug. Statt des *nomen imperatoris* bei Ambrosius sagt Augustinus *regius character* und *character imperatoris*...» (ebd. 277). Abschließend stellt er auf S.280 fest: «Das Ganze, die Signierung, die Eintragung in das Buch und der Eid, die im Schwur vollzogene Verpflichtung an den Kaiser, ist eine Weihe wie die Weihe an einen Gott».

³⁸⁾ *C.Gaud.* I 12,13; vgl. *C.Cresc.* I 22,27; II 33,41; IV 62,76; *C.litt.Petil.* I 23,25; *De bapt.* V 5,5; VI 9,14; *De unit.Eccl.* 22,61.

³⁹⁾ *C.ep.Parm.* II 13,28: *aliud est non habere, aliud perniciose habere, aliud salubriter habere*. *C.Cresc.* II 13,16: *baptismus igitur sacramentum est nouae uitae ac salutis aeternae, quem multi habent non ad uitam aeternam, sed ad poenam aeternam, non bene utentes tanto bono...* Vgl. *C.Cresc.* II 16,19f.; *De bapt.* VI 2,4; VII 38,75.

⁴⁰⁾ *De bapt.* VII 33,65.

Worte des hl. Paulus in 1 Kor. 11,27-29 und 13,1-3 bezeugen: «Auch Heiliges kann schaden. In den Guten ist nämlich das Heilige zum Heil, in den Bösen zur Verurteilung»⁴¹).

In ähnlicher Weise wie mit dem kaiserlichen Kennmal des Soldaten vergleicht Augustinus das Tauf-sacramentum mit dem Herrenzeichen (*dominicum signum, character dominicus*), mit dem Schafe als zur Herde eines bestimmten Herrn zugehörig ge(kenn)zeichnet sind⁴²) oder mit dem Titel des Eigentümers (*titulus potentis*), mit dem Besitzer versehen sind⁴³). Es kann auch mit dem königlichen Siegel (*regale signum*) verglichen werden, mit dem Gold, Silber oder Kupfer zu Geldmünzen geprägt werden und das diesen Münzen für immer eingepägt bleibt⁴⁴).

Dem Einwand, daß diese Beispiele profaner Natur und deshalb «trügerisch», also nicht stichhaltig seien, begegnet Augustinus mit dem Hinweis, daß es bekanntlich auch in der Heiligen Schrift bildhafte Vergleiche sowohl mit Schafen als auch mit Soldaten gibt und daß sich außerdem im Alten Testament sogar ein Beispiel für die Sache selbst findet, nämlich die altbundliche Beschneidung, die schon im Neuen Testament als prophetisches Vorausbild (*figura*) der christlichen Taufe gilt⁴⁵). Auch die Beschneidung war ebenso wie die Taufe ein *signaculum iustitiae fidei* (Röm. 4,11), ein nicht wiederholbares, unverlierbar bleibendes Kennzeichen des Glaubens, mit dem die betreffende Person ein für allemal sein Leben lang gezeichnet war⁴⁶). «Hätte etwa», so fragt Augustinus in *C.Cresc.* I 31,36, «ein bei den Samaritern Beschnittener, wenn er später Jude werden wollte, ein zweites Mal beschnitten werden können? Wäre nicht vielmehr der Irrtum jenes Menschen korrigiert, das Kennzeichen des Glaubens aber als gültig anerkannt worden?» Und er fährt fort: «Auch jetzt gibt es gewisse Häretiker, die sich Nazarener

⁴¹) *Tr.in ev.Ioh.* VI 15: Et sancta possunt obesse; in bonis enim sancta ad salutem insunt, in malis ad iudicium. Das gilt auch für das Altarssakrament (*C.Cresc.* I 27,32; *De bapt.* V 8,9) und für das Weihesakrament (*De bono coniug.* 24,32; s. Anm. 31). Niemand darf sich in falscher Sicherheit wiegen und sagen: Quoniam habeo signum Christi et sacramenta Christi, non delebor in aeternum... (*En.in ps.* 80,20).

⁴²) *C.Cresc.* I 30,35; *De bapt.* VI 1,1; *En.* 2 in *ps.* 21,31; *Ep.* 98,5; 105,1,1; 173,3; 185,6,23; *Sermo* 46,21; 295,5,5; *Sermo ad Caes.Eccl.pl.* 4; *Sermo Guelf.* 17,3.

⁴³) *En.* 2 in *ps.* 21,31; *Sermo* 146,2,2; *Sermo Guelf.* 17,3; *Tr.in ep. Ioh.* VII 11.

⁴⁴) *C.ep.Parm.* II 13,29; vgl. *En.in ps.* 4,8; *Sermo* 90,10; *Tr.in ev.Ioh.* XL 9.

⁴⁵) *C.Cresc.* I 31,36; *C.ep.Parm.* II 13,29.

⁴⁶) *De pecc.orig.* 30,35: Et ante Abraham quidem utrum aliquo corporali et uisibili sacramento iusti uel eorum paruuli signarentur, scriptura non exprimit. ipse tamen Abraham signum accepit circumcisionis signaculum iustitiae fidei... Vgl. *De bapt.* IV 24,31; *De civ.Dei* XV 16; *En. in ps.* 75,1; *Exp.ep.ad Gal.* 20.

nennen, von einigen aber Symmachianer genannt werden, die sowohl die jüdische Beschneidung als auch die christliche Taufe haben. Wie also jemand von ihnen, wenn er zu den Juden kommt, nicht zum zweiten Mal beschnitten werden kann (*non potest*), so darf er, wenn er zu uns kommt, nicht zum zweiten Mal getauft werden (*non debet*)». Die Beschneidung läßt noch deutlicher als die anderen Beispiele den Endgültigkeitscharakter dieses Kennzeichens erkennen, insofern eine zweite Beschneidung nicht nur überflüssig, sondern gänzlich unmöglich ist. Ein Beschnittener kann nicht ein zweites Mal beschnitten werden.

5. Die Vergleiche, mit denen Augustinus die Bedeutung des Taufsakraments zu erklären versucht, können auch auf das Ehesakrament übertragen werden, nicht nur weil er selbst das *sacramentum-vinculum* der Ehe mit dem Taufsakrament vergleicht, sondern weil sich dieser Vergleich gerade auf solche Eigenschaften bezieht, die das Taufsakrament mit den von ihm angeführten profanen Kennzeichen und dem altbundlichen Zeichen der Beschneidung gemeinsam hat.

Auch das Ehe-*sacramentum* ist «im» Ehemann und «in» der Ehefrau, und zwar ebenfalls unverlierbar für immer, solange beide Ehegatten leben, unabhängig von ihrem Verhalten. Es bleibt auch im Fall von Ehebruch und sogar nach der rechtmäßigen Trennung der Ehegatten, ja selbst dann, wenn diese unrechtmäßig eine neue Verbindung mit einem andern Partner eingehen. Wenn getrennte Eheleute sich wieder versöhnen und die eheliche Gemeinschaft wiederherstellen wollen, bedarf es wegen des unantastbaren *sacramentum* keiner neuen Eheschließung. Auch des Ehe-*sacramentum* kann nützen und schaden, es nützt innerhalb und schadet außerhalb der Ehe, den treuen Ehegatten ist es die Grundlage für die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft, den untreuen gereicht es zur Strafe.

In *De bono coniug.* 7,7 sagt Augustinus, das *sacramentum* bleibe jenen Ehegatten unerschütterlich zur Strafe, die «desertieren» und es aufzulösen wünschen⁴⁷⁾. Sollte er mit dem Wort *deserere* hier bewußt auf den *desertor*, den fahnenflüchtigen Soldaten anspielen? Die Stelle wäre dann ein direkter Beleg dafür, daß Augustinus ebenso wie das Tauf-*sacramentum* auch das Ehe-*sacramentum* mit dem kaiserlichen Kennmal des Soldaten verglichen hat. Jedenfalls muß auch das *sacramentum nuptiarum* als ein *signum* im Sinne eines die Person unverwechselbar für immer charakterisierenden Kennzeichens verstanden werden.

⁴⁷⁾ S. Anm. 94.

Es ist das dem Tauf- und Weihemal vergleichbare «Ehemal», das einen Mann und eine Frau für immer als den Ehemann dieser Frau bzw. als die Ehefrau dieses Mannes zeichnet, bezeichnet, kennzeichnet. Es ist gleichsam das einem Münzsiegel vergleichbare Ehesiegel, das sie zu Ehegatten macht, zu Ehegatten prägt, solange sie leben⁴⁸).

In der Prägung und dem Geprägtsein durch das *sacrum signum* des *sacramentum* besteht nach Augustinus die *consecratio* einer Person. So sagt er einmal von der Taufe, daß sie «auch bei den Häretikern gültig ist und ausreicht zur *consecratio*, obwohl sie zur Teilhabe am ewigen Leben nicht ausreicht». Sie genügt zur *consecratio*, d.h. zur Weihe des Menschen durch die Einprägung des *sacramentum baptismi*, des unverlierbaren Taufmals. «Diese *consecratio*», so fährt Augustinus fort, «läßt zwar den Häretiker schuldig werden, der außerhalb der Herde des Herrn das Herrenkennmal hat, dennoch ermahnt ihn die gesunde Lehre als einen zu Bessernden, nicht als einen, der noch einmal in gleicher Weise konsekriert werden muß»⁴⁹). Das *sacramentum* erhalten oder haben bedeutet ein für allemal mit dem *sacrum signum* gezeichnet = geweiht, konsekriert werden bzw. sein. In diesem Sinn könnte Augustinus ohne weiteres auch von der *consecratio* der Eheleute durch das *sacramentum nuptiarum* sprechen. Wie der Getaufte mit dem Taufmal für immer zum Christen und der Geweihte mit dem Weihemal für immer zum Priester, so sind Mann und Frau mit dem Ehemal für immer zum Ehemann und zur Ehefrau geweiht.

6. Wie der *character imperatoris* des Soldaten auf den Herrscher, das *signum dominicum* des Schafes auf den Herrn, der *titulus potentis* auf den Eigentümer und das *signum regale*, das königliche Münzsiegel, auf den König bezogen ist, so ist das Ehe-sacramentum auf die Person des Ehepartners bezogen, bringt es die Zusammengehörigkeit der Ehegatten, ihr wechselseitiges Bezogensein aufeinander, ihre Zugehörigkeit zueinander zum Ausdruck. Im Hinblick auf die Taufe hebt Augustinus

⁴⁸) Vgl. dazu die analoge Aussage über das Tauf-sacramentum in *Ep.* 98,10 (s. Anm. 26): tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit.

⁴⁹) *Ep.* 98,5: nam si Christiani baptismi sacramentum, quando unum atque id ipsum est, etiam apud haereticos ualet et sufficit ad consecrationem, quamvis ad uitae aeternae participationem non sufficiat, quae consecratio reum quidem facit haereticum extra domini gregem habentem dominicum characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum, quanto potius in catholica ecclesia etiam per stipulae ministerium frumenta purganda portantur, ut ad massae societatem mediante area perducantur! Vgl. *C.ep.Parm.* II 13,28 und *De bapt.* IV 24,31: ideo cum pro eis (sc. infantibus) alii respondent, ut impleatur erga eos celebratio sacramenti, ualet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt.

diesen Aspekt des *sacramentum* deutlich hervor, wenn er in einer Predigt im Anschluß an Joh. 21,15ff. und 1 Kor. 1,13 erklärt: «Seine (sc. Christi) Schafe seid ihr und wißt nicht, wessen Schafe ihr seid. Lest das Kennmal, mit dem ihr gezeichnet worden seid... Die Irrlehrer wollen ihre eigenen Schafe machen, die doch Christus gehören; gleichwohl aber werden sie, ob sie wollen oder nicht, gezwungen, ihnen das Kennmal Christi einzuprägen. Sie wollen ihr eigenes Besitztum schaffen und werden doch gezwungen, den Namen des Herrn einzutragen»⁵⁰).

Für die untrennbare Zusammengehörigkeit der Ehegatten, die nach Augustinus durch das Ehe-*sacramentum* bewirkt und bezeichnet wird, verwendet die Heilige Schrift das Bild vom Anhängen und vom Gebunden-, Verbunden-, Zusammengebundensein von Mann und Frau (*adhaerere*: Gen. 2,24; *coniungere*: Mt, 19,6par; *alligare*: Rom. 7,2; 1 Kor. 7,39). Deshalb kann Augustinus *sacramentum* und *vinculum* meist ohne erkennbaren Unterschied zur Bezeichnung der lebenslangen ehelichen Bindung von Mann und Frau verwenden. Beide Begriffe sind bei ihm so sehr zu einer Einheit verschmolzen, daß er das ursprünglich zu *vinculum* gehörende Epitheton «unauflöslich» auch auf das *sacramentum matrimonii* beziehen kann⁵¹), während er in anderen Zusammenhängen immer vom unzerstörbaren, unverletzbaren, unerschütterlichen, unverlierbaren, unbefleckbaren, unveränderlichen und (von der betreffenden Person) untrennbaren *sacramentum* spricht⁵²).

Die Ehe ist allerdings nicht absolut unauflöslich. Wie nämlich Paulus in Röm. 7,2 und 1 Kor. 7,39 bezeugt, wird das Eheband durch den leiblichen Tod eines Partners aufgelöst⁵³). Daraus folgt, daß auch

⁵⁰) *Sermo Guelf.* 17,3: *Ipsus oves estis, nescitis cuius oves estis; characterem legite, in quo signati estis...* *Principes autem haeresum suas oves volunt facere, quae sunt Christi; sed tamen, velint, nolint, characterem Christi coguntur inponere: facere peculium suum, et inscribere nomen dominicum.* Vgl. *Sermo* 146,2,2.

⁵¹) *De bono vid.* 4,5: *de...indissolubili, quamdiu ambo uiuunt, matrimonii sacramento.*

⁵²) Vgl. in eherechtlichem Zusammenhang *De bono coniug.* 7,7 (*inconcussus manet*), *De nupt.* I 17,19 (*non amittitur*), *De s.virg.* 12,12 (*non violatur*). Bezüglich der Taufe (und Weihe) finden sich folgende Aussagen: *sacramentum non potest amitti* (*C.Cresc.* IV 39,41; 62,76; *C.litt.Petil.* II 7,16; 47,110; *De bapt.* I 1,2; III 11,16; VI 9,14), *violari* (*C.ep.Parm.* II 16,35; *De bapt.* V 3,3; 5,5; 21,29; VI 1,1), *pollui* (*De bapt.* 13,19), *maculari* (*De bapt.* IV 12,18), *corrumpi* (*De bapt.* III 10,15), *rescindi* (*C.Cresc.* III 18,21; *C.Gaud.* II 10,11), *destrui* (*C.Cresc.* IV 14,16; *De un.bapt.* 8,14), *minui* (*De bapt.* VIII 49,97), *variari* (*C.litt.Petil.* II 44,104), *mutari* (*C.Cresc.* II 1,1). *Sacramentum inseparabiliter, inviolabiliter, integrum permanet, perseverat* (*C.ep.Parm.* II 13,28.30; *De bapt.* V 15,20; VI 44,86).

⁵³) Mit der richtigen Auslegung dieser Bibelstellen befaßt sich Augustinus im zweiten Buch von *De adult.coniug.*, um die Auffassung des Pollentius zu widerlegen, daß

das den Ehegatten eingeprägte Ehe-sacramentum nicht absolut unverlierbar ist, sondern nur solange beide Partner am Leben sind⁵⁴). Wenn ein Gatte stirbt, verliert auch der überlebende Partner das Ehemal und wird damit frei, eine neue Ehe mit einem andern Partner einzugehen, d.h. er kann von neuem das Ehe-sacramentum erhalten. Dieser Sachverhalt läßt sich ohne Schwierigkeit mit dem relationalen Charakter des Ehemals begründen, das wesentlich Zeichen für die Zusammengehörigkeit der Ehegatten ist. Das Taufmal (und ebenso auch das Weihemal) ist absolut unverlierbar, «weil Gott niemals stirbt», wie Augustinus ausdrücklich bemerkt⁵⁵).

7. Das *sacramentum nuptiarum* als ein den Ehegatten unverlierbar eingeprägtes Ehemal vermag die lebenslange Unauflöslichkeit der Ehe zu erklären, die Einheit der Ehe erklärt es nicht. Denn ebenso wie z.B. viele Soldaten oder viele Schafe das gleiche Kennzeichen ihres Herrn tragen können, ebenso wie in vielen beschnittenen oder getauften Menschen das gleiche auf denselben Gott und Herrn bezogene Kennzeichen des Glaubens sein kann, ist es ohne weiteres denkbar, daß auch in mehreren Männern und Frauen das gleiche auf denselben oder dieselben Partner bezogene Ehemal ist. Freilich ist nach Augustinus die Polygamie nur in Form der Polygynie mit dem Naturrecht vereinbar, wie auch das Alte Testament bezeugt. Aber auch diese Einschränkung ergibt sich nicht aus dem Wesen des Ehe-sacramentum als eines Kennmals, sondern beruht einerseits auf der noch zu besprechenden theologischen Zeichenhaftigkeit des *sacramentum* und andererseits auf naturrechtlichen Gegebenheiten biologischer und soziologischer Art: Nur in der Polygynie, nicht aber in der Polyandrie wird der Zeugungszweck der Ehe effektiver realisiert. Außerdem entspricht es mehr der Natur, daß ein einziger Vorgesetzter viele Untergebene hat, als daß viele Vorgesetzte nur einen einzigen Untergebenen haben⁵⁶). Daß die Frau dem Mann untergeben ist, steht für Augustinus außer jeden Zweifel⁵⁷). Dieses soziologische Argument paßt auch zu den Beispielen anderer

auch Ehebruch als geistlicher Tod dieselbe eheauflösende Wirkung habe wie der leibliche Tod (vgl. besonders II 2,2-5,4; 10,10).

⁵⁴) In *De bono vid.* 4,5 schränkt Augustinus die «Unauflöslichkeit» des Ehe-sacramentum ausdrücklich durch den Zusatz ein *quandiu ambo uiuunt*, ähnlich wie in *De nupt.* I 10,11 (s. Anm. 27) das Bleiben des *quiddam coniugale* durch *inter uiuentes*.

⁵⁵) S. Anm. 28.

⁵⁶) *C. Faust.* XXII 37; *De bono coniug.* 15,17; 17,20; *De bono vid.* 7,10; *De doct. chr.* III 12,20; *De nupt.* I 9,10; *Quaest. in Hept.* III 63; *Sermo* 51,15,25.

⁵⁷) Belegstellen bei BRUNS (s. Anm. 2) 244 Anm. 115.

«sakramentaler» (Beschneidung, Taufe, Weihe) oder profaner Kennzeichen (Soldaten, Schafe), die ebenfalls in einer Vielzahl von Untergebenen anzutreffen sind und deren Zugehörigkeit zu einem einzigen Herrn bezeichnen.

In der rechtmäßigen Vielehe ist das gleiche, auf denselben Mann bezogene Ehemal mehreren Frauen eingeprägt und das Ehemal des Mannes auf mehrere Frauen bezogen. Augustinus nennt das Kennzeichen der Vielehe *sacramentum pluralium nuptiarum*, um es vom *sacramentum nuptiarum singularum*, dem Kennzeichen der (relativen) Einehe zu unterscheiden⁵⁸). Auch das *sacramentum* der Vielehe ist den Ehegatten unantastbar für immer eingeprägt, so daß der Mann zeitlebens an seine Frauen und diese zeitlebens an ihren Mann gebunden bleiben. Die Frauen können also auch nach rechtmäßiger Trennung von ihrem Mann nicht wiederheiraten, solange dieser lebt⁵⁹). Der Mann kann aber — eben weil er mehrere Frauen haben kann — sozusagen «weiter heiraten», d.h. zu seinen schon vorhandenen Frauen weitere hinzunehmen. Das Ehe-sacramentum, das ihn auch im Fall der Trennung mit jeder seiner Frauen verbindet, verliert auch er nicht.

8. Der augustinischen Definition entsprechend ist *sacramentum* Zeichen für etwas, für einen bestimmten Sachverhalt, eine bestimmte Wahrheit. Sofern es sich um ein *sacramentum* handelt, das einer Person für immer eingeprägt ist, verweist es nicht nur auf eine objektive, vom Verhalten der betreffenden Person unabhängige Realität, sondern auch auf einen Sachverhalt religiös-sittlicher Art, der nicht schon mit der sakramentalen Prägung der Person automatisch vorhanden ist, sondern von ihr entweder überhaupt erst noch (Kindertaufe, Weihe, Ehe) oder — und zwar in jedem Fall — immer wieder neu realisiert werden muß. Das Wort *sacramentum* ist von seiner semasiologischen Grundbedeutung her gut geeignet, auf diesen Aspekt hinzuweisen, weil mit ihm das ethisch-rechtliche und religiöse Moment der heiligen Bindung und Verpflichtung verbunden ist, wie noch seine klassische militärische und juristische Verwendung für den Fahneneid bzw. das Gelddeposit im

⁵⁸) *De bono coniug.* 18,21 (s. Anm. 115).

⁵⁹) In *Quaest. in Hept.* III 63 sagt Augustinus, daß Jakob trotz des Verbots von Lev. 18,18 neben seiner ersten Frau Lea auch noch deren Schwester Rahel geheiratet hat: siue quia nondum fuerat lege prohibitum siue quia subpositae alterius fraude deceptus est et illa magis de placito ueniebat quam posterius accepit; sed iniustum erat priorem dimitti, ne faceret eam moechari. Der Hinweis auf die Gefahr des Ehebruchs, der Lea im Fall einer Entlassung ausgesetzt worden wäre, zeigt, daß diese auch nach der Trennung Jakobs Ehefrau geblieben wäre.

Zivilprozeß deutlich erkennen läßt⁶⁰). Das Gezeichnetsein der Person durch das *sacramentum* und ihr konkreter Lebensvollzug sollen eine Einheit bilden, miteinander übereinstimmen, einander entsprechen, können aber faktisch so sehr auseinanderklaffen, daß sie in diametralem Gegensatz zueinander stehen. Insofern kann das *sacramentum* zu einem leeren Zeichen werden⁶¹). Unverlierbar und unzerstörbar ist nicht die in personaler Freiheit zu realisierende Wirklichkeit, sondern das der Person eingeprägte Zeichen für diese Wirklichkeit, das bleibende Hingeordnet- und Ausgerichtetsein der Person auf diese Wirklichkeit. Da es zum Wesen des *sacramentum* gehört, über sich hinauszudeuten, enthält es immer auch einen Imperativ an die von ihm gezeichnete Person. Diesen Imperativ kann man ganz allgemein als Aufforderung zur Treue oder zur recht verstandenen Selbstverwirklichung bezeichnen. Er besagt: Sei und bleibe deiner Kennzeichnung, Prägung und Bestimmung durch das *sacramentum* treu! Bleibe und werde, ja werde immer mehr der, zu dem dich das *sacramentum* unverwechselbar für immer gemacht hat⁶²)! In diesem Sinn kann Augustinus im Hinblick auf das Ehesakra-

⁶⁰) Vgl. KOLPING (s. Anm. 34) 106f. Die semasiologische Grundbedeutung von *sacramentum* scheint «die der offiziellen Eidesweihe mittels einer Selbstverfluchung für den Fall des Eidbruches» zu sein (ebd. 30). Ähnlich auch MICHAÉLIDÈS (s. Anm. 35) 23-25. Der Ausdruck *sacramento obstringere* findet sich bei Augustinus in *Tr. in ev. Ioh.* XLIII 16. Zur Bezeichnung einer festen und heiligen Bindung wendet schon Laktanz *sacramentum* auf die Ehe an, wenn er sagt: *qui habet coniugem, nihil quaerat extrinsecus, sed contentus ea sola casti et inuiolati cubilis sacramenta custodiat* (*Epitome* 61,66; *CSEL* 19). Auch bei Ambrosius findet sich in eherechtlichem Zusammenhang *sacramentum* in der Bedeutung von Eid, freiwilliger Bindung und Verpflichtung, und zwar in *De officiis* III 19,110, *PL* 16, wo er mit Bezug auf Ri. 21,15-25 erklärt, das Volk Israel habe den Benjamingiten gestattet, *ut raptio inirent conjugia, non connubii sacramento*.

⁶¹) So sagt Augustinus in *De civ. Dei* XXI 25 über die Schismatiker: *Non sunt quippe in eo uinculo pacis, quod illo exprimitur sacramento*. In *De bapt.* III 14,19 stellt er bezüglich der Taufe fest: *fieri enim potest ut homo integrum habeat sacramentum et peruersam fidem*, und in *Sermo Denis* 8,3: *Ita deus docuit, aliud esse signum salutis, aliud ipsam salutem...* Und im Hinblick auf die Eucharistie heißt es in *Sermo* 272: *Ita et Dominus Christus nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed testimonium contra se*.

⁶²) In *Sermo* 146,2,2 ermahnt Augustinus die Neugetauften: *Congruenter vivite, maxime vos, candidati Christi, recens baptizati, modo regenerati... observate vos, nolite imitari malos christianos*. In *En. in ps.* 47,8 stellt er fest: *Omnes quippe sacramentum baptismi Christi accipientes, christiani uocantur; sed non omnes digne illo sacramento uiuunt*. Vgl. *C. Cresc.* IV 20,24; *De bapt.* V 7,8f. Was geschieht, wenn ein gültig getaufter Häretiker in die Kirche aufgenommen wird, erklärt er in *C. litt. Petil.* II 108,247 in dem bekannten militärischen Bild mit den Worten: *destruimus enim perfidiam desertoris, non destruimus characterem imperatoris*.

ment sagen: «Das *sacramentum* aber, das sie auch als Getrennte und (nach der 'Wiederheirat') im Ehebruch Lebende nicht verlieren, sollen die Ehegatten einmütig und rein bewahren»⁶³). Der Indikativ macht den Imperativ nicht überflüssig. Mit anderen Worten: Das *sacramentum*, das als zeichenhaftes Ehemal unverlierbar in den Ehegatten ist, ist zugleich ein ständiges Mahnmal, das sie an ihre Verpflichtung erinnert, dem Ehe-*sacramentum* entsprechend zu leben, sich *sacramentum*-gerecht zu verhalten⁶⁴).

Wie der *character imperatoris* Zeichen für den innerhalb des kaiserlichen Heeres zu leistenden Militärdienst des Soldaten und das *sacramentum fidei* Zeichen für den innerhalb der einen Kirche zu vollziehenden Glaubens des Christen ist, so ist das *sacramentum nuptiarum* Zeichen für die innerhalb der ehelichen Gemeinschaft zu verwirklichende Liebe von Mann und Frau. Eheliche Liebe wurzelt im Ehe-*sacramentum*. Wenn Mann und Frau einander lieben, sind sie ihrer «sakramentalen» Bestimmung als Ehemann bzw. Ehefrau treu, verwirklichen sie sich als Ehegatten⁶⁵).

⁶³) *De nupt.* I 17,19: *sacramentum uero, quod nec separati et adulterati amittunt, coniuges concorditer casteque custodiant.* Für das Ehe-*sacramentum* gilt in dieser Hinsicht wie für das Tauf-*sacramentum*: *potest ergo fieri ut aliquis peior sit ethnico et tamen in eo Christi sacramentum non solum sit, sed etiam non sit peius quam in homine sancto et iusto. etsi enim, quantum in illo homine est, non eum seruauit sed animo et uoluntate uiolauit, tamen, quantum ad ipsum adinet sacramentum, et cum contemptore et repudiatore suo integrum inuiolatumque permansit (De bapt. VI 44,86).* Den gleichen Sachverhalt verdeutlicht Augustinus in *C.ep.Parm.* II 13,30 am Beispiel von I Thess. 5,19 und Am. 2,7 mit den Worten: *nam et de spiritu qui nullo modo extinguere potest dictum est tamen: spiritum nolite extinguere, id est: 'quantum in uobis est nolite sic agere, tamquam conemini extinguere spiritum aut tamquam extinctum spiritum deputetis'. et nomen dei pollui nullo modo potest et tamen dictum est: filius et pater intrabant ad unam puellam, ut polluerent nomen domini dei sui.*

⁶⁴) Warner und Mahner sind die *signa* und *sacramenta* nach der augustinischen Zeichenlehre auch als philosophische bzw. theologische Erkenntnismittel. Sie sollen den Menschen ermahnen, über die sinnliche Wahrnehmung des *signum* bzw. *sacramentum* hinaus die eigentliche *res* zu erforschen, zu erkennen, zu verehren. So sagt Augustinus in *Ep.* 102,17: *significatiua sunt autem omnia talia sacrificia et quarundam rerum similitudines, quibus admoneri nos oportet ad ea ipsa, quorum similitudines sunt, siue scrutanda siue noscenda siue recolenda.* Und in *Sermo* 88,13,12 spricht er von den *temporalia sacramenta, quibus admoneamur ad aeterna capienda.* Auch für die Zeichen der Sprache gilt: *nihil aliud uerbis quam admoneri hominem ut discat (De mag. 14,46).* Vgl. dazu MAYER (s. Anm. 32) I 149, 241, 280f., 304, 323; II 231, 258, 437.

⁶⁵) *De nupt.* I 10,11: *... uerum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis — unde dicit apostolus: uiri, diligite uxores uestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam — Vgl. C.Adim. 3,3; C.duas ep.Pel. I 5,9; De civ.Dei. XIV 22; De cont. 9,23.* Ein Sinnbild für die Liebe zwischen Mann und Frau sieht Augustinus in der Art und Weise, wie Eva erschaffen wurde: *Quod uero femina illi (sc. Adae) ex eius latere*

9. Die Treue zum Ehe-sacramentum ist zu unterscheiden von der *fides coniugalis* im engeren Sinn, die Augustinus in schuldrechtlichen Kategorien definiert. Sie ist Vertragstreue und beruht auf der bei der Eheschließung von Mann und Frau wechselseitig zu übertragenden und zu übernehmenden Verfügungsgewalt über den Leib des andern, von der Paulus in 1 Kor. 7,4 spricht. Das von Augustinus mit dem Begriff *fides* umschriebene eheliche Treueverhältnis besteht in der Respektierung der sich aus dieser Verfügungsgewalt ergebenden Rechtsansprüche und Rechtspflichten durch die Ehegatten und betrifft, wie die Verfügungsgewalt selbst, ausschließlich den Leib, d.h. die Geschlechtsbeziehungen der Ehegatten. Eine Verfügungsgewalt braucht nicht in Anspruch genommen zu werden, der Gewaltinhaber kann darauf — auch für immer — verzichten, er kann sie unter Umständen verlieren. Das auf der ehelichen Verfügungsgewalt beruhende Rechtsverhältnis der dem Ehepartner persönlich geschuldeten Treue kann deshalb für immer zu bestehen aufhören. Das Ehe-sacramentum aber geht nie verloren, solange beide Ehegatten leben. Es bleibt auch dann in ihnen,

facta est, etiam hic satis significatum est quam cara mariti et uxoris debeat esse coniunctio (*De civ.Dei* XII 28; vgl. *De bono coniug.* 1,1). In *Sermo* 51,13,21 bezeichnet er in Abwandlung des römisch-rechtlichen Grundsatzes *nuptias non concubitus, sed consensus facit* die eheliche Liebe geradezu als das Konstitutivum der Eheschließung: Non itaque propterea non fuit pater Joseph, quia cum matre Domini non concubuit; quasi uxorem libido faciat, et non charitas conjugalitatis... Et multos novimus fratres nostros fructificantes in gratia, in nomine Christi ex consensu ab invicem continere concupiscentiam carnis, non autem continere ab invicem charitatem conjugalem. Quanto illa reprimatur, tanto ista fortius confirmatur. Vgl. *C.Iul.op.imp.* II 59; *De cons.ev.* II 1,2. Auch an anderen Stellen weist Augustinus darauf hin, daß zwar die einseitige, keineswegs aber die einverständliche Enthaltensamkeit der Ehegatten der ehelichen Liebe widerspricht (*De bono coniug.* 3,3; 7,6; *De nupt.* I 11,12; *Ep.* 127,9; *Sermo* 51,16,26). Der Gedanke, daß auch die Geschlechtsgemeinschaft als solche Ausdruck der Liebe zwischen den Ehegatten sein kann und sein soll, ist ihm fremd: Diligite uxores vestras, sed caste diligite. Usque ad eum modum carnale opus expetite, ut filios procreetis. Et quia non aliter potestis habere filios, ad illud cum dolore descendite (*Sermo* 51,15,25; vgl. *De serm.Dom.* I 15,41). An der selbstlosen Liebe der Ehegatten verdeutlicht Augustinus die rechte Gottesliebe (*En.in ps.* 53,10; 55,17; 127,8; *Ep.* 140,21,53; *Sermo* 137,8,9; *Tr.in ep.Ioh.* IX 6). Von der «der Ehe geschuldeten Liebe» (*C.Faust.* XIX 26) spricht er auch in *C.Adim.* 3,1; *C.Faust.* XIX 29; XXI 7; *De civ.Dei* XXI 26; *De Gen.ad litt.* XI 37,50; *De serm.Dom.* I 16,50; *Ep.* 259,1; *Sermo* 81,4; 90,10; 343,6; 349,7,7; 350,3; 392,4,4; *Tr.in ev.Ioh.* LXV 1. Nach 1 Kor. 13,2 gehört die Liebe zur Vollgestalt des christlichen Glaubens, so daß auch das Taufsakrament, ja alle christlichen Sakramente zur Liebe ermahnen: non ergo quaerant in catholica haeretici quod habent (sc. sacramenta) sed quod non habent, id est finem praecepti, sine quo multa sancta haberi possunt, sed prodesse non possunt. finis autem praecepti est caritas... (*De bapt.* V 8,9; vgl. *C.Faust.* XIX 12; *C.litt.Petil.* II 77,172; *De bapt.* III 14,19; V 23,33; *De un.bapt.* 7,11; *Sermo* 88,18,21; 90,6; *Sermo ad Caes.Eccl.pl.* 3; *Tr.in ep.Ioh.* V 6; *Tr.in ev.Ioh.* XIII 16).

wenn sie keine persönlichen Rechtsansprüche mehr aneinander haben, die zu erfüllen die *fides coniugalis* gebietet. Was bleibt, sind allein die sich aus dem *sacramentum* ergebenden Verpflichtungen, die ebenfalls mit dem Begriff der Treue umschrieben werden können, einer Treue allerdings, die nicht dem andern Ehepartner, sondern dem *sacramentum* geschuldet wird, das in beiden Ehegatten ist und wodurch sie Ehegatten sind. Diesen «sakramentalen» Aspekt der ehelichen Treue als Seinstreue bringt Augustinus deutlich, wenn auch nur indirekt, dadurch zum Ausdruck, daß er einerseits biblischem Sprachgebrauch entsprechend die «Wiederheirat» zu Lebzeiten des andern Ehegatten immer und in jedem Fall, ohne Rücksicht auf die jeweilige konkrete Situation als Ehebruch, d.h. als Verstoß gegen die eheliche Treue bezeichnet, andererseits aber die absolute Unmöglichkeit einer solchen «Wiederheirat» nicht mit der *fides coniugalis*, sondern mit dem *sacramentum-vinculum* der Ehe bzw. dem dadurch bewirkten Ehegatte-Sein von Mann und Frau begründet⁶⁶). Die *fides coniugalis* im engeren Sinn vermag diese Begründung nicht zu geben, weil das schuldrechtliche Treueverhältnis vom Verhalten und vom Willen der Ehegatten abhängig ist. Es kann z.B. durch das beiderseitige Gelübde ständiger Enthaltsamkeit, durch das beide Ehegatten für immer auf ihre Verfügungsgewalt über den Leib des andern verzichten, für immer beendet werden. Ehebruch ist also nicht immer und in jedem Fall ein Verstoß gegen die *fides coniugalis*, immer und in jedem Fall aber ein Verstoß gegen das *sacramentum*, gegen die Verpflichtung zu *sacramentum*-gerechten Verhalten⁶⁷).

Die notwendige Unterscheidung zwischen der Treue zum Ehevertrag und der Treue zum Ehesakrament offenbart das Dilemma der Vertragstheorie. Mit ihr läßt sich die Unauflöslichkeit der Ehe und die damit verbundene Unmöglichkeit einer Wiederheirat zu Lebzeiten des Ehepartners nicht hinreichend begründen. Eine befriedigende Erklärung glaubt Augustinus nur mit der Kategorie des *sacramentum* geben zu können, womit er letztlich die Vertragstheorie überwindet, obwohl auch er davon ausgeht, daß die Ehe durch einen Vertrag zustandekommt, in dem der Mann und die Frau einander die Verfügungsgewalt über den Leib des andern übertragen und voneinander übernehmen⁶⁸). Die Ehe

⁶⁶) *De adult.coniug.* I 12,13; II 3,3; 4,4f.; 9,8; 19,20; *De bono coniug.* 7,6f.; 15,17; *De nupt.* I 10,11.

⁶⁷) Zum ganzen Abschnitt vgl. BRUNS (s. Anm. 2) 203-207; 232-238; 242-244.

⁶⁸) Daß die Ehe nach Augustinus durch die Willensübereinkunft, das *placitum* der Partner (*De bono coniug.* 5,5; *Quaest.in Hept.* III 63; s. Anm. 59; V 34), also durch einen

in ihrem Bestand aber ist mehr als jenes auf der *potestas corporis* beruhende vertragsrechtliche Treueverhältnis, das von den Ehegatten in beiderseitigem Einverständnis beendet werden kann, ohne daß sie deswegen aufhörten, Ehemann und Ehefrau zu sein, eben weil sie mit dem *sacramentum nuptiarum* gezeichnet und durch das Eheband aneinander gebunden sind, solange sie leben.

10. Zwischen dem *sacramentum* der Taufe und den damit vergleichbaren Kennzeichen von Soldaten, Schafen, Besitztümern und Münzen, aber auch dem heilsgeschichtlichen Kennzeichen der Beschneidung besteht, gerade was ihre Zeichenhaftigkeit angeht, ein nicht zu übersehender Unterschied: Die von Augustinus zum Vergleich herangezogenen Kennzeichen sind sichtbare, mit den Sinnen wahrnehmbare Phänomene, das Kennzeichen der Taufe (und ebenso auch das Weihe- und Ehemal) dagegen ist unsichtbar, das unverlierbare Gezeichnetsein der betreffenden Person mit dem *sacramentum* ist den Sinnen unzugänglich. Darauf weist Augustinus selbst indirekt hin, wenn er im Hinblick auf die Unverlierbarkeit und Unverletzbarkeit jenes Kennzeichens, das sich «im Körper» des Soldaten befindet, die rhetorische Frage stellt: «Oder sind etwa die christlichen *sacramenta* weniger fest (mit der Person) verbunden als dieses körperliche Merkmal?»⁶⁹⁾

Auf das *sacramentum* im Sinne eines der Person unverlierbar eingepprägten Kennzeichens läßt sich demnach die augustinische Zeichendefinition nur im übertragenen Sinn anwenden, weil das *sacrum signum* des *character indelebilis* nicht der sinnlichen Erfahrungswelt angehört⁷⁰⁾. Den Sinnen zugänglich ist nur und allerdings die äußere

Vertrag zustandekommt, zeigen die Begriffe *pactum coniugale* (*De bono coniug.* 4,4; 11,12; *Sermo* 51,13,22; 278,9,9), *foedus* (*C.Faust.* XXII 84; *C.Iul.* II 7,20; III 25,57; *C.Iul.op.imp.* VI 22; *De adult.coniug.* II 5,4; *De bono coniug.* 5,5; 7,6; *De nupt.* I 10,11; *Sermo* 304,2,2) und *confoederatio* (*C.Faust.* XXIII 8; *De bono coniug.* 3,3; 7,7; *De nupt.* I 4,5) sowie der Ausdruck *matrimonium tradere et accipere* in *Ep.* 108,6,17 zur Bezeichnung des Eheschließungsaktes. Vgl. dazu BRUNS (s. Anm. 2) 245-247.

⁶⁹⁾ *C.ep.Parm.* II 13,29: at si forte illum militiae characterem in corpore suo non militans pauidus exhorruerit et ad clementiam imperatoris confugerit ac prece fusa et impetrata uenia militare iam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius agnitus adprobatur? an forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota...?

⁷⁰⁾ Grundsätzlich gilt auch für das *sacramentum* als *sacrum signum* die Definition: Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire (*De doctr.chr.* II 1,1). Entsprechend dieser Definition waren z.B. die *sacramenta visibilia* des Alten Bundes *signa rerum spiritualium ad dominum Iesum Christum et ad ecclesiam pertinentium* (*De cat.rud.* 20,35; vgl. *De Gen.ad litt.* VIII 5; *En.in ps.* 143,2). Zur Sichtbarkeit und Körperlichkeit der Sakramente vgl. auch *C.litt.Petil.* II 108,247; *De*

vorübergehende Zeichenhandlung, die bei der Spendung der Taufe und Weihe sowie bei der Eheschließung in sinnfälliger Weise vorgenommen wird und die bewirkt, daß die betreffende Person für immer mit dem *sacramentum* der Taufe, Weihe oder Ehe «gezeichnet» ist, so daß die Zeichenhandlung an dieser Person nie wiederholt zu werden braucht, ja sinnvollerweise gar nicht wiederholt werden kann. Die sakramentale Zeichenhandlung ist geprägt und durchdrungen vom Wort, dinghaftes Zeichen und gesprochenes Wort bilden in ihr eine unzertrennliche Einheit, so daß *sacramentum* in diesem Zusammenhang geradezu als *visibile verbum* bezeichnet werden kann⁷¹). Wesentlich für die Eheschließung ist die Willensübereinkunft der Brautleute. Ob darüber hinaus noch andere Wort- und Zeichenelemente zur Gültigkeit der Ehe, zur Einprägung des Ehemals erforderlich sind, sagt Augustinus nicht. Aus der Form der Spendung des Tauf- und Weihesakraments lassen sich keine Rückschlüsse auf die Form der Eheschließung ziehen, da nach Augustinus das Ehesakrament trotz seiner zutiefst religiösen Dimension kein eigentlich kultisch-rituelles Sakrament⁷²), sondern ein *sacramentum sui generis* ist, wie seine behutsamen Formulierungen *quoddam/aliquod sacramentum* und *quiddam coniugale* erkennen lassen⁷³). Dies gilt um so mehr, als das Ehe-sacramentum offenbar nicht nur in den getauften, sondern auch in den ungetauften Ehegatten ist.

11. Mit der Frage, ob das *sacramentum* Wesensbestandteil jeder «wahren Ehe»⁷⁴), auch der zwischen Nichtchristen geschlossenen Ehe

bapt. III 10,15; *De cat.rud.* 26,50; *De civ.Dei* X 15; *De Gen.ad litt.* XI 40; *En. in ps.* 96,13; 105,22; *Quaest. in Hept.* III 84; *Sermo* 4,9,28; 71,19,32; 272).

⁷¹) *Tr.in ev.Ioh.* LXXX 3: *Detrahe uerbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam uisibile uerbum.* Vgl. *Sermo* 77,5,7; *Sermo Denis* 6,1,3; *Tr.in ev.Ioh.* XV 4. Den Gegensatz zwischen der vorübergehenden Zeichenhandlung und der bleibenden Wirkung des *sacramentum* schildert Augustinus in *C.Faust.* XIX 16 mit den Worten: *quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi uerba uisibilia, sacrosancta quidem uerum tamen mutabilia et temporalia? deus enim aeternus est, nec tamen aqua et omnis illa actio corporalis, quae agitur cum baptizamus et fit et transit, aeterna est: ubi rursus etiam illae syllabae celeriter sonantes et transeuntes, cum dicitur deus, nisi dicantur, non consecratur. haec omnia fiunt et transeunt, sonant et transeunt; uirtus tamen, quae per ista operatur, iugiter manet et donum spiritale, quod per ista insinuat, aeternum est.*

⁷²) Im Unterschied zum Alten Bund gibt es im Neuen Bund nur ganz wenige kultisch zu vollziehende Sakramente: *ad rem sacrate significandam similitudines habitas religiosissima deuotione suscipimus... ad sermonem quidem multipliciter, ad celebrationem uero sacramentorum iam Christiana libertate parcissime sicut de aqua, de frumento, de uino, de oleo. in seruitute autem ueteris populi multa etiam celebrari imperata sunt, quae nobis tantum modo intellegenda traduntur* (*Ep.* 55,7,13; vgl. *En.in ps.* 143,2).

⁷³) *C.Iul.* V 12,46; *De bono coniug.* 15,17; *De nupt.* I 10,11 (s. Anm. 75 und 27).

⁷⁴) Zur Anwendung dieses Begriffs auf die nichtchristliche Ehe vgl. *C.Iul.* IV 8,48.

ist, hat sich Augustinus in seinem Schrifttum nicht unmittelbar befaßt. Es gibt bei ihm eine Reihe von Formulierungen, aus denen hervorzugehen scheint, daß er das *sacramentum* nur auf die Ehen der Getauften bzw. auf die getauften Ehegatten bezieht. Die Stellen sind jedoch keineswegs eindeutig. Sie können auch so verstanden werden, daß die Heiligkeit des *sacramentum* nur in der Kirche erkannt und anerkannt wird und daß nur in der Kirche die sich daraus ergebende rechtliche Konsequenz der Unmöglichkeit einer Wiederheirat zu Lebzeiten der Ehegatten respektiert und realisiert wird⁷⁵). Auch die Tatsache, daß er in *De nupt.* I 17,19 beim *sacramentum* nicht wie bei den beiden anderen Ehegütern zwischen dem naturrechtlichen und dem spezifisch christlichen Gehalt der *bona nuptialia* unterscheidet, dürfte kein sicherer Beweis dafür sein, daß er den heidnischen Ehegatten das *sacramentum* abspricht⁷⁶). Umgekehrt ist die gegenteilige Schlußfolgerung nicht

⁷⁵) *C.Iul.* V 12,46: Ego autem... adverti etiam tertium bonum quod esse in conjugibus debet, maxime pertinentibus ad populum Dei, quod mihi visum est esse aliquod sacramentum, ne divortium fiat... *De bono coniug.* 7,7: nec tamen nisi in ciuitate dei nostri, in monte sancto eius talis est causa cum uxore. *De bono coniug.* 15,17: Semel autem initum conubium in ciuitate dei nostri, ubi etiam ex prima duorum hominum copula quoddam sacramentum nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi alicuius eorum morte dissolui. *De bono coniug.* 24,32: Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum uir eius uiuit... *De fide et op.* 7,10: absit ergo, ut sensu plane non humano, sed plane uano sic doleamus, cum flagitia corriguntur, tamquam conubia dirimantur, maxime in ciuitate dei nostri, in monte sancto eius, hoc est in ecclesia, ubi nuptiarum non solum uinculum, uerum etiam sacramentum ita commendatur, ut non liceat uiro uxorem suam alteri tradere. *De nupt.* I 10,11: Quoniam sane non tantum fecunditas, cuius fructus in prole est, nec tantum pudicitia, cuius uinculum est fides, uerum etiam quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis... cuius sacramenti tanta obseruatio est in ciuitate dei nostri, in monte sancto eius, hoc est in ecclesia Christi quibusque fidelibus coniugatis, qui sine dubio membra sunt Christi, ut... nec sterilem coniugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur. Vergleichbar mit diesen Aussagen ist folgende Bemerkung in *Ep.* 262,1, mit der Augustinus im Hinblick auf die hierarchische Ordnung der Ehe darauf hinweist, daß für die christliche Ehefrau in besonderer Weise gilt, was die naturrechtliche Bestimmung jeder Ehefrau ist, daß sie nämlich dem Mann in Gehorsam untergeben sei: quia, etsi carnali consortio iam ex consensu uobis non miscebamini, in ceteris tamen rebus coniugali obsequio uiro tuo mulier seruire debuisti, praesertim cum ambo essetis membra corporis Christi. et utique, si maritum infidelem fidelis habuisses, agere te conuersatione subdita oportuit, ut eum domino lucrareris, sicut apostoli monuerunt. Vgl. auch *En. in ps.* 146,2.

⁷⁶) *De nupt.* I 17,19: In nuptiis tamen bona nuptialia diligantur: proles, fides, sacramentum. sed proles, non ut nascatur tantum uerum etiam ut renascatur; nascitur namque ad poenam, nisi renascatur ad uitam. fides autem, non qualem habent inter se etiam infideles zelantes carnem; quis enim uir quamlibet inpius uult adulteram uxorem? aut quae mulier quamlibet inpia uult adulterum uirum? hoc in conubio bonum naturale

allein schon aus dem Grund möglich, weil Augustinus in *De bono coniug.* 18,21 im Hinblick auf die polygamen Ehen des Alten Bundes vom *sacramentum pluralium nuptiarum* spricht. Denn Israel war wie die Kirche das Volk Gottes, die Gerechten des Alten Bundes gehören nach Augustinus ebenso wie die Gläubigen des Neuen Bundes zum einen Leib Christi, zur *civitas dei*. Insofern ist auch die Zurückführung des Ehe-*sacramentum* auf die Schöpfung nicht völlig eindeutig, obwohl Augustinus die Aussage, daß sich die paradiesische und die nachparadiesische Ehe in ihren Wesenselementen nicht voneinander unterscheiden, nie auf die Ehe der Gläubigen beschränkt⁷⁷). Eine zweifelsfreie Lösung des Problems ist wohl nur durch die Klärung der Frage zu erreichen, ob nach Augustinus auch die Ehen jener Menschen, die nicht zum Volk Gottes des Alten bzw. Neuen Bundes gehören, zu Lebzeiten beider Ehegatten unauflöslich sind, so daß eine Wiederheirat nach der Trennung wegen des bestehenden Ehebandes immer und in jedem Fall ungültig, «Ehebruch» ist. Denn da Augustinus den eigentlichen Grund für die Unauflöslichkeit der Ehe nur in dem Ehe-*sacramentum* erblicken kann, das so lange unverlierbar in den Ehegatten ist, bis einer von ihnen stirbt, ergibt sich mit logischer Konsequenz, daß je nachdem, ob er jede Ehe oder nur bestimmte Ehen für unauflöslich hält, auf jede oder nur auf bestimmte Ehen das *sacramentum* bezieht.

Gelegenheit, sich klar und unmißverständlich zum Geltungsbereich der Unauflöslichkeit der Ehe zu äußern, bekam Augustinus, als er in seinem Buch *De fide et operibus* zu der Frage Stellung nahm, ob wiederverheiratete Geschiedene zur Taufe zugelassen werden können. Er geht in seiner Argumentation ganz selbstverständlich davon aus, was übrigens auch seine Gegner nicht bestreiten, daß die neue Verbindung der betreffenden Personen — ungeachtet der Tatsache, daß sie noch nicht getauft sind! — wegen des bestehenden Ehebandes Ehebruch ist⁷⁸). Die nichtchristliche Ehe ist demnach ebenso unauflöslich wie die

est quidem, carnale tamen. sed membrum Christi coniugis adulterium coniugi debet timere, non sibi et a Christo sperare fidei praemium, quam exhibet coniugi. sacramentum uero, quod nec separati et adulterati amittunt, coniuges concorditer casteque custodiant.

⁷⁷) *C. duas ep. Pel.* I 5,9; *C. Iul.* III 25,57; *De nupt.* I 21,23; II 32,54; *En. in ps.* 138,2.

⁷⁸) Nachdem Augustinus eingangs den allgemeinen Standpunkt derer, die eine solche Zulassung befürworten, mit den Worten beschreibt: Quibusdam uidetur indiscrete omnes admittendos esse ad lauacrum regenerationis..., etiamsi malam turpemque uitam facinoribus et flagitiis euidentissimis notam mutare noluerint atque in ea se perseueraturos aperta professione declarauerint, schildert er im folgenden Abschnitt, wie sie zu dieser Auffassung gekommen sind: Ad hanc autem disputationem uidentur impuls, quod eos mouerit non admitti ad baptismum illos, qui dimissis uxoribus alias duxerint, uel feminas,

christliche Ehe, so daß auch die lebenslange Prägung der Ehegatten durch das Ehe-sacramentum kein Spezifikum der christlichen Ehe sein kann. Das gleiche gilt für die halbchristliche Ehe. Auch sie ist zu Lebzeiten der Ehegatten unauflöslich. Weil allerdings Unglaube geistlicher Ehebruch ist, kann der zum Christentum übergetretene Gatte sich von seinem im Unglauben verharrenden Partner trennen, so wie sich auch im Fall von Ehebruch der unschuldige Gatte trennen kann. Das Besondere des in späterer Zeit so genannten «Privilegium Paulinum» besteht nach Augustinus nicht in der Lösungsmöglichkeit der halbchristlichen Ehe, sondern darin, daß Paulus dem gläubig gewordenen Ehegatten den Rat gibt, von der ihm zustehenden Trennungsmöglichkeit um des Seelenheils seines Partners willen, d.h. «um ihn für Christus zu gewinnen», keinen Gebrauch zu machen, sofern dieser bereit ist, im Frieden mit ihm zusammenzuleben⁷⁹).

12. Wie ist aber unter der Voraussetzung, daß die im sacramentum verankerte Unauflöslichkeit Wesenseigenschaft jeder Ehe ist, das mosaische Ehescheidungsrecht zu verstehen? War die Ehescheidung zur Zeit des Alten Bundes ebenso erlaubt wie die Polygamie? Hatte das Ehe-sacramentum damals nicht nur bezüglich der Einheit (*sacramentum pluralium nuptiarum*), sondern auch bezüglich der Unauflöslichkeit eine besondere Bedeutungsnuance, so daß die Scheidung damals keinen Gegensatz zum sacramentum darstellte? Mit diesen Fragen setzt sich Augustinus in seinen gelegentlichen Äußerungen zum mosaischen Scheidungsrecht nicht auseinander. Seine Äußerungen sind auch nicht so eindeutig, daß sie eine zweifelsfreie Beantwortung dieser Fragen erlauben. Soviel geht daraus aber hervor, daß für ihn einerseits mit der altbundlichen Scheidung die Möglichkeit der Wiederheirat verbunden

quae dimissis uiris aliis nupserint, quia haec non coniugia, sed adulteria esse dominus Christus sine ulla dubitatione testatur. cum enim negare non possent esse adulterium, quod ueritas adulterium esse sine ambiguitate confirmat, eisque suffragari uellent ad accipiendum baptismum, quos huius modi laqueo ita captos uiderent, ut, si non admitterentur ad baptismum, sine ullo sacramento mallent uiuere uel etiam mori quam disrupto adulterii uinculo liberari, humana quadam miseratione conmoti sunt ad eorum causam sic suscipiendam, ut omnes cum eis facinerosos et flagitiosos etiam nulla prohibitione correptos, nulla instructione correctos, nulla paenitentia mutatos ad baptismum admittendos esse censerent... (*De fide et op.* 1,1f.; vgl. *De adult. coniug.* I 28,35; II 16,16; *De fide et op.* 6,8; 7,10; 15,25; 17,31-21,37; 27,49).

⁷⁹) *C. Adim.* 3,2; *De adult. coniug.* I 13,14; 17,19-18,22; 20,24; *De serm. Dom.* I 16,44f.; *Ep.* 157,4,31. In *De adult. coniug.* I 25,31 äußert sich Augustinus zur Frage der Wiederheirat unmißverständlich mit den Worten: propter quodlibet tamen fornicationis genus, siue carnis siue spiritus, ubi et infidelitas intellegitur, et dimisso uiro non licet alteri nubere et dimissa uxore non licet alteram ducere...

war (wie auch immer diese zu beurteilen sein mag!)⁸⁰⁾ und daß er andererseits im mosaischen Scheidungsrecht keinen Widerspruch zur Verkündigung Jesu sieht. Denn läge ein solcher Widerspruch vor, so meint er, hätte sich Mose selbst widersprochen. Die Worte des Schöpfungsberichts in Gen. 2,24, auf die Jesus zurückgreift (Mt. 19,5par), sind ja von demselben Mose überliefert worden, auf den das alttestamentliche Scheidungsrecht zurückgeht. «Die Juden, die meinten, sie handelten nach der Absicht des mosaischen Gesetzes, wenn sie (ihre Frauen) entließen, werden doch aus den Büchern des Mose eines Besseren belehrt, daß nämlich die Frau nicht entlassen werden darf». Dann aber stellt sich unausweichlich die Frage, «warum Mose selbst, durch dessen Buch im Hinblick auf die erste Verbindung eines Mannes und einer Frau die eheliche Keuschheit als so heilig verkündet worden ist, daß sie durch keine Trennung verletzt werden darf, später die Entlassung der Frau zugelassen hat». Genau um die Beantwortung dieser Frage geht es Jesus, nicht jedoch darum, einen Gegensatz zum mosaischen Gesetz aufzustellen, wenn er in der Bergpredigt seine Stellungnahme zur Ehescheidung mit den Worten einleitet: «Ich aber sage euch». Er will den Sinn des mosaischen Gesetzes erklären. Auch Mose hat, wie Jesus bezeugt, an der Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten. Er wollte nicht die Scheidung, ganz im Gegenteil: Durch Einführung der Scheidungsurkunde sollte die Scheidung erschwert und nach Möglichkeit verhindert werden, insofern die Frau nicht im Affekt verstoßen werden durfte und die Ausstellung der Scheidungsurkunde nur durch einen rechtskundigen und gerechten Schreiber erfolgen konnte, der vor

⁸⁰⁾ Zur Erklärung des Ausdrucks *propter duritiam cordis* in der synoptischen Ehescheidungsperikope bemerkt Augustinus in *De serm. Dom.* I 14,39: Quantumvis enim durus esset qui uellet dimittere uxorem, cum cogitaret libello repudii dato iam sine periculo eam posse alteri nubere, facile placaretur. In *Quaest. in Hept.* III 61 fragt er nach dem Sinn der Vorschrift von Lev. 18,16: «Die Scham der Frau deines Bruders darfst du nicht entblößen», die einerseits (sofern der Bruder noch am Leben ist) im Ehebruchsverbot enthalten ist, andererseits (sofern er bereits verstorben ist) der Verpflichtung zur Leviratsehe zu widersprechen scheint, und zieht u.a. in Erwägung, daß darin die Eheschließung mit der geschiedenen Frau des Bruders verboten wird: tunc enim, sicut dominus dicit, ad duritiam Iudaeorum Moyses permiserat dare libellum repudii et per hanc dimissionem potuit putari quod licite quisquam sibi uxorem copularet fratris, ubi adulterium non timeret, quoniam repudio discessisset. Die herrschende Meinung der Juden war demnach, daß die von ihrem Mann förmlich entlassene Frau gültig wiederheiraten konnte, ohne Ehebruch zu begehen. Ob diese Meinung objektiv richtig war, sagt Augustinus nicht. Er scheint aber vom Gegenteil überzeugt zu sein, da sonst seine These, daß es zwischen der mosaischen Gesetzgebung und der Verkündigung Jesu keinen Widerspruch gebe, wohl nicht einsichtig wäre.

allem auch die Aufgabe hatte, den scheidungswilligen Mann von seinem Scheidungsvorhaben abzubringen und zur Versöhnung zu bewegen. Nur wegen der Herzenshärte der Juden hat Mose die Scheidung zugelassen und geduldet⁸¹⁾. «Darin zeigt sich mehr ein Tadel als eine Anerkennung der Scheidung»⁸²⁾. Auch die Wiederheirat der geschiedenen Frau⁸³⁾ war demnach nur geduldet, so daß die Feststellung, die Augustinus im Hinblick auf die staatlich erlaubte Wiederheirat Geschiedener trifft, auch für die von Mose geduldete Wiederheirat gelten dürfte: «Ehebrecherisch sind solche 'Ehen', nicht nach weltlichem, sondern nach göttlichem Recht... Es sind ehebrecherische Verbindungen, aber keine Ehen»⁸⁴⁾.

II. Die heilsgeschichtliche und eschatologische Verweisungsfunktion des Ehe-sacramentum in der Zeit des Alten bzw. des Neuen Bundes

1. Nachdem die Analyse im ersten Teil der vorliegenden Untersuchung ergeben hat, daß Augustinus den Ausdruck *sacramentum nuptia-*

⁸¹⁾ *C. Faust.* XIX 26-29: ecce Iudaei ex libris Moysi conuincuntur non esse uxorem dimittendam, qui secundum uoluntatem legis Moysi arbitrabantur se facere, cum dimitterent... iam illud quomodo aperit magister bonus, cur ipse Moyses, ex cuius libro prolata est de prima coniunctione masculi et feminae tam sancta et nulla separatione uiolanda castitas coniugal, postea permiserit dimittere uxorem? Vgl. *C. Adim.* 3,2; *De cons. ev.* II 62, 120-122; *De serm. Dom.* I 14,39; *De util. cred.* 3,6.

⁸²⁾ *De bono coniug.* 8,7: Ceterum aliter se habere iura gentilium quis ignorat? ubi interposito repudio sine reatu aliquo ultionis humanae et illa, cui uoluerit, nubit et ille, quam uoluerit, ducit. cui consuetudini simile aliquid propter Israelitarum duritiam uidetur permisisse Moyses de libello repudii. qua in re exprobratio quam approbatio diuortii magis apparet. *De nupt.* I 10,11: quod si quisquam fecerit, non lege huius saeculi, ubi interueniente repudio sine crimine conceditur cum aliis alia copulare conubia — quod etiam sanctum Moysen dominus propter duritiam cordis illorum Israelitis permisisse testatur — sed lege euangelii reus est adulterii, sicut etiam illa, si alteri nupserit. Es fällt auf, daß Augustinus im Zusammenhang mit dem mosaischen Scheidungsrecht synoptischem Sprachgebrauch folgend (Mt. 19,8par) immer das Wort *permittere* verwendet, während er die Erlaubtheit der alttestamentlichen Polygamie meistens mit *licet*, *licitus* zum Ausdruck bringt (*De bono coniug.* 13,15; 15,17; 17,20; *De nupt.* I 9,10; *Quaest. in Hept.* III 63; daneben aber auch *permittere*: *De nupt.* I 9,10; *Sermo* 51,15,25 und *concedere*: *De nupt.* I 8,9). Wenn er auch gewöhnlich *licet*, *concedere*, *permittere* mehr oder weniger synonym verwendet, so hat *permittere* in Verbindung mit *propter duritiam cordis* für ihn zweifellos die Bedeutung, die er diesem Wort in *De mend.* 19,40 in Abgrenzung zu *consentire* per definitionem zuweist: tunc enim consentimus, cum adprobamus et uolumus; permittimus autem etiam non uolentes euitandae alicuius maioris turpitudinis gratia. Vgl. auch *Sermo* 51,13,22: aliud est enim iubere virtuti, aliud permittere infirmitati.

⁸³⁾ Der Mann konnte wieder = weiter heiraten, weil er mehrere Frauen haben konnte.

⁸⁴⁾ *Sermo* 392,2,2: Adulterina sunt ista conjugia, non jure fori, sed jure coeli... adulteria sunt, non conjugia. Vgl. *De fide et op.* 18,33.

rum im Sinne eines die Ehegatten prägenden und kennzeichnenden Ehemals versteht und als solches in ganz enge Beziehung zum Eheband setzt, stellt sich die eingangs schon kurz berührte Frage nach seinem eigentlich theologischen Gehalt. *Sacramentum* ist ja nach Augustinus nicht jedes beliebige *signum*, sondern ein *sacrum signum*. Im Unterschied etwa zum Tauf-sacramentum, das als *sacramentum fidei, regenerationis, salutis* o.ä. unmittelbar auf eine übernatürliche Wirklichkeit verweist, kommt der übernatürliche Bezug des Ehe-sacramentum in der Umschreibung *coniunctionis inseparabilis sacramentum* (*De nupt.* I 21,23) noch nicht zum Ausdruck. In einer untrennbaren Verbindung steht auch der Soldat zum Kaiser und zum kaiserlichen Heer, ohne daß deshalb der ihm eingeprägte *character imperatoris* ein *sacramentum* wäre. Warum sind der Ehemann und die Ehefrau nicht nur wie z.B. der Soldat mit dem *character*, der *nota*, dem *signum* oder *signaculum coniunctionis inseparabilis* ge(kenn)zeichnet, sondern ist dieses *signum* ein *sacrum signum*, ein *sacramentum*? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden.

2. Daß auch für das Ehe-sacramentum die augustinische Definition gilt, wonach *sacramentum* ein *sacrum signum* ist, zeigt allein schon die Tatsache, daß Augustinus wie bei anderen *sacramenta* auch beim Ehe-sacramentum ausdrücklich die *sanctitas sacramenti* hervorhebt⁸⁵), der die religiöse Haltung der *pietas* entspricht und die gottlose Haltung der *impietas* widerspricht⁸⁶). Außerdem lassen die Ausführungen in *De bono coniug.* 7,7 eine für Augustinus typische «sakramentologische» Fragestellung erkennen, aus der zugleich hervorgeht, was ihn in erkenntnistheoretischer Hinsicht veranlaßt, den Begriff *sacramentum* auf die Ehe anzuwenden.

Zunächst stellt er in diesem Abschnitt fest, daß die Ehe zu Lebzeiten der Ehegatten, «wie das göttliche Gesetz vorzuschreiben scheint», absolut unauflöslich ist, so daß weder der Mann noch die Frau eine neue Verbindung eingehen kann, um dann zu fragen: «Wen sollte es nicht veranlassen, voll Aufmerksamkeit und Spannung den Geist darauf zu richten, was eine so große Festigkeit des Ehebandes eigentlich

⁸⁵) *De bono coniug.* 18,21; 24,32 (s. Anm. 119 und 75).

⁸⁶) *De nupt.* I 17,19: solum est enim (sc. sacramentum) quod etiam sterile coniugium tenet iure pietatis iam spe fecunditatis amissa, propter quam fuerat copulatum. *C.Iul.* III 16,30: Omnino enim in genere suo nuptiae bonum sunt; sed ideo bonum quia fidem thori servant, quia prolis suscipiendae causa sexum utrumque commiscunt, quia impietatem separationis exhorrent.

soll (für einen Sinn hat)»⁸⁷⁾? Was Augustinus damit sagen will, ist dies: Die Festigkeit des Ehebandes ist keineswegs evident, sie ist alles andere als selbstverständlich, ja in ihrer absoluten Geltung scheint sie sogar eher der Vernunft zu widersprechen. Warum sollten z.B. Ehegatten, die dem Zweck der Ehe entsprechend nur um der Zeugung von Nachkommenschaft willen einander geheiratet haben, nicht in beiderseitigem Einverständnis ihre Ehe auflösen können, wenn sich herausstellt, daß sie keine Kinder bekommen können? Wenn sie dies nun tatsächlich nicht tun können, wie aus der göttlichen Offenbarung unzweifelhaft hervorzugehen scheint, stellt sich unausweichlich die Frage nach dem Sinn dieses Sachverhalts. Nach dem Sinn, nach dem Grund, nach der Bedeutung einer Sache fragen, die einen offenkundigen Bezug zum Göttlichen hat, aber heißt «mit frommem Glaubenseifer an die Tür des *sacramentum* klopfen, daß der Herr sie öffne und zeige», was damit gemeint sei, was sie zu bedeuten habe⁸⁸⁾. Je unverständlicher, dunkler, anstößiger eine göttlich verbürgte *res* ist, desto dringender ist die *intellegendi necessitas*⁸⁹⁾, die Notwendigkeit, ihre Bedeutung, ihren Sinn, ihre eigentliche Wahrheit zu verstehen, d.h. zu prüfen, ob sie

⁸⁷⁾ *De bono coniug.* 7,7: quae si ita sunt, tantum ualet illud sociale uinculum coniugum, ut, cum causa procreandi conligetur, nec ipsa causa procreandi soluitur. possit enim homo dimittere sterilem uxorem et ducere, de qua filios habeat, et tamen non licet... quod tamen si non licet, sicut diuina regula praescribere uidetur, quem non faciat intentum, quid sibi uelit tanta firmitas uinculi coniugalis? Die Frage *quem non facit intentum, quid sibi uelit* findet sich auch in *Sermo* 202,3,3. Zum hermeneutischen Charakter des ersten Teils dieser Frage vgl. *En. in ps.* 33 s.1,1: Psalmus iste nihil quidem obscurum et quod expositore indigeat, uidetur habere in textu suo; titulus autem eius intentos facit, et pulsantes desiderat... Pulso ego nunc intentione cordis ad Dominum Deum, ut dignetur nobis hoc mysterium reuelare, *En. in ps.* 51,5: ipsa magis mutatio nominis in mysterium facit intentos, ne tamquam res historiae persequaris, et sacrata uela contemnas, *Sermo* 2,6: Et maxime res ita gesta, ut audiuius, intentos animos facit ad quaerendum exponi sacramentum, zur Bedeutung von *quid sibi uelit* vgl. *Tr.in ev.Ioh.* IX 1: ...scrutari nos oportet quid sibi uelint illa omnia, id est, quid significant, *Sermo* 272: Hoc quod uidetis in altari Dei, etiam transacta nocte uidistis: sed quid esset, quid sibi uellet, quam magnae rei sacramentum contineret, nondum audistis, *C.Faust.* XXII 46: quid autem sibi uelit in sacramento Christi et ecclesiae, quod... Vgl. auch *De doctr.chr.* II 16,25; *De Gen.ad litt.* IX 13; *En. in ps.* 6,2; 7,1; 41,2; 44,20; 65,6; 86,4; 93,3; 143,1; *Exp.ep. ad Gal.* 51; *Sermo* 83,4,5; 125,3; 364,5; *Tr.in ev.Ioh.* VIII 13; XIX 5; L 2; LVI 4.

⁸⁸⁾ *C.Faust.* XXII 38: Iam uero in hac re gesta atque in diuinis libris posita fideliterque narrata quem non delectet etiam factum propheticum perscrutari et sacramenti ostium pia fide studioque pulsare, ut aperiat dominus et ostendat, quis tunc in illo figurabatur uiro et cuius sit uxor... Vgl. *De Gen.c.Man.* II 2,3; *En. in ps.* 33 s.1,1 (s. Anm. 87); 67,10; 68s.2,6; 70 s.2,9; 93,1; 103 s.2,1; s.4,1; *Sermo* 6,8; *Tr.in ev.Ioh.* XV 6.

⁸⁹⁾ *En. in ps.* 37,6. Vgl. *Exp.ep.ad Gal.* 19: Nihil enim tam pie terret animam, quam sacramentum non intellectum, intellectum autem gaudium pium parit, sowie *C.Faust.* XIII 6f.; *Exp.ep.ad Gal.* 44; *Sermo* 4,9; 91,5,5,7,9; 122,3,3; 252,1,1; *Tr.in ev. Ioh.* XVII 5.

Zeichen, *sacrum signum* = *sacramentum* für eine andere, höhere Wirklichkeit ist⁹⁰). «Das hermeneutische Interesse an einem Gegenstand verleiht also diesem immer irgendwie auch die Struktur eines Zeichens»⁹¹). Wie für die Zeichen im allgemeinen gilt auch für die heiligen Zeichen, die *sacramenta* im besonderen, daß sie Erkenntnismittel sind. Sie haben eine tiefere Bedeutung, die mit dem bloßen Wahrnehmen oder Zur-Kennntnis-Nehmen der als Zeichen fungierenden Sache nicht erfaßt wird, sondern nur der geistigen Erkenntnis zugänglich ist. Da die Zeichen über sich hinausweisen, besteht ihre hermeneutische Funktion im Wegweisen von sich selbst und im Hinweisen auf die bezeichnete Sache. Sie sollen die Aufmerksamkeit des Betrachtenden so auf sich lenken, daß sie zugleich von sich ablenken. «Das Sichabwenden von den Zeichen meint somit nichts anderes, als die Hinwendung zu jener Sache der Transzendenz, die über die Zeichen die Aufmerksamkeit des Wahrnehmenden auf sich lenkt. Denn das intellegere bzw. intus videre anzufachen und aufrechtzuerhalten geschieht (*conditione peccati*) allein über die *signa*»⁹²). Dabei gehört es nach Augustinus zur Eigenart der menschlichen Erkenntnis, daß nicht die Zeichen über die Sache informieren, sondern die Kenntnis der Sache das Verständnis der Zeichen erschließt⁹³). Auf das hier erörterte Problem angewandt bedeutet dies: Augustinus muß schon eine gewisse Kenntnis vom Ehe-*sacramentum* haben, um die von Jesus verkündete und auf den Anfang der Schöpfung zurückgeführte Unauflöslichkeit der Ehe als Zeichen für eine höhere Wirklichkeit verstehen zu können. Diese Kenntnis steht zweifellos in ganz engem Zusammenhang mit Eph. 5,32.

⁹⁰) *C.Faust.* XXII 94: Si ergo haec quoque loca scripturarum... perscrutata et quodam modo interrogata, quanto videntur obscuriora, tanto mirabiliores in se mysterium thesaurus latere respondent... Mit der hermeneutischen Kategorie des *sacramentum* gelingt es Augustinus, am Offenbarungscharakter auch solcher alttestamentlicher Bibeltellen festzuhalten, die wegen ihrer moraltheologischen Problematik weder als Gebote noch als Beispiele verstanden werden können, wie das z.B. bei Ri. 16,1 der Fall ist: Quod autem intravit (sc. Samson) ad meretricem, si sine causa fecit, quicumque fecit, immundus est: si autem propheta fecit, sacramentum est (*Sermo* 364,4; vgl. *Conf.* VI 5,8; *C.adv.leg. et proph.* II 9,34; *C.Faust.* XXII 83; 87; *De civ.Dei* XVI 37; *De doctr.chr.* III 12,18; *Sermo Denis* 20,1; *Tr.in ev. Ioh.* CXIX 5). Dem Einsehen und Verstehen geht das Suchen und Fragen voraus. So bemerkt Augustinus in *En. in ps.* 33 s.1,2 zu der merkwürdigen Änderung des Namens Achis (1 Sam. 21,11) in Abimelech (Ps. 34,1): Ideo magis mouere nos debet ad quaerendum sacramentum, quia nomen mutatum est. Nam neque illud sine causa factum est, quamvis sit factum, sed quia aliquid figurabat... Vgl. *C.Faust.* XXII 46; *En.in ps.* 30 en.2 s.2,9; 41,2; 46,2; 103 s.1,18; 131,2; 143,1; *Sermo* 264,1.

⁹¹) MAYER (s. Anm. 32) II 437.

⁹²) MAYER II 349.

⁹³) *De mag.* 10,33: Ita magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur.

3. Der «sakramentologischen» Fragestellung entspricht die Antwort, die Augustinus ganz in dem dargelegten *signum-res*-Schema gibt. «Ich glaube», so lautet seine Antwort, «daß das Eheband überhaupt nicht so fest hätte sein können, wenn nicht noch ein gewisses *sacramentum* = Zeichen für eine größere Wirklichkeit wegen dieser schwachen Sterblichkeit der Menschen hinzugekommen wäre, das den Menschen, die 'desertieren' und es auflösen wünschen, unerschütterlich zur Strafe bliebe»⁹⁴). Das *sacramentum nuptiarum* in den sterblichen Menschen ist also im theologischen Sinn Zeichen für eine höhere, unsterbliche, ewige Wirklichkeit. Dabei ist die *res maior* nicht identisch mit der *res sacramenti*. Die *res sacramenti* ist die irdische Wirklichkeit, die durch das Ehemal, durch das bleibende Gezeichnetsein der Ehegatten, bewirkt und bezeichnet wird, d.h. die Unauflöslichkeit des Ehebandes mit der damit verbundenen rechtlichen Konsequenz der Unmöglichkeit einer Wiederheirat zu Lebzeiten des Ehegatten. In diesem Sinn bezeichnet Augustinus in *De bono coniug.* 7,6 den Ehebund als *cuiusdam sacramenti res*, die zur Folge hat, «daß er selbst durch die Trennung (der Gatten) seine Gültigkeit nicht verliert», so daß eine neue Verbindung zu Lebzeiten des Ehepartners Ehebruch ist. Auch nach *De nupt.* I 10,11 besteht die *res sacramenti* darin, «daß der Mann und die Frau, solange sie leben, untrennbar Ehegatten bleiben»⁹⁵).

⁹⁴) *De bono coniug.* 7,7: quod (sc. uinculum coniugale) nequaquam puto tantum ualere potuisse, nisi alicuius rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissoluere cupientibus inconcussus illis maneret ad poenam. VISENTIN (s. Anm. 12) 394 scheint nicht *sacramentum*, sondern *uinculum coniugale* als Subjekt des *nisi*-Satzes aufzufassen, so daß *adhibere* mit dem doppelten Akkusativ konstruiert wäre und die Bedeutung «etwas verwenden als» hätte. Er erklärt den Satz folgendermaßen: «L'unione coniugale quindi dovrebbe per sé essere soggetta alla debolezza e fragilità delle cose umane. Se così non succede è perché viene usata come Sacramento della *res maior*».

⁹⁵) *De bono coniug.* 7,6: usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione inritum fiat, quandoquidem uiuente uiro et a quo relicta est moechatur, si alteri nupserit, et ille huius mali causa est qui reliquit. *De nupt.* I 10,11: ...huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati quamdiu uiuunt inseparabiliter perseuerent... Auch in anderen Zusammenhängen verwendet Augustinus den Ausdruck *res sacramenti* zur Bezeichnung des dem *sacramentum* zugrunde liegenden irdischen Sachverhalts, so z.B. in *En. in ps.* 41,2, wo er diesen Sachverhalt wie in den angeführten Zitaten durch einen *ut*-Satz umschreibt: Magni enim sacramenti res est, ut christiani appellantur filii Core. Vnde filii Core? oder in *En. in ps.* 74,12, wo er ihn in Nominalwendungen benennt: Circumcisio carnis magni sacramenti res est, et intellegitur inde circumcisio cordis. Templum illud Ierusalem magni sacramenti est res, et intellegitur ex eo corpus Domini. Terra promissionis intellegitur regnum caelorum. Sacrificium uictimarum et pecorum magnum habet sacramentum; sed in omnibus illis

Die *res maior* dagegen, auf die das *sacramentum* als *mysterium* verweist und die durch das Medium des dem *sacramentum* zugrunde liegenden irdischen Sachverhalts erkannt sein will, ist immer eine heilsgeschichtlich-transzendente, letztlich auf den *totus Christus caput et corpus*, d.h. auf Christus und die Kirche bezogene Glaubenswirklichkeit. Dabei besteht zwischen der *res sacramenti*, der als Zeichen fungierenden Sache, und der dadurch bezeichneten *res maior* eine Analogie, eine Ähnlichkeit, die zur Folge hat, daß für die *res significans* und die *res significata* oft dieselben Begriffe verwendet werden⁹⁶). So verweist auch das *sacramentum nuptiarum* irgendwie auf die *sacratissimae nuptiae*⁹⁷) zwischen Christus und der Kirche.

4. Inwiefern nun sind die irdische Ehe zwischen Mann und Frau und die überirdische Ehe zwischen Christus und der Kirche einander so ähnlich, daß die irdische Ehe ein Zeichen für die Ehe zwischen Christus und der Kirche sein kann? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen mehr oder weniger von selbst. Es gibt nicht nur einen Vergleichspunkt, sondern zwei Vergleichspunkte, die aber unlösbar miteinander verbunden sind. Der eine Vergleichspunkt ist das *sacramentum nuptiarum* als solches, insofern es sich hierbei um das unauslöschliche Ehemal handelt, der andere die *res sacramenti*, jene durch das Ehemal geschaffene und bezeichnete Wirklichkeit des unauflöslichen Ehebandes oder Ehebandes. Auf beide Vergleichspunkte kommt Augustinus ausdrücklich zu sprechen, und zwar in *De nupt.* I 21,23 und 10,11.

Der Satz aus *De nupt.* I 21,23 diene schon im ersten Teil der

generibus sacrificiorum intellegitur unum illud sacrificium et unica uictima in cruce Dominus... Was hier als Gegenstand des Fragens bzw. des Verstehens bezeichnet wird, ist die *res maior*, auf die eine bestimmte *res* als *sacramentum* verweist. Im Unterschied zur *res sacramenti* steht die *res maior* in Verbindung mit *sacramentum* im genitivus obiectivus: *magnae, tantae rei sacramentum* (*C.adv.leg.et proph.* II 9,34; *Ep.* 98,9; *Quaest.in Hept.* II 177,1; *Sermo* 272; 289,5; *Tr.in ev.Ioh.* XXVI 18), *magnae rei mysterium* (*De civ.Dei* XVI 37): heiliges, geheimnisvolles Zeichen für eine (so) große Sache. Von der *res maior* gilt der Grundsatz aus der allgemeinen Zeichenlehre: *Proinde intellegas uolo res, quae significantur, pluris quam signa esse pendendas* (*De mag.* 9,25).

⁹⁶) *Ep.* 98,9: si enim sacramenta quandam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. ex hac autem similitudine plerumque iam ipsarum rerum nomina accipiunt... sacramentum ergo tantae rei non nisi eiusdem rei uocabulo nuncupauit. Vgl. *De cat.rud.* 26,50; *En.in ps.* 61,9; *Ep.* 55,7,13 (s. Anm. 72); 102,17 (s. Anm. 64); *Tr.in ev.Ioh.* XV 1; LXIII 2. Dies gilt überhaupt für jedes Zeichen: Appetunt tamen omnes quandam similitudinem in significando, ut ipsa signa, quantum possunt, rebus, quae significantur, similia sint (*De doct.chr.* II 25,38).

⁹⁷) *De unit.Eccl.* 7,17.

vorliegenden Untersuchung als Ausgangspunkt der Analyse, weil in ihm *sacramentum* nur die Bedeutung Kennzeichen, Kennmal, Merkmal o.ä. haben kann. Darin stellt Augustinus mit Bezug auf Eph. 5,32 fest: *quod ergo est in Christo et in ecclesia magnum, hoc in singulis quibusque uiris atque uxoribus minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum*. Augustinus schließt hier von dem *magnum sacramentum*, dem erhabenen Ehemal, das in Christus und in der Kirche ist, auf das *minimum sacramentum*, das im Vergleich dazu unscheinbare Ehemal, das in den irdischen Ehegatten ist. Wie Christus und die Kirche, so sind auch Mann und Frau mit dem *coniunctionis inseparabilis sacramentum* zu Ehegatten geprägt und zeitlebens als solche ge(kenn)zeichnet. Das antithetische Begriffspaar *magnum - minimum* zeigt an, daß die Unähnlichkeit größer ist als die Ähnlichkeit, das adversative *tamen* aber weist darauf hin, daß trotzdem zu Recht von einer wirklichen Ähnlichkeit gesprochen werden kann, ohne die der Begriff *sacramentum* als theologischer Terminus auch gar nicht anwendbar wäre. In dem zitierten Satz wird die *res sacramenti* mit dem Ausdruck *coniunctio inseparabilis* umschrieben. *Das sacramentum nuptiarum* ist als Ehemal Kennzeichen für die untrennbare Verbindung zwischen Christus und der Kirche ebenso wie zwischen Mann und Frau.

Ganz auf der Ebene der *res sacramenti* behandelt und entfaltet Augustinus diese Analogie in *De nupt.* I 10,11, wenn er sagt: *huius procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina conubio copulati quamdiu uiuunt inseparabiliter perseuerent nec liceat excepta causa fornicationis a coniuge coniugem dirimi. hoc enim custoditur in Christo et ecclesia, ut uiuens cum uiuente in aeternum nullo diuortio separetur*. Augustinus entfaltet hier nicht nur das, was bereits in dem Ausdruck *coniunctionis inseparabilis sacramentum* enthalten ist, er sagt auch nicht nur, daß die *res maior magni sacramenti* und die *res minimi sacramenti* miteinander vergleichbar sind, sondern er stellt durch das *enim* ausdrücklich einen Begründungszusammenhang zwischen den vergleichbaren Sachverhalten her. Der Ehemann und die Ehefrau sind *deshalb* untrennbar aneinander gebunden, solange sie leben, *weil* auch Christus und die Kirche, die beide ewig leben, so untrennbar aneinander gebunden sind, daß eine Scheidung für sie gänzlich unmöglich ist⁹⁸). Vor dem

⁹⁸) Durch die Verbindung des biblisch fundierten Zusatzes: «solange sie leben» (vgl. Röm. 7,2; 1 Kor. 7,39) mit dem Hinweis auf das ewige Leben Christi und der Kirche gelingt es Augustinus, die sukzessive Polygamie, also jede weitere Eheschließung einer verwitweten Person, mit dem theologischen Zeichencharakter der Ehe zu vereinbaren,

Hintergrund der augustinischen, auf der platonischen Ontologie basierenden Zeichenphilosophie im allgemeinen und seiner darauf aufbauenden hermeneutischen *sacramentum*-Theologie im besonderen kann dies nur bedeuten, daß das *magnum sacramentum* in Christus und in der Kirche und das *minimum sacramentum* im Ehemann und in der Ehefrau sowie die dem *sacramentum* jeweils entsprechende *res sacramenti* sich zueinander verhalten wie das Urbild zu seinem Abbild. Das irdische Ehemal ist offenbar deshalb nicht nur *signum*, sondern *sacrum signum* = *sacramentum*, weil es über die *res sacramenti* hinaus auf eine *res maior* verweist: auf das heilige Ehemal, mit dem Christus und die Kirche in Ewigkeit als Ehegatten ge(kenn)zeichnet und durch das sie für immer untrennbar miteinander ehelich verbunden sind⁹⁹).

5. Die Ehe zwischen Christus und der Kirche ist nach Augustinus das ontologische Urbild der irdischen Ehe, sofern unter Ehe das Ehemal und das dadurch bewirkte und bezeichnete unauflösliche Aneinandergebundensein der Ehegatten, das Eheband verstanden wird. Als in höchster Vollkommenheit verwirklichte, hierarchisch geordnete Liebesgemeinschaft ist sie darüber hinaus Vorbild, *exemplum* für die irdischen Ehegatten, wie schon Eph. 5,21-33 bezeugt. Die Unauflöslichkeit gehört

während Tertullian gerade auch wegen der «sakramentalen» Dimension der Ehe die absolute Monogamie vertritt: At et cum apostolus in ecclesiam et Christum interpretatur erunt duo in unam carnem secundum spiritales nuptias ecclesiae et Christi, — unus enim Christus et una eius ecclesia — agnoscere debemus duplicatam et exaggeratam esse nobis unius matrimonii legem tam secundum generis fundamentum quam secundum Christi sacramentum. De uno matrimonio censemur utrobique, et carnaliter in Adam et spiritualiter in Christo. Duarum natiuitatum unum est monogamiae praescriptum (*De exhortatione castitatis* 5, *CCL* 2; vgl. *Adversus Marcionem* V 18; *De monogamia* 5).

⁹⁹) Sowohl das *sacramentum nuptiarum* als Ehemal als auch die damit verbundene *res sacramenti* verweisen also auf eine *res maior*: auf das *magnum sacramentum coniugii*, das erhabene Ehemal in Christus und in der Kirche, bzw. auf die *res maior magni sacramenti*, die absolute Unauflöslichkeit ihres heiligen Ehebundes. Eine formale Parallele zu dieser Doppelanalogie, die darauf beruht, daß etwas, was an sich schon Zeichen für einen bestimmten Sachverhalt ist, noch eine besondere heilsgeschichtlich-theologische Bedeutung hat, findet sich in den Ausführungen, die Augustinus in *Tr.in ev. Ioh.* L 2 im Anschluß an Ex. 12,7.12f.22f. macht. Vor dem Auszug aus Ägypten haben die Israeliten mit dem Blut der Osterlämmer die Türpfosten ihrer Häuser gekennzeichnet. Diese Kennzeichnung (*signatio*) hatte den Sinn und die Bedeutung (*significatio*), von ihren Häusern den Vernichter fernzuhalten, der in der Pascha-Nacht die Erstgeburt Ägyptens tötete. Sowohl die *signatio* als auch die *significatio* verweisen auf eine *res maior*. Sie sind prophetischer Hinweis dafür, daß die Stirn der Getauften mit dem Blut des wahren Osterlammes, d.h. mit dem Kreuz Christi gekennzeichnet ist und daß dieses Zeichen den Vernichter der Seele fernhalten soll, was freilich nur geschieht, wenn der Getaufte diesem Zeichen gemäß lebt. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die heilsgeschichtliche Deutung des Kainmals in *C.Faust.* XII 13; *En. in ps.* 39,13; 58 s.1,21.

nach Augustinus der Seinsordnung, nicht der moralischen Sollensordnung an. Die Ehegatten sind unabhängig von ihrem Verhalten untrennbar aneinander gebunden, solange sie leben, sie verlieren das *sacramentum nuptiarum* bzw. das dadurch bewirkte *vinculum nuptiale* auch dann nicht, wenn sie dem *sacramentum*, das in ihnen ist, durch ihr Tun diametral widersprechen. In der Liebe Christi und der Kirche ist das Ehe-sacramentum in idealer Weise verwirklicht. Ihrem Vorbild folgend sollen auch die irdischen Ehegatten in der Liebe zueinander wachsen und so immer mehr vollziehen, wozu sie das *sacramentum* unverwechselbar für immer bestimmt und geprägt hat, solange sie leben¹⁰⁰).

6. Bei der zentralen Bedeutung, die die Aussage von Gen. 2,24: *et erunt duo in carne una* für die augustinische Christologie und Ekklesiologie hat, fällt auf, daß Augustinus das *una-caro*-Sein Christi und der Kirche eigentlich nie in direkte Beziehung zum *una-caro*-Sein der irdischen Ehegatten setzt. Daß für ihn eine solche Beziehung bestehen muß, geht aber indirekt aus seiner Literalexegese hervor, wonach das Genesiszitat auch auf die Situation der irdischen Ehegatten zutrifft, und zwar sowohl vor als auch nach dem Sündenfall¹⁰¹). Es verweist einerseits auf

¹⁰⁰) Vgl. Anm. 65. Die vorliegende Untersuchung dürfte bewiesen haben, was LA BONNARDIÈRE (s. Anm. 13) 41-45 bestreitet, daß Augustinus denselben, wenn auch analog zu verstehenden *sacramentum*-Begriff zugrunde legt, wenn er ihn sowohl auf die Ehe zwischen Christus und der Kirche als auch auf die Ehe zwischen Mann und Frau anwendet und daß er dementsprechend in der irdischen Ehe ein Zeichen für die Christus-Kirche-Ehe sieht, von der sie ein Abbild ist. La Bonnardière will die Beziehung, die nach Augustinus zwischen diesen beiden Ehen besteht, auf die Kategorie des *exemplum* beschränken und begründet dies folgendermaßen: «L'indissolubilité se promet au moment du contrat; elle n'est prouvée qu'à l'expiration du délai fixé. C'est pourquoi il ne peut entrer dans la perspective d'Augustin que le mariage de l'homme et de la femme soit le signe de l'alliance du Christ et de l'Église. Cette alliance est au contraire pour lui une fin vers laquelle on tend toujours, un appel à un amour destiné à se perfectionner au cours de la durée». Sie erkennt damit, daß der Vergleichspunkt nach Augustinus nicht die faktisch gelebte Ehegemeinschaft, sondern das den Ehegatten eingeprägte Ehe-sacramentum = Ehemal ist, das unabhängig von ihrem späteren Verhalten vom Zeitpunkt der gültigen Eheschließung an unverlierbar in ihnen bleibt und in der Unmöglichkeit einer gültigen Wiederheirat zu Lebzeiten des Partners auch spürbare existentielle Folgen hat. Daß *sacramentum* und *exemplum* einerseits scharf voneinander getrennt werden müssen (vgl. *De Trin.* IV 3,6; *En.in ps.* 92,3; *Sermo Denis* 20,1), andererseits aber in ganz enger Beziehung zueinander stehen können, zeigt die prägnante Feststellung in *Sermo* 37,16, wo Augustinus sagt, daß die guten Knechte, d.h. jene Christen, die nicht nur getauft sind, sondern sich durch ein Leben im Glauben und in der Liebe auszeichnen, *Christum induerunt, non tantum in forma sacramenti, sed etiam in opere exempli, sequentes uestigia domini sui*, was analog auch für die (christlichen!) Ehegatten gilt.

¹⁰¹) S. Anm. 18.

den Ursprung der Frau aus der Seite des Mannes und die darin begründete innige Gemeinschaft zwischen Mann und Frau¹⁰²), die als Ehegatten gewissermaßen eine einzige Person, ein einziger Mensch sind¹⁰³), andererseits aber auch auf die leibliche Vereinigung im Geschlechtsakt, der allerdings infolge des Sündenfalls nie mehr wie im Paradies ohne das Übel der *concupiscentia carnalis* sein kann¹⁰⁴). Nur in der ersten Bedeutung wendet Augustinus Gen. 2,24 auf das eheliche Verhältnis zwischen Christus und der Kirche an. Vergleichspunkt ist also immer das dauernde Ein-Fleisch-Sein der Ehegatten, das mit der Eheschließung beginnt und mit dem Tod eines Gatten endet, nicht das vorübergehende Ein-Fleisch-Werden, das sich im Akt der leiblichen Vereinigung vollzieht und nach 1 Kor. 6,16 auch mit der Dirne verwirklicht wird¹⁰⁵). Eine innere Verbindung zwischen dem Ein-Fleisch-Sein, also der durch das Ehe-sacramentum bewirkten und bezeichneten lebenslangen Bindung der Ehegatten, und dem Ein-Fleisch-Werden im Geschlechtsakt stellt Augustinus nicht her. Vor dem Hintergrund seiner Sexualethik dürfte es aber so gut wie ausgeschlossen sein, daß er den ehelichen Verkehr — wenigstens in seiner durch die *libido* gekennzeichneten nachparadiesischen Gestalt — als Ausdruck und Vollzug des Ein-Fleisch-Seins verstanden hat¹⁰⁶).

7. Die irdische Ehe in ihrer Unauflöslichkeit ist Abbild der Ehe

¹⁰²) *De civ.Dei* XIV 22: Certum est igitur masculum et feminam ita primitus institutos, ut nunc homines duos diuersi sexus uideamus et nouimus, unum autem dici uel propter coniunctionem uel propter originem feminae, quae de masculi latere creata est. Vgl. *C.Iul.op.imp.* II 57; *De pecc.mer.et rem.* I 16,21; *Sermo* 341,10,12.

¹⁰³) Auf der konsequenten Anwendung der Lehre vom *una-caro*-Sein Christi und der Kirche, die *una quaedam persona* sind (*En. 2 in ps.* 30 s.1,4), *unus homo Christus et ecclesia, uir perfectus, ille sponsus, illa sponsa* (*En. 2 in ps.* 18,10), so daß sie auch mit einer Stimme sprechen, *duo in carne una, et in uoce una* sind (*En. in ps.* 61,4), beruht das hermeneutische Prinzip der augustininischen Psalmenexegese, wonach es immer Christus ist, der in den Psalmen spricht, *quoniam non ex solo capite, sed etiam ex corpore loquitur* (*En.in ps.* 63,1).

¹⁰⁴) *C.adv.leg. et proph.* II 9,34; *C.Iul.op.imp.* II 57; 59; *C.Secund.* 21; *De nupt.* II 9,22; 32,54; *En. in ps.* 10,10; *Sermo* 341,10,12.

¹⁰⁵) *Sermo* 349,3,3: Sicut autem una fit caro in permixtione licita viri et uxoris: sic una fit caro in permixtione illicita meretricis et amatoris. *De civ.Dei* XXI 26: Si quis itaque Christianus diligit meretricem eique adhaerens unum corpus efficitur, iam in fundamento non habet Christum.

¹⁰⁶) Vgl. dazu etwa die Aussage in *De serm.Dom.* I 15,41: Sic inuenitur bonus christianus diligere in una femina creaturam dei, quam reformari et renouari desiderat, odisse autem coniunctionem copulationemque corruptibilem atque mortalem, hoc est diligere in ea quod homo est, odisse quod uxor est, und *Sermo* 51,15,25 (s. Anm. 65). Weitere Belegstellen bei BRUNS (s. Anm. 2) 210-212.

zwischen Christus und der Kirche. Das gilt sowohl für die Zeit vor als auch nach der Menschwerdung Christi, allerdings mit einem wichtigen Unterschied, der sich aus der heilsgeschichtlich bedingten Funktion und Bedeutung der *sacra signa* = *sacramenta* ergibt und Konsequenzen im Hinblick auf die Einheit der Ehe hat. Augustinus unterscheidet nämlich grundsätzlich zwischen den *sacramenta* des Alten Bundes, die immer einen solchen zukünftigen Sachverhalt vorausverkündeten, der in Christus seine Erfüllung gefunden hat, und den *sacramenta* des Neuen Bundes, die einerseits die Erfüllung der alttestamentlichen *sacramenta* anzeigen und verkünden, andererseits aber ebenfalls auf eine noch ausstehende Wirklichkeit verweisen, die erst am Ende der Zeit im himmlischen Jerusalem ihre Erfüllung finden wird¹⁰⁷). «Die sacramenta novi testamenti haben sozusagen eine doppelte res: Einmal die Erfüllung des Heilshandelns Gottes an Christus — insofern sind die *indicia rerum completarum*. Dann aber verweisen sie auf unsere eigene Vollenendung — unter diesem Aspekt sind sie immer noch *promissiones rerum complendarum*»¹⁰⁸). So war z.B. die altbundliche Beschneidung als Sakrament des neuen Lebens prophetisches Zeichen für die Auferstehung Christi und für das neubundliche Sakrament der Taufe, das einerseits bestätigt, daß die Auferstehung Christi bereits geschehen ist, andererseits aber auf unsere eigene Auferstehung am Jüngsten Tag verweist¹⁰⁹). Die *sacramenta* des Alten Bundes haben keine Gültigkeit

¹⁰⁷) *C.litt.Petil.* II 37,87: *lex enim et prophetae usque ad Iohannem Baptistam sacramenta habebant praenuntiantia rem futuram; nostri uero temporis sacramenta uenisse testantur quod illa uenturum esse praedicabant.* Vgl. *C.Faust.* XIX 8; 13f.; 16-18; *En.in ps.* 39,12; 73,2; 77,2; *Tr.adv.Iud.* 3,4.

¹⁰⁸) MAYER (s. Anm. 32) II 397. «Um das Verhältnis von *praedicta* und *adimpleta* auch theoretisch durchdringen zu können, griff Augustinus zum *signum-res*-Schema. Dabei kommen die *praedicta* grundsätzlich auf die Ebene der *signa* zu stehen, die *adimpleta* sind jedoch nur in Hinblick auf die *praedicta* als *res* zu betrachten, da auch die Ereignisse der nachinkarnatorischen Zeit auf die Eschatologie hin zu Zeichen werden und Zeichen bleiben müssen. Das *signum-res*-Schema korrespondiert ja letztlich mit der Ontologie von zeitlich - ewig, bzw. veränderlich - unveränderlich» (ebd. 195).

¹⁰⁹) *C.Faust.* XIX 9: *Proinde cum quaeris, cur iam non circumcidatur carne Christianus, si Christus non uenit legem soluere, sed adimplere, respondeo: immo ideo iam non circumciditur christianus, quia id, quod eadem circumcisione prophetabatur, iam Christus impleuit. expoliatio enim carnalis generationis, quae in illo facto figurabatur, iam Christi resurrectione adimpleta est, et quod in nostra resurrectione futurum est, sacramento baptismi commendatur. nam neque penitus auferri debuit nouae uitae sacramentum, quia restat adhuc in nobis futura resurrectio mortuorum... Vgl. auch die ähnliche Aussage zum Taufsakrament in *En. 2 in ps.* 26,2: *Vngimur enim modo in sacramento, et sacramento ipso praefiguratur quiddam quod futuri sumus... ut in ea re gaudeamus quae sacramento praemonstratur.**

mehr, weil sie nach der geschichtlichen Erfüllung des durch sie Vorausverkündeten ihre ureigenste Aufgabe verloren haben, in der prophetischen Zeitform des Futurums auf das Christusereignis zu verweisen¹¹⁰⁾.

Dieselbe heilsgeschichtliche Sicht der Sakramente liegt auch der sakraments theologischen Erklärung zugrunde, die Augustinus für die unterschiedlichen Eheformen in der Zeit des Alten und des Neuen Bundes gibt. Die rechtmäßige Vielehe der vorinkarnatorischen Zeit war nämlich prophetisches Zeichen für die im Neuen Bund erfüllte Wirklichkeit der Ehe zwischen Christus und den vielen Ortskirchen auf Erden. Wegen dieses Zeichencharakters war andererseits — abgesehen von den schon genannten naturrechtlichen Gründen — die Polyandrie auch damals schon unerlaubt. Wie nämlich Christus immer nur einer ist, so konnte es auch in der irdischen Ehe immer nur einen einzigen Ehemann geben. In der Zeit des Neuen Bundes dagegen ist die Ehe Zeichen für die vollendete Einheit der Ehe zwischen Christus und der einen Kirche im himmlischen Jerusalem, so daß sie jetzt nur noch als Einehe, als Ehe zwischen einem einzigen Mann und einer einzigen Frau möglich ist. Sowohl mit dem *sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis* als auch mit dem *sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis*, die Augustinus in *De bono coniug.* 18,21 in der dargelegten Weise einander gegenüberstellt, ist also ein theologischer Zeichencharakter verbunden, ohne den das den Ehegatten eingeprägte Ehemal auch kein *sacramentum* = *sacrum signum* sein könnte.

8. Die Ausführungen in *De bono coniug.* 18,21 bereiten allerdings nicht geringe Verständnisschwierigkeiten. Augustinus geht nämlich bei der Erklärung des *sacramentum nuptiarum temporis nostri* von der Vorschrift in 1 Tim. 3,2 und Tit. 1,6 aus, wonach nur ein *unius uxoris vir* zum Bischof oder Priester¹¹¹⁾ geweiht werden darf. «Wegen der Heiligkeit des *sacramentum*» stimmt er der strengen Auslegung derer zu, die diese Vorschrift absolut verstehen: Auch wer bereits vor seiner Taufe als Heide oder Katechumene (nach dem Tod seiner ersten Frau) ein zweites Mal geheiratet hat, kann nicht zum Bischof oder Priester geweiht werden¹¹²⁾. Ein solcher Mann, «der die Einzahl der Ehefrauen

¹¹⁰⁾ *En.in ps.* 39,12: *Perfectio promissorum abstulit uerba promittentia. Nam si adhuc sunt promittentia, nondum impletum est quod promissum est. Hoc promittebatur quibusdam signis; ablata sunt signa promittentia, quia exhibita est ueritas promissa.*

¹¹¹⁾ Vgl. dazu *Tr.in ev.Ioh.* XLI 10.

¹¹²⁾ Diese von Hieronymus in *Epistula* 69, *CSEL* 54, als völlig unhaltbar verworfene These vertritt auch Ambrosius in *De officiis* I 50 und *Epistula* 63,62-64, *PL* 16.

überschritten hat», so sagt Augustinus, «hat zwar keine Sünde begangen, die ja durch die Taufe getilgt worden wäre, aber doch ein gewisses Erfordernis des *sacramentum* verloren, das für das kirchliche Weihemal notwendig ist», d.h. er kann nicht mehr die mit dem Weihesakrament wesentlich verbundene theologische Zeichenfunktion erfüllen — ähnlich wie eine Frau, die als Katechumene ihre Jungfräulichkeit verloren hat, nach der Taufe nicht unter die gottgeweihten Jungfrauen aufgenommen werden kann¹¹³). Worin die Zeichenhaftigkeit des Weihesakraments besteht, veranschaulicht Augustinus durch folgenden Vergleich mit dem Ehesakrament: «So wie die vielen Frauen der alten Väter unsere künftigen alle Völker umfassenden dem einen Mann Christus untergebenen Kirchen bezeichnet haben, so bezeichnet unser Vorsteher als Mann einer einzigen Frau die alle Völker umfassende dem einen Mann Christus untergebene Einheit (der Kirche), die dann vollendet sein wird, wenn Er das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die verborgenen Absichten der Herzen aufdecken wird... (1 Kor. 4,5)»¹¹⁴). Merkwürdigerweise stellt Augustinus hier den vielen Frauen der altbundlichen Vielehe nicht die eine Frau der neubundlichen Einehe, sondern den Bischof oder Priester als *unius uxoris vir* gegenüber, wobei dieser nicht, wie zu erwarten wäre, zeichenhaft auf Christus, sondern auf eine bestimmte, nämlich die eschatologische Gestalt der Kirche verweist, so wie im Alten Bund die vielen Frauen der polygamen Ehe auf die damals noch ausstehende irdische Gestalt der Kirche hingewiesen haben. Hinzu kommt, daß der Symbolgehalt der Person des

¹¹³) *De bono coniug.* 18,21: propter sacramenti autem sanctitatem sicut femina, etiamsi catechumena fuerit uitiata, non potest post baptismum inter dei uirgines consecrari, ita non absurde uisum est eum, qui excessit uxorum numerum singularem, non peccatum aliquod commisisse, sed normam quandam sacramenti amisisse, non ad uitae bonae meritum, sed ad ordinationis ecclesiasticae signaculum necessariam. Vgl. dazu Ambrosius, *Epistula* 63,63, *PL* 16: Ergo qui sine crimine est, unius uxoris vir, tenetur ad legem sacerdotii suscipiendi: qui autem iteraverit conjugium, culpam quidem non habet coinquinati, sed praerogativa exiit sacerdotis. Im Unterschied zu Augustinus begründet Ambrosius die *praerogativa sacerdotis* nicht mit dem Zeichencharakter des Weihesakraments, sondern mit der Vorbildfunktion und dem Aufgabenbereich des Priesters.

¹¹⁴) *De bono coniug.* 18,21: ac per hoc sicut plures uxores antiquorum patrum significauerunt futuras nostras ex omnibus gentibus ecclesias uni uiro subditas Christo, ita noster antistes unius uxoris uir significat ex omnibus gentibus unitatem uni uiro subditam Christo, quae tunc perficietur, cum reuelauerit occulta tenebrarum et manifestauerit occulta cordis, ut tunc laus sit unicuique a deo. nunc autem sunt manifestae, sunt latentes dissensiones etiam salua caritate inter eos, qui unum et in uno futuri sunt: quae tunc utique nullae erunt.

Bischofs oder Priesters als eines *unius uxoris vir* mit dem des *sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis* identisch ist, das, wie Augustinus im anschließenden Vergleich mit dem *sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis* mit fast denselben Worten erklärt, ebenfalls die eschatologisch vollendete eine Kirche (als Ehefrau Christi) versinnbildet¹¹⁵). Dabei ist die besondere Zeichenhaftigkeit des Bischofs oder Priesters gar nicht im *sacramentum nuptiarum*, sondern im *sacramentum ordinationis* begründet. Denn auch als Witwer, d.h. auch wenn das *sacramentum nuptiarum* nicht mehr in ihm ist, erfüllt er in seiner Eigenschaft als Mann einer einzigen Frau die mit dem Weihesakrament verbundene Zeichenfunktion. Vielleicht geht es Augustinus in *De bono coniug.* 18,21 mit dieser eigenartigen Verflechtung von Weihe- und Ehesakrament nur um die Zeichenhaftigkeit des *sacramentum* als solche, so daß man sagen kann: Wie mit dem *sacramentum ordinationis* ein besonderer Zeichencharakter verbunden ist, der zur Voraussetzung hat, daß der Weihekandidat nur ein einziges Mal in seinem Leben verheiratet war, so ist auch dem *sacramentum nuptiarum* ein besonderer Zeichencharakter eigen, der den Kreis der potentiellen Ehepartner und damit die Ehefähigkeit erheblich einschränkt. Wegen der heilsgeschichtlichen bzw. eschatologischen Zeichenhaftigkeit der Ehe war die Polyandrie niemals erlaubt, konnte aber in der Zeit des Alten Bundes ein Mann zu gleicher Zeit mehrere Frauen haben, während er in der Zeit des Neuen Bundes nur eine einzige Frau haben kann.

9. Die Verknüpfung der neubundlichen Zeichenhaftigkeit der Ehe mit der genannten Vorschrift aus den Pastoralbriefen, wonach der Weihekandidat den *uxorum numerus singularis* nicht überschritten haben darf, könnte die Schlußfolgerung nahelegen, daß Augustinus den Begriff *singulae nuptiae* in dem Ausdruck *sacramentum nuptiarum singularum* als Einehe im exklusiven Sinn versteht, der jede weitere Ehe ausschließt, also auch die Ehe einer verwitweten Person. Das ist aber mit Sicherheit nicht der Fall, und zwar nicht nur deshalb, weil Augustinus in ausdrücklichem Gegensatz zu Tertullian entschieden die grundsätzliche Möglichkeit der Wiederheirat nach dem Tod des Ehegatten

¹¹⁵) *De bono coniug.* 18,21: sicut ergo sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis significauit futuram multitudinem deo subiectam in terrenis omnibus gentibus, sic sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subiectam deo futuram in una caelesti ciuitate. Vgl. dazu die heilsgeschichtliche Theorie in *En.in ps.* 34 s.1,7: ... (Deus) distribuit tempora Veteris et Noui Testamenti. In Veteri Testamento promissiones sunt rerum terrenarum; in Nouo autem regni caelorum.

bejaht¹¹⁶), sondern auch aus sprachlichen und vor allem sakraments-theologischen Gründen. In *C.Faust.* XIX 31 erwähnt Augustinus das Streitgespräch Jesu mit den Sadduzäern (Mt. 22,23-33par), die die Problematik des Auferstehungsglaubens am Beispiel jener Frau aufzeigen wollen *quae septem fratribus singulatim nupserat, cum in eius conubium alter alteri morienti succederet*¹¹⁷). Die Frau des sadduzäischen Beispiels hatte nicht zugleich (*simul*), sondern einzeln, nacheinander (*singulatim*) sieben Ehemänner, und zwar, wie der *cum*-Satz erläutert, jeweils nach dem Tod des früheren Ehegatten. Sie war also mit jedem der sieben Brüder «jeweils» in einer Einehe verheiratet. Nicht nur die *primae nuptiae*, sondern auch die *secundae, tertiae etc. nuptiae*, d.h. jede weitere Ehe eines Witwers oder einer Witwe, sind demnach als *singulae nuptiae* zu bezeichnen¹¹⁸). Das entspricht auch genau dem augustinischen Verständnis vom Ehe-sacramentum, das nur so lange in dem Ehemann und in der Ehefrau ist, als beide Gatten am Leben sind. Witwer bzw. Witwen sind nicht mehr mit dem Ehemal gezeichnet, sie sind nicht mehr Ehegatten. Nur deshalb können sie wiederheiraten, d.h. von neuem mit dem *sacramentum nuptiarum* zu Ehegatten geprägt werden. Daß Mann und Frau nur zu Lebzeiten ihres Partners das Ehe-sacramentum in sich haben, stimmt dabei völlig überein mit dem Abbild- und Zeichencharakter dieses *sacramentum*. Denn die dadurch abgebildete und bezeichnete Wirklichkeit des Urbilds ist, daß auch Christus und die Kirche, «solange sie leben», nicht voneinander getrennt werden, daß also auch sie das *magnum coniugii sacramentum* als Lebende in sich haben¹¹⁹). Da das *sacramentum* Wesenselement

¹¹⁶) *De bono vid.* 4,6; 12,15. Nach Tertullian gilt das in 1 Tim. 3,2 und Tit. 1,6 ausgesprochene Gebot der absoluten Monogamie nicht nur für den Klerus, sondern für alle Getauften. In *De monogamia* 11, CCL 2, stellt er die rhetorische Frage: Quomodo totum ordinem ecclesiae de monogamis disponit (sc. apostolus), si non haec disciplina praecedit in laicis, ex quibus ecclesiae ordo proficit? In der dieses Kapitel einleitenden Frage: ...qualis es id matrimonium postulans quod eis a quibus postulas non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis eiusdem sacramenti...? scheint das Wort *sacramentum* sich auf die monogame Ehe der Kleriker zu beziehen, die sich in ihrem «sakramentalen» (Zeichen-?) Charakter offenbar nicht von der monogamen Ehe der Laien unterscheidet (s. Anm. 98).

¹¹⁷) Vgl. auch die Formulierung in *C.adv.leg.et proph.* II 11,37: nec (sc. Deus)... indixit septenas singulis nuptias, und in *De civ.Dei* XXII 17: cuius septem fratrum erit uxor, quam singuli habuerunt, dum quisque eorum uellet defuncti semen... excitare.

¹¹⁸) Die absolute Einehe nennt Tertullian in *De exhortatione castitatis* 5 (s. Anm. 98) *unae nuptiae, unum matrimonium, monogamia*. Auch Augustinus verwendet für die faktische Einehe der Witwe Juliana in *De bono vid.* 4,6 den Ausdruck *unae nuptiae*.

¹¹⁹) S. Anm. 98. Auch in *De bono coniug.* 18,21 weist Augustinus ganz deutlich darauf hin, daß das Verbot einer neuen Eheschließung nur gilt, solange der frühere

jeder Ehe ist, weil es Mann und Frau überhaupt erst zu Ehegatten macht, kommt auch die heilsgeschichtliche bzw. eschatologische Verweisungsfunktion nicht nur der Erstehe, sondern jeder weiteren gültigen Ehe zu.

10. Aus demselben Grund kann auch die Frage positiv beantwortet werden, ob auch die Ehe derjenigen, die nicht getauft sind bzw. in der Zeit des Alten Bundes nicht dem Volk Gottes angehört haben, Abbild- und Zeichencharakter hat — eine Frage, mit der sich Augustinus in seinem Schrifttum nicht auseinandergesetzt hat. Wenn er, wie schon erwähnt, ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß auch die Ehe der Nichtgetauften zu Lebzeiten des Partners unauflöslich ist, muß seiner Meinung nach auch in den nichtgetauften bzw. — was die Zeit des Alten Bundes betrifft — in den unbeschnittenen Ehegatten das *sacramentum nuptiarum* sein, jenes unauslöschliche Ehemal, ohne das er sich die lebenslange eheliche Bindung nicht zu erklären vermag. Dieses Ehemal wäre aber kein *sacramentum* = *sacrum signum*, wenn es nicht Zeichen für das erhabene Ehemal wäre, das in Christus und in der Kirche ist. Gerade weil das Ehe-*sacramentum* nach augustinischem Verständnis der ontologischen und nicht der moralischen Ordnung angehört, kann und muß es auch auf die ungläubigen Ehegatten der Zeit des Alten wie des Neuen Bundes bezogen werden, auch wenn man weiß, daß Augustinus in Auslegung von Röm. 14,23 den Ungläubigen jegliche «wahre» Tugend — den ungläubigen Ehegatten z.B. die eheliche Treue als Tugend (nicht als rechtlich korrektes Verhalten!) — abspricht¹²⁰). So wie jeder Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist und als Abbild auf das göttliche Urbild verweist, mag er sich dessen bewußt sein oder nicht, so trägt jeder gültig verheiratete Mann und jede gültig verheiratete Frau das *sacramentum nuptiarum* in sich, das ein Abbild jenes großen Ehe-*sacramentum* ist, durch das Christus und die Kirche auf ewig als Ehegatten ge(kenn)zeichnet sind.

Ehegatte am Leben ist, wenn er aus den sakramentstheologischen Darlegungen dieses Kapitels die Schlußfolgerung zieht: itaque sicut duobus pluribusque seruire, sic a uiuo uiro in alterius transire conubium nec tunc licuit nec nunc licet nec umquam licebit. apostatare quippe ab uno deo et ire in alterius adulterinam superstitionem semper est malum. nec causa ergo numerosioris prolis fecerunt sancti nostri, quod Cato dicitur fecisse Romanus, ut traderet uiuus uxorem etiam alterius domum filiis inpleturam. in nostrarum quippe nuptiis plus ualet sanctitas sacramenti quam fecunditas uteri.

¹²⁰) Vgl. dazu A.C. DE VEER, Rom. 14,23^b dans l'œuvre de saint Augustin (*Omne quod non est ex fide, peccatum est*), in: *Recherches Augustiniennes* 8 (1972) 149-185 und BRUNS (s. Anm. 2) 241.

11. Aus der augustinischen Lehre vom Ehe-sacramentum ergibt sich, daß der Ehemann auf Christus und die Ehefrau auf die Kirche verweist, wobei die vielen Frauen der altbundlichen Vielehe die irdische, die eine Frau der neubundlichen Einehe die eschatologische Gestalt der Kirche präfigurieren. Dabei ist der Vergleichspunkt das *sacramentum nuptiarum* selbst, d.h. das Ehemal, das sich sowohl in Christus und in der Kirche als auch in den irdischen Ehegatten befindet, bzw. das dadurch bewirkte und bezeichnete dauernde Ehemann- und Ehefrau-Sein. Eheleiche Verhaltensweisen haben keinen Abbild- und Zeichencharakter, noch viel weniger konkrete Eigenschaften und Verhaltensweisen eines bestimmten Mannes oder einer bestimmten Frau. Deshalb können die heilsgeschichtlichen Analogien, zu denen Augustinus durch bestimmte alttestamentliche Ehen und Eheschließungen angeregt wird, weder als Beweis noch als Interpretament für den mit dem *sacramentum nuptiarum* verbundenen Zeichencharakter der Ehe gelten. Es handelt sich hierbei vielmehr um typologische und allegorische Auslegungen heiratender oder verheirateter Personen in ihrer einmaligen konkret-geschichtlichen Situation, die nicht mit der augustinischen Lehre vom Ehe-sacramentum, sondern mit seinem allgemeinen bibelhermeneutischen Prinzip zu erklären sind, wonach grundsätzlich jede Person oder Sache, jedes Wort oder Ereignis des Alten Testaments als *figura, typus, sacramentum* für eine entsprechende neutestamentliche Wirklichkeit verstanden werden kann¹²¹).

So ist das von Faustus als unsittlich verworfene Verhalten des Abraham, der sowohl dem Pharao von Ägypten (Gen. 12,10-20) als auch dem König Abimelech von Gerar gegenüber (Gen. 20) verschwieg, daß Sara seine Ehefrau war, und sie für seine Schwester ausgab, für Augustinus Anlaß, «den prophetischen Sachverhalt zu ergründen und mit frommem Glaubenseifer an die Tür des *sacramentum* zu klopfen, damit der Herr öffne und zeige, wer damals in jenem Mann dargestellt wurde und wessen Gattin es ist, die auf dieser Wanderschaft und unter Fremden nicht beschmutzt und verunstaltet werden darf, damit sie ihrem Mann gehöre ohne Flecken und Falten». Es folgt eine allegorische Auslegung auf die Kirche, die vor der Welt verborgen ihrem Herrn Jesus Christus als Ehefrau untertan und zugleich seine Halb-

¹²¹) *De cat.rud.* XIX 33: Horum sanctorum qui praecesserunt tempore natiuitatem domini, non solum sermo, sed etiam uita et coniugia et filii et facta prophetia fuit huius temporis, quo per fidem passionis Christi ex gentibus congregatur ecclesia. Vgl. *C.Faust.* XXII 24.

schwester — die Tochter seines himmlischen Vaters, nicht die seiner irdischen Mutter, der Synagoge — ist¹²²). Was die ähnliche Erzählung über Isaak und Rebekka betrifft (Gen. 26,7-11), für die die gleiche Auslegung gilt, kann hier noch gefragt werden, welche besondere heilsgeschichtlich-theologische Bedeutung der Tatsache zukommt (*in cuius figurae sacramento accipiendum sit*), daß Abimelech in dem Augenblick Rebekka als Isaaks Ehefrau erkannte, als dieser mit ihr (in einer nur Eheleuten vorbehaltenen Weise) «spielte», d.h. gewissermaßen zur Schwachheit des weiblichen Geschlechts hinabstieg. Augustinus sieht darin ein Vorausbild für die Entäußerung des Wortes Gottes, das die Knechtsgestalt annahm, um sich mit der menschlichen Natur bzw. mit der Kirche ehelich zu verbinden¹²³). Der prophetische Zeichencharakter der Ehe zwischen Hosea und Gomer ist im Alten Testament selbst bezeugt (Hos. 1,2)¹²⁴). Aber auch die Ehe, die David nach Ehebruch und Gattenmord mit Batseba geschlossen hat (2 Sam. 11), deutet Augustinus als *praefiguratio* der Ehe zwischen Christus und der Kirche. Der etymologischen Namensbedeutung entsprechend verweist nämlich «David» auf Christus, «Bersabee» auf die Kirche und «Urias» auf den Teufel. Wie David Batseba von Urija befreite, um mit ihr die Ehe einzugehen, so hat Christus die Kirche aus der Macht des Teufels befreit und sich für immer mit ihr vermählt¹²⁵). Simson, der zu den Philistern nach Timna hinabging, um sich von dort eine Frau zu holen (Ri. 14,1-8), ist prophetisches Zeichen für Christus, der vom Himmel herabgestiegen ist, um aus den Heidenvölkern die Kirche als Frau zu bekommen¹²⁶). In gleicher Weise könnten auch die ausländischen Frauen, mit denen Salomo verheiratet war (1 Kön. 11,1-8), die aus den Heidenvölkern erwählten, von Christus geliebten Kirchen bezeichnen, wenn jene sich zum wahren Gott bekehrt und nicht Salomo zum Glaubensabfall verführt hätten¹²⁷).

Wenn auch diese Auslegungsmethode aus den oben genannten Gründen nicht in seiner Lehre vom Ehe-sacramentum begründet ist und sein kann, so stellt Augustinus selbst doch einmal eine enge Verbindung zwischen beiden her, und zwar in seinen Ausführungen zu Joh. 2,1-11.

¹²²) *C.Faust.* XXII 38-40.

¹²³) *C.Faust.* XXII 46.

¹²⁴) *C.Faust.* XXII 80; 89.

¹²⁵) *C.Faust.* XXII 87.

¹²⁶) *En.in ps.* 80,11; 88,10.

¹²⁷) *C.Faust.* XXII 88.

Er sagt dort, daß der Herr mit seiner Teilnahme an der Hochzeit zu Kana nicht nur die göttliche Einsetzung der Ehe bekräftigen und die eheliche Keuschheit festigen, sondern auch auf das *sacramentum* der Ehe aufmerksam machen wollte, «weil auch der Bräutigam jener Ehe die Person des Herrn darstellte, dem gesagt wurde: 'Du hast den guten Wein bis jetzt zurückgehalten'». Die tiefe Bedeutung dieses Wortes erschließt sich erst dem, der es auf Christus bezieht, der sein Evangelium bis jetzt, d.h. bis zu seiner Menschwerdung zurückgehalten hatte¹²⁸). Ähnlich verhält es sich ja auch mit dem Wort, das im Hinblick auf die Erschaffung Evas überliefert ist: «Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch» (Gen. 2,24). Auch hier gilt: *Adam in figura Christi, Eva in figura ecclesiae*¹²⁹).

Ergebnis

1. Schon Bellarmin bemerkt in seiner Kontroverstheologie über die Ehe, daß Augustinus mit dem Wort *sacramentum*, sofern er es auf die Ehe bezieht, zwei unterschiedliche Sachverhalte zum Ausdruck bringen kann. Er verstehe darunter einerseits das unauflösliche Eheband, das er manchmal allerdings auch als *res sacramenti* bezeichne, andererseits verbinde er damit den Sinn: Zeichen für eine bzw. die heilige Verbindung (zwischen Christus und der Kirche)¹³⁰). Ziel der vorliegenden Untersuchung war es, die enge Beziehung herauszuarbeiten, die zwischen diesen beiden Bedeutungsaspekten und Anwendungsarten besteht.

¹²⁸) *Tr.in ev.Ioh.* IX 2: quia et illarum nuptiarum sponsus personam Domini figurabat...

¹²⁹) *En.in ps.* 40,10; vgl. *En.in ps.* 138,2; *Tr.in ev.Ioh.* IX 10.

¹³⁰) R. BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Ingolstadii 1599, t.2: *De Matrimonio*, lib.1 c.2 p.69: RESPONDEO, S. Augustinus dupliciter accipit nomen Sacramenti, cum de Matrimonio agitur. VNO modo pro sacro, et indissolubili vinculo, quod tamen aliquando non tam Sacramentum, quam rem Sacramenti vocat, vt lib.1 de nuptiis, et concup. cap. 10. ALIO modo Sacramentum accipit, pro signo sacrae coniunctionis. Priore modo dicit Sacramentum magnum esse in Christo, et in Ecclesia, minimum autem in hominibus coniugatis: quia nimirum singuli quique fideles coniugati, minimi sunt respectu Christi et Ecclesiae; tametsi vinculum tam inter Christum et Ecclesiam, quam inter homines coniugatos, non sit minimum, sed maximum, quia omnino insolubile. Posteriore modo accepit Augustinus Sacramentum lib. de bono coniugali, cap. 18. vbi dicit, Sacramentum singulare (sic!) nuptiarum, significare subiectionem vnus Ecclesiae ad vnum Deum: et etiam lib.1. de nuptiis, et concup. cap. 10. vbi apertissime dicit, Sacramentum nuptiarum commendari fidelibus coniugatis ab Apostolo, ad Ephesios.

Wie sich dabei gezeigt hat, liegt der augustinischen Lehre vom Ehe-*sacramentum* eine hermeneutische Fragestellung zugrunde. Augustinus fragt nach dem keineswegs von selbst einleuchtenden Sinn der von Jesus Christus authentisch verbürgten Unauflöslichkeit des Ehebandes, die seiner Ansicht nach nicht mit (vertrags-)rechtlichen Kategorien, sondern nur mit dem theologischen Begriff *sacramentum* befriedigend erklärt werden kann. Die Ehe ist zu Lebzeiten beider Ehegatten unauflöslich, weil sie irgendwie Zeichen, *sacrum signum* = *sacramentum* für eine höhere, d.h. göttliche Wirklichkeit ist.

2. Die nähere Präzisierung dieser noch ganz allgemeinen Aussage gelingt Augustinus mit Hilfe von Eph. 5,32, wo es nach der ihm vorliegenden lateinischen Übersetzung im Anschluß an Gen. 2,24 heißt: *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia*. Der Kontext und die Formulierung dieses Satzes, in dem die Präposition *in* mit dem Ablativ konstruiert ist, veranlassen ihn zu der Interpretation, daß es im Ehemann Christus und in der Ehefrau Kirche ein großes *sacramentum* = *sacrum signum* gibt, und zu der Schlußfolgerung: «Was also in Christus und in der Kirche groß ist, das ist in den einzelnen Ehemännern und Ehefrauen ganz klein, gleichwohl aber das *sacramentum* einer untrennbaren Verbindung», wie sie in Gen. 2,24 beschrieben ist. Die Vergleiche, die Augustinus zwischen dem *sacramentum-vinculum* der Ehe und dem unauslöschlichen Tauf- und Weihesakrament einerseits sowie zwischen dem Taufmal und profanen Kennzeichen von Personen und Sachen oder dem heilsgeschichtlichen Zeichen der Beschneidung andererseits anstellt, lassen erkennen, daß er auch das *sacramentum nuptiarum* als ein die Ehegatten zeitlebens prägendes Kennzeichen, als unauslöschliches Personenstandsmerkmal versteht, das insofern ein heiliges Zeichen = *sacramentum* ist, als es auf das Erhabene und doch ähnliche «Ehemal» verweist, das in Christus und in der Kirche ist und diese auf ewig zu Ehegatten macht und als solche ausweist.

3. Trotz seiner Ähnlichkeit mit dem Tauf- und Weihesakrament und trotz seiner zutiefst religiösen Dimension zählt das Ehesakrament nach Augustinus nicht zu den kultisch-rituellen Sakramenten, von denen es seiner Meinung nach im Neuen Bund nur ganz wenige gibt. Es handelt sich bei dem Ehe-*sacramentum* vielmehr um eine bereits in der Schöpfung grundgelegte Wirklichkeit, die jeden gültig Verheirateten betrifft, auch wenn sie nur in der Kirche als solche erkannt und anerkannt ist. Dies hat zur Folge, daß auch die Ehen zwischen Unge-

tauften und die halbchristlichen Ehen ebenso unauflöslich sind wie die Ehen zwischen Getauften. Mit der Frage, ob über vertragsrechtliche Voraussetzungen hinaus noch andere Bedingungen für die Einprägung des Ehe-sacramentum erfüllt sein müssen, setzt sich Augustinus nicht auseinander.

4. Entsprechend der unterschiedlichen heilsgeschichtlichen Funktion der *sacramenta* des Alten und des Neuen Bundes weist Augustinus auch dem *sacramentum nuptiarum* hinsichtlich seines theologischen Zeichencharakters eine ganz spezifische heilsgeschichtliche bzw. eschatologische Bedeutung zu. Auf diese Weise gelingt es ihm, die im Alten Bund erlaubte Polygynie mit dem Ehe-sacramentum zu vereinbaren. In der Zeit des Alten Bundes war das *sacramentum* der Vielehe prophetisches Zeichen für die im Neuen Bund erfüllte Wirklichkeit der Ehe zwischen Christus und den vielen Ortskirchen auf Erden, im Neuen Bund ist das *sacramentum* der (relativen) Einehe Zeichen für die endzeitliche Gestalt der Ehe zwischen Christus und der einen Kirche in der einen himmlischen Stadt Jerusalem.

5. Mit seiner Lehre vom Ehe-sacramentum überwindet Augustinus die Aporie einer Vertragstheorie, die das Rechtsverhältnis der Ehegatten ausschließlich als ein schuldrechtliches Vertragsverhältnis definiert. Auch er kennt ein solches schuldrechtliches Vertragsverhältnis der Ehegatten, das aber gerade nicht die Unauflöslichkeit der Ehe zu erklären vermag, weil es trotz Weiterbestehens des Ehebandes beendet werden kann. Das schuldrechtliche Vertragsverhältnis beruht nach Augustinus auf der Verfügungsgewalt des Mannes über den Leib der Frau und der Frau über den Leib des Mannes, wie seiner Meinung nach 1 Kor. 7,4 bezeugt. Die eheliche Verfügungsgewalt aber geht im Fall von Ehebruch einseitig verloren, auf sie können die Ehegatten in beiderseitigem Einverständnis für immer verzichten, wenn sie das Gelübde ständiger Enthaltbarkeit ablegen. Trotzdem bleiben sie Ehegatten, solange sie leben — einzig und allein deshalb, weil sie zeitlebens das Ehe-sacramentum nicht verlieren. Solange beide am Leben sind, sind sie durch dieses heilige Ehemal für immer zu Ehegatten geprägt und als solche gekennzeichnet, was immer auch geschehen mag. Nicht mit einem vertraglich gesicherten Rechtsanspruch des andern Ehepartners, sondern allein mit dem Ehe-sacramentum, das in jedem der beiden Ehegatten ist, begründet Augustinus das Verbot und die Unmöglichkeit, zu Lebzeiten des getrennten Ehepartners eine neue eheliche Verbindung mit einem andern Partner einzugehen. Die Respektierung der

persönlichen Recht-Pflicht-Beziehung der Ehegatten umschreibt Augustinus mit dem Terminus *fides*, den er als Vertragstreue definiert, die sich die Ehegatten gegenseitig schulden. Darüber hinaus gibt es eine Treue zum Ehe-sacramentum, die als Seinstreue gedeutet werden kann und in der recht verstandenen Selbstverwirklichung als Ehemann bzw. Ehefrau besteht.

6. Das Ehe-sacramentum ist Kennzeichen für die untrennbare Verbindung der Ehegatten und verweist zugleich als heiliges Zeichen auf die untrennbare Verbindung von Christus und der Kirche. Die untrennbare eheliche Verbindung gründet nach Eph. 5,21-33 in und lebt von der Liebe zwischen Christus und der Kirche bzw. zwischen Mann und Frau. Daraus folgt, daß auch das Ehe-sacramentum in der gegenseitigen Liebe der Ehegatten verwurzelt ist und für immer auf sie bezogen bleibt. Wenn es auch vom späteren Verhalten der Ehegatten unabhängig ist und insofern (wie das *sacramentum fidei* im Apostaten oder Häretiker) faktisch zu einem leeren Zeichen werden kann, so stellt es doch in jeder denkbaren Ehesituation ein beständiges Mahnmal dar, das zur ehelichen Liebe als dem maßgeblichen *sacramentum*-gerechten Verhalten auffordert. Es stellt sich daher die Frage, ob die (in rechtlich faßbaren Kategorien zu umschreibende!) Liebe der Nupturienten nicht eine wesentliche Voraussetzung für die Einprägung des Ehe-sacramentum und damit für das gültige Zustandekommen der Ehe ist, so wie der Glaube eine wesentliche Voraussetzung für die Einprägung des Tauf-sacramentum ist. Das berechtigte Desiderat eines personalen Eheverständnisses, wonach der Liebe konstitutive Bedeutung für die Gültigkeit der Eheschließung zukommen müsse, dessen Verwirklichung an der traditionellen Vertragstheorie scheitert, läßt sich, so scheint es, mit einer *sacramentum*-Theologie erfüllen, deren Grundzüge — wenn auch mehr andeutend als entfaltend — Augustinus entworfen hat.

Bernhard BRUNS

Boekbespreking — Compte rendu

Johann von STAUPITZ, Sämtliche Schriften, Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse, Bd.1, Lateinische Schriften, I: *Tübinger Predigten*. Bearbeitet von Richard Wetzel (Spätmittelalter und Reformation, 13). Berlin-New York, De Gruyter, 1987 (XIII-637, 2 facs.). Ganzleinen DM 258.

In the same year 1979 that the project *Spätmittelalter und Reformation* of Tübingen University under the direction of Prof. Heiko A. Oberman published the first volume of Gregory of Rimini's *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, the said Institute started also to publish the *Opera omnia* of another theologian of the Order of St. Augustine, Johannes von Staupitz (c.1468-1524), vicar general of the Observant Congregation of Saxony, and superior of Martin Luther. It was the second volume of the section: Lateinische Schriften, which contained the original Latin text and a contemporary German translation by Christoph Scheurl of Staupitz's *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* (1517). The publication of both series, Gregory of Rimini and Johann von Staupitz, comprehending each seven volumes, were announced by the editors as to be completed in 1982.

Unforeseen circumstances however must have been the reason why the planned limit could not be reached. Gregory's series was completed by volume 7: *Indices* in 1987, whereas in that same year only the second volume of the Staupitz series was published. Anyhow two other volumes are announced to appear in 1988, so we may hope that the course of this publication will proceed now somewhat quicker. Johannes von Staupitz's Latin works, the first volumes of the set, have now been completed with the *Tübinger Predigten*, which were carefully elaborated by Richard Wetzel. These sermons, ordered by and dedicated to Johannes Brüheim, prior of the Augustinian community at Tübingen between 1488 and 1495, were written by Staupitz in this monastery in the years 1497-98. They constitute a commentary on Job, but not on the entire book. In the 34 sermons and a sketch of sermon 35, Staupitz only deals with the first two chapters. Obviously they are a part of a work, which never has come to an end. The sermons have been preserved in one Ms only, codex Clm 18760 of the Bayerische Staatsbibliothek München, which belonged to a Benedictine monk of Tegernsee, Wolfgang Seidel (1492-1562), who lived with the Augustinians of Munich from 1532 till 1548, and from 1555 till 1562.

Although not being a complete commentary on Job, these sermons are of great importance for the study of Staupitz's evolution from scholasticism to the views of modern age. Explicit quotations, and

above all the implicit ones, from the Bible, theologians and profane authorities (see "Bibelstellen" and "Autoritäten und Quellen", p. 491-523) with painstaking accuracy mentioned by the editor and his collaborators, demonstrate Staupitz's profound erudition. Glancing through these sources it strikes e.g. that Giles of Rome, the leader of the old Augustinian school, is quoted over 280 times, and Gregory of Rimini, the initiator of the new school, only once. In the *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* quotations from and allusions to Gregory's works are 20, while Giles' name is mentioned only 56 times. In this last work we find references to all 34 Tübingen sermons, except to sermon 14 and 17.

Among the authorities St. Augustine clearly occupies the first place, but also Gerson, Gregory the Great, Peter Lombard, Thomas Aquinas and Aristotle are frequently mentioned.

Staupitz's intention with these sermons was not in the first place to write an exegetical treatise, rather he intended an ascetic-pastoral work, as he himself declares at the end of sermon 14: "Neque enim de Job ut de singulari persona singula dicere intendo... sed magis volo de eo loqui, ut personam cuiuslibet temptati gerit quem propter deum temptatio arripuit" (263).

The sermons already were edited in 1927 at Leipzig by Georg Buchwald with many corrections by Ernest Wolf, but a much more critical and better elaborated text was necessary in the frame of this project. It has been excellently done by Richard Wetzels, for which he deserves our high esteem.

As usually in this series "Spätmittelalter und Reformation" the printing is perfect.

Albéric de MEIJER OSA

Ontvangen boeken — Livres reçus

AGUSTINOS RECOLETOS, Plan de formación. Studium sapientiae. Madrid, (Editorial Augustinus), 1987, 269 pp.

Eugenio AYAPE o.a.r., La sangre de san Pantaleón en Madrid. Madrid, (Editorial Augustinus), 1987², 95 pp.

Eugenio AYAPE o.a.r., Sor Mónica de Jesús y el padre Cantera. Dos íntimos amigos de Jesús. Madrid. Ediciones Augustinus, 1986², 366 pp.

Antonio BALDONI, Giancarlo CERIOTTI, Frammenti agostiniani. (Quaerere Deum, 6). Palermo, Edizioni «Augustinus», (1988), 140 pp. Lire 11.000.

Carlo CASTELBARCO ALBANI, Hans Urs VON BALTHASAR, Giacomo BIFFI, Luigi ALICI, Giovanni SALDARINI, Luigi BERETTA, Silvano

- COLOMBO, Agostino e la conversione cristiana, a cura di Adriano CAPRIOLI e Luciano VACCARO. (Augustiniana, Testi e Studi, I). Palermo, Edizioni Augustinus, (1987), 96 pp. Lire 20.000.
- Santino CAVACIUTI, Il concetto di scienza morale. Il problema morale nel pensiero di Maine de Biran. Parte terza. Parte quarta. Massarosa-Lucca, Edizioni del Testimone, 1987, 1988, 184 pp., 175 pp.
- Gino CIOLINI, Prosper GRECH, Maria Grazia MARA, Adriano BAUSOLA, Sergio GIVONE, Massimo CACCIARI, Giancarlo GAETA, Conversione e storia. (Convegno di S.Spirito, Firenze, 3). Palermo, Edizioni Augustinus, (1987), 82 pp. Lire 11.000.
- Elizabeth A. CLARK, Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity. (Studies in Women and Religion, 20). Lewiston-Queenston, The Edwin Mellen Press, 1986, xv-427 pp. \$ 49.95.
- COMISIÓN IV CENTENARIO O.A.R., Recolección agustiniana. Esquemas para el estudio comunitario. Madrid, (Editorial Augustinus), 1988, 232 pp.
- Marta CRISTIANI, Giovanni Scoto: Omelie sul Prologo di Giovanni. Introduzione, testo, traduzione, commento. (Scrittori Greci e Latini). Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1987, lxviii-141 pp. Lire 30.000.
- Mariano CROCIATA, Umanesimo e Teologia in Agostino Steuco. Neoplatonismo e teologia della creazione nel «De perenni philosophia». Roma, Città Nuova Editrice, 1987, 252 pp. Lire 21.000.
- Felipe DÍAZ JIMENO, Hado y fortuna en la España del siglo XVI. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, 219 pp.
- Johannes DIVJAK e.a., Œuvres de saint Augustin, 46 B: Lettres 1*-29*. Nouvelle édition du texte critique et introduction par Johannes DIVJAK. Traduction et commentaire par divers auteurs. (Bibliothèque augustinienne). Paris, Études Augustiniennes, 1987, 666 pp.
- Jean DOIGNON, Œuvres de saint Augustin, 4/1: Dialogues philosophiques: De Beata Vita - La Vie Heureuse. Introduction, texte critique, traduction, notes et tables. (Bibliothèque augustinienne). Paris, Desclée de Brouwer, 1986, 169 pp. FF. 149,5.
- Edmond J.M. VAN EIJL (ed.), L'image de C. Jansénius jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Actes du Colloque, Louvain, 7-9 novembre, 1985. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, LXXIX). Leuven, University Press; Leuven, Uitgeverij Peeters, 1987, 258 pp. BF. 1.250.
- Gabriele FERLISI o.a.d., Eri vecchio, sii nuovo. (Meditazioni agostiniane sulla conversione 1, 2, 3). Roma, 1986, 83 pp., 78 pp., 79 pp.
- Norbert FISCHER, Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Choris-mos-Problematik. (Mainzer Philosophische Forschungen, 28). Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987, 341 pp. DM. 89.
- Felix GENN, Trinität und Amt nach Augustinus. (Sammlung Horizonte, N.F., 23). Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986, 328 pp. DM. 47.

- Ludger HOELSCHER, *The Reality of the Mind. St Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance. (Studies in Phenomenological and Classical Realism)*. London-New York, Routledge & Kegan Paul, 1986, ix-341 pp. £ 23.95.
- Anton KIEBELE s.d.s., Antoni KIELBASA s.d.s., Andreas MUENCK s.d.s., Peter VAN MEIJL s.d.s., *Salvatoriaans Jubileumboek. Uit de eerste honderd jaren (1881-1981) met enkele perspectieven op de toekomst. Heverlee, (Salvorianen), 1986, 554 pp.*
- Pedro LANGA o.s.a., *San Agustín y el hombre de hoy. Charlas en Radio Vaticana. Madrid, (Religión y Cultura), 1988, 333 pp. Pes. 1.100.*
- George LAWLESS o.s.a., *Augustine of Hippo and his Monastic Rule. Oxford, Clarendon Press, 1987, xix-185 pp. £ 25.00.*
- Concetta LUNA, *Aegidii Romani Opera Omnia. I. Catalogo dei manoscritti (294-372). 1/3***: Francia (Parigi), a cura di Concetta LUNA. (Unione Accademica Nazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Test e Studi, VII). Firenze, Leo S. Olschki, 1988, xxix-364 pp. Lire 98.000.
- Cornelius MAYER, Karl Heinz CHELIUS (ed.), *Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen o.s.a., zu seinem 70. Geburtstag. (Cassiciacum, Bd. XXXVIII)*. Würzburg, Augustinus Verlag, 1987, xxxvi-459 pp. DM. 118.
- Marcelo MERINO (ed.), *Verbo de Dios y palabras humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín. (Colección Teológica, 57)*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1988, 327 pp. Pes. 2.750.
- Francisco MORIONES o.a.r., *Espiritualidad agustino-recoleta. I. Carácter contemplativo del carisma agustiano. (Madrid), Editorial Augustinus, (1988), 323 pp.*
- Omzien naar een tijdelijk huis. *Honderd jaar Zusters Augustinessen van Heemstede. Een geschiedenis. (Heemstede, Zusters Augustinessen, 1988), 140 pp.*
- Giulio D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico. (Nuovo Medioevo, 31)*. Napoli, Liguori Editore, 1986², xxvi-346 pp. Lire 32.000.
- Pablo PANEDAS GALINDO o.a.r., Antonio SÁNCHEZ o.a.r., *Aventura de San Agustín y sus frailes recoletos contada por el mismo. Madrid, Editorial Augustinus, 1988, 51 pp.*
- Anna Maria QUARTIROLI, *Agostino d'Ipbona. La Regola. Testo latino e italiano. (Quaerere Deum, 4)*. Palermo, Edizioni «Augustinus», 1986, 60 pp. Lire 5.500.
- Thomas RAVEAUX, *Augustinus. Contra adversarium legis et prophetarum. Analyse des Inhalts und Untersuchung des geistesgeschichtlichen Hintergrunds. (Cassiciacum, Bd. XXXVII)*. Würzburg, Augustinus Verlag, 1987, xix-222 pp. DM. 68.
- Giovanni REALE, Luigi Franco PIZZOLATO, Jean DOIGNON, José OROZ RETA, Goulven MADEC, Georges FOLLIET, *L'opera letteraria di*

- Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio (1-4 ottobre 1986). (Augustiniana. Testi e Studi, II). Palermo, Edizioni «Augustinus», (1987), 221 pp. Lire 32.000.
- S. Agostino a Cassiciaco. Cassiciaco 386 - Cassago 1986. Numero unico. (Cassago Brianza, Associazione storico-culturale «S. Agostino», 1987), 49 pp.
- José Manuel DOS SANTOS FERREIRA, Teologia do Espírito Santo em Agostinho de Hipona. (Universidade Católica Portuguesa. Faculdade de Teologia de Lisboa. Coleção «Fundamenta», 3). Lisboa, Edições Didaskalia, 1987, 115 pp.
- Martijn SCHRAMA, Luc VERHEIJEN (ed.), Catalogus Verborum, quae in operibus Sancti Augustini inveniuntur. IX: Quaestionum in Heptateuchum libri VII, Locutionum in Heptateuchum libri VII, De octo quaestionibus ex Veteri Testamento (C.C. 33). Eindhoven, Thesaurus Linguae Augustinianae, 1987, 162 pp. Fl. 75.
- Aimé SOLIGNAC, Eugenio CORSINI, Jean PÉPIN, Alberto DI GIOVANNI, «Le Confessioni», di Agostino di Ippona, Libri X-XIII. (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese, 4). Palermo, Edizioni «Augustinus», (1987), 114 pp. Lire 15.000.
- Antonio VASSALLO, Inquietum Cor. Con Agostino alla ricerca di Dio. (Quaerere Deum, 5). Palermo, Edizioni «Augustinus», (1988), 98 pp. Lire 8.000.
- Luc VERHEIJEN, Sint-Augustinus verhaalt zijn bekering. Haarlem, Uitgeverij J.H. Gottmer, 1985, 64 pp.
- Gerhard WEHR, Aurelius Augustinus. Grandezza e tragicità del disceso Padre della Chiesa. Trad. a cura di Marco VANNINI. (Cristianesimo, 4). Palermo, Edizioni «Augustinus», (1986), 70 pp. Lire 8.000.
- Gerard WIJDEVELD, Aurelius Augustinus. Carthaagse preken. Ingeleid, vertaald en toegelicht. (Ambo-Klassiek). Baarn, Ambo, (1988), 188 pp.

Index vol. 38, 1988

E. BOOTH, O.P., A Note on some Themes of St. Augustine's <i>de Trinitate</i> , present in <i>de Libero Arbitrio</i>	25-36
B. BRUNS, Das Ehe-sacramentum bei Augustinus	205-256
L. CEYSSENS, Autour de la bulle Unigenitus: Jean-François de Lescure évêque de Luçon et Étienne de Chamflour évêque de La Rochelle	148-204
J.R. EASTMAN, Giles of Rome and his Use of St. Augustine in Defense of Papal Abdication	129-139
L.C. FERRARI, The Tree in the Works of Saint Augustine	37-53
K.-E. GEITH, Die Vita Jesu Christi des Michael von Massa	99-117
R.A. HERRERA, The Great in the Small: Donoso Cortés' Variation on a Theme from the Civitas Dei	140-147
L.A. KENNEDY, C.S.B., Two Augustinians and Nominalism	118-128
M. LAMBERIGTS, Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator	5-24
D.J. VIERA, St. Vincent Ferrer's Catalan Sermon on St. Augustine	54-66
E. YPMA, O.S.A., Jacobi de Viterbio o.e.s.a. Quaestiones de Divinis Praedicamentis: Quaestio XVIII	67-98
Boekbespreking - Compte rendu	257-258
Johann von STAUPITZ, Sämtliche Schriften, Bd. 1, Lateinische Schriften, I: <i>Tübinger Predigten</i> . Bearbeitet von Richard Wetzels. Berlin - New York, 1987 (A. de Meijer, O.S.A.).	
Ontvangen boeken - Livres reçus	258-261
Index vol. 38, 1988	262

