N12<523074720 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
A. Schaffhauser

Thg. theol

AUGUSTINIANA



MÉLANGES T.J. VAN BAVEL

I

INSTITUTUM HISTORICUM AUGUSTINIANUM LOVANII

ANNUS 40 1990 FASC. 1-4

253072

05. OKT. 1990

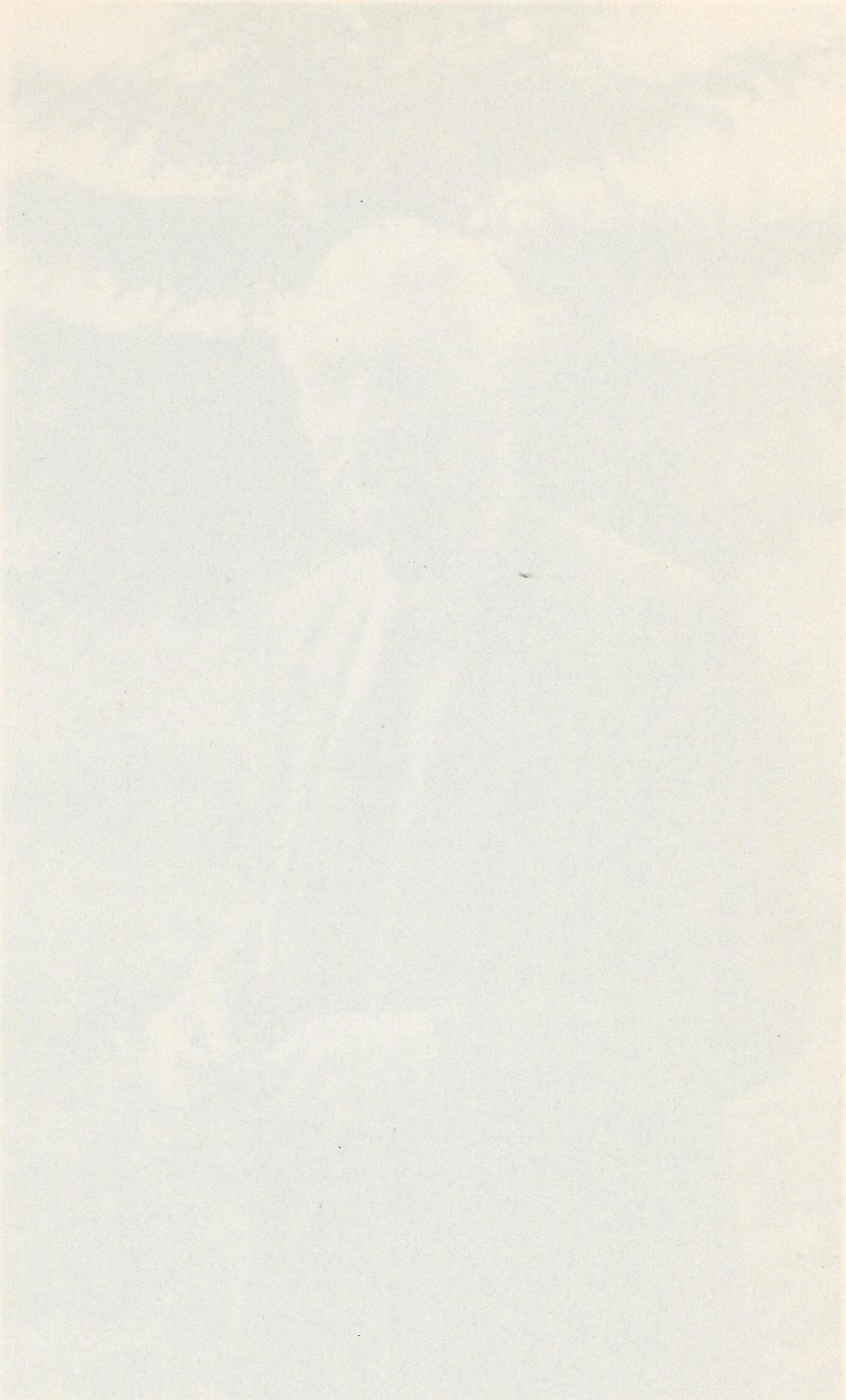
ZA 4578

210

AUGUSTINIANA

AUGUSTINIANA

UNIV.BIBL. TÜBINGEN
ZA 4578



INSTITUT HISTORIQUE AUGUSTINIEN

1990



COLLECTANEA AUGUSTINIANA

MÉLANGES T.J. VAN BAVEL

PUBLIÉS PAR

B. BRUNING – M. LAMBERIGTS – J. VAN HOUTEM

INSTITUT HISTORIQUE AUGUSTINIEN

1990

Les contributions dans ces *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel* ont été publiées aussi sous forme de livre dans la série *Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium* XCII/A-B, Leuven University Press — Uitgeverij Peeters, Leuven, 1990.

ISBN 90-6831-235-9 (Uitgeverij Peeters)
D. 1990/0602/54

ZA 4578

TABLE DES MATIÈRES

TOME I

Préface IX
Omaggio del Priore Generale dell'Ordine degli Agostiniani . . XI
Hommage du Père Provincial de la Province Belge XII
Homage of the Faculty of Theology K.U.Leuven XIII
Curriculum Vitae Tarsicius Jan van Bavel O.S.A. XV
J. VAN HOUTEM O.S.A., Bibliographia Academica T.J. van Bavel . XIX

I

ÉTUDES HISTORIQUES

J. Kevin COYLE, Maurist Manuscript Sources for Augustine's Two Treatises *De moribus* 3-18
Ilona OPELT, Aug. *Epist.* 27* Divjak: Ein Schreiben des Hieronymus an Bischof Aurelius von Karthago . . 19-25
Eligius DEKKERS O.S.B., Quelques notes sur des florilèges augustiniens anciens et médiévaux 27-44
Adalbert de VOGÜÉ O.S.B., L'office choral augustinien dans le codex de *Leodegundia* (Escorial A.I.13) 45-57
Pierre-Patrick VERBRAKEN O.S.B., Douze notices augustiniennes tirées des *Rétractations* inédites de Dom Germain Morin 59-72
Wilhelm GESSEL, Die Stadt des Aurelius Augustinus . . 73-94
Gabriel SANDERS, Augustin et le message épigraphique: le tétrastique en l'honneur de saint Étienne 95-124

II

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

Cornelius Petrus MAYER O.S.A., Herkunft und Normativität des Terminus *regula* bei Augustin 127-154
Donald X. BURT O.S.A., Augustine on the State as a Natural Society 155-166
George LAWLESS O.S.A., Augustine and Human Embodiment 167-186

III

Sources et relations

Jean Doignon, Une analyse de style sénéquien de la versatilité chez Augustin (*Epist.* 48) 189-192
Antoon Bastiaensen c.m., La *perdrix* animal méchant figure du diable: Augustin héritier d'une tradition exégétique 193-217
Giulia Sfameni Gasparro, Agostino di fronte alla "eterodossia" di Origene: un aspetto della origeniana in Occidente 219-243
Takeshi Kato, La voix chez Origène et saint Augustin . . 245-258
Anna M. Wilson, Reason and Revelation in the Conversion Accounts of the Cappadocians and Augustine . 259-278
Joseph T. Lienhard, Friendship in Paulinus of Nola and Augustine 279-296

IV

Dieu, Création, Adam

José Oroz Reta o.a.r., En torno a la pedagogía de Dios según san Agustín 299-316
Rowan Williams, *Sapientia* and the Trinity: Reflections on *De trinitate* 317-332
Matthias Smalbrugge, La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme 333-347
Marie-Anne Vannier, Saint Augustin et la création . . . 349-371
Mathijs Lamberigts, Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone: deux conceptions d'Adam 373-410
Kari Elisabeth Børresen, In Defence of Augustine: How *Femina* is *Homo* 411-428

TOME II

V

CHRIST, EUCHARISTIE, GRÂCE, ÉGLISE

Marie-François BERROUARD o.p., Saint Augustin et le mystère du Christ. Chemin, Vérité et Vie 431-449
Wilhelm GEERLINGS, Die Belehrung eines Heiden. Augustins Brief über Christus an Volusianus 451-468
Albert VERWILGHEN, Le Christ médiateur selon Ph 2, 6-7 dans l'œuvre de saint Augustin 469-482
Hubertus R. DROBNER, Augustinus, *Sermo* 227: Eine österliche Eucharistiekatechese für die Neugetauften . . 483-495
Joanne MCWILLIAM, Weaving the Strands Together . . . 497-506
Bertrand DE MARGERIE s.j., Eucharistie et Communauté dans le contexte de la Règle de saint Augustin . . . 507-530
Gerald BONNER, The Significance of Augustine's *De Gratia Novi Testamenti* 531-559
Vittorino GROSSI o.s.a., Le questioni collaterali del *De correptione et gratia* 561-565
Józef NIEWIADOMSKI, Gewaltfreiheit und die Konzeption des *Totus Christus*? 567-574
Bernard BRUNING o.s.a., De l'astrologie à la grâce . . . 575-643
Eiichi KATAYANAGI, The Last Congruous Vocation . . . 645-657
Robert B. ENO s.s., *Forma Petri - Petrus, Figura Ecclesiae*: The Uses of Peter 659-676
Émilien LAMIRANDE, *Reliquit et matrem synagogam* . . . 677-688

VI

BIBLE, EXÉGÈSE, SPIRITUALITÉ

Pedro LANGA o.s.a., La autoridad de la Sagrada Escritura en *Contra Cresconium* 691-721
Martine DULAEY, Le bâton transformé en serpent. L'exégèse augustinienne d'Ex 4, 2-4 et Ex 7, 8-12 723-737
Leo Charles FERRARI, Isaiah and the Early Augustine . . 739-756
Julien RIES, Dieux cosmiques et Dieu biblique dans la religion de Mani 757-772
Adalbert G. HAMMAN o.f.m., Saint Augustin, la Bible et la théologie spirituelle 773-782

Monique VINCENT, Le vocabulaire de la prière chez saint Augustin 783-804
Sr DOUCELINE OR.AS., À l'image de "Celui dont la sagesse sait temporiser en vue du Bien" 805-813
Gerard BARTELINK, *Fragilitas (infirmitas) humana* chez Augustin 815-828
Adolar ZUMKELLER O.S.A., Augustinus Verständnis des Wortpaares *castitas/castus* im religiösen Bereich . . 829-846
Martijn SCHRAMA O.S.A., *Praeposito tamquam patri oboediatur*. Augustinus über Frieden und Gehorsam . . . 847-878

VII

CONFESSIONES, DE CIVITATE DEI

Erich FELDMANN, *Et inde rediens fecerat sibi deum* (*Conf.* 7, 20). Beobachtungen zur Genese des augustinischen Gottesbegriffes und zu dessen Funktion in den *Confessiones* 881-904
Jacobus C.M. VAN WINDEN, Once again *Caelum Caeli* . . 905-911
Robert A. MARKUS, Augustine's *Confessions* and the Controversy with Julian of Eclanum: Manichaeism Revisited 913-925
Suzanne POQUE, L'invocation de Dieu dans les *Confessions* 927-935
Basil STUDER O.S.B., Zum Aufbau von Augustins *De Civitate Dei* 937-951

VIII

INFLUENCE

Walter H. PRINCIPE C.S.B., Some Examples of Augustine's Influence on Medieval Christology 955-974
Georges BAVAUD, Le recours à l'autorité de saint Augustin dans le débat ecclésiologique français du XVIIe siècle 975-996
Johannes VAN OORT, Augustine's Influence on the Preaching of Gisbertus Voetius 997-1009
Eugene KEVANE, Augustine's *De doctrina christiana* in World-historical Perspective 1011-1031
Josef JOSTEN, Irdische Pilgerschaft und ewiges Ziel . . . 1033-1061

INDEX 1063-1074

PRÉFACE

CONDISCIPULI IN SCHOLA CHRISTI
SERMO 278, 11

À la fin de l'année académique 1987-1988, l'éméritat fut accordé au Prof. Dr. T.J. van Bavel. Ses collaborateurs de l'Institut Historique Augustinien de Louvain ont pensé que cet événement ne devait pas passer inaperçu, surtout parce qu'en 1988, le père T.J. van Bavel s'occupait précisément depuis 40 ans, de manière presque ininterrompue, de l'étude d'Augustin. C'est pourquoi ils ont décidé de lui offrir à cette occasion un recueil de mélanges. Notre demande de collaboration a obtenu partout des réponses positives. Plus de 50 spécialistes se sont déclarés disposés à fournir une contribution sur Augustin ou l'augustinisme.

Comme *Condiscipuli in schola Christi*, ils ont présenté, chacun dans sa spécialité et son champ d'intérêt, une contribution, tantôt longue tantôt brève. Le présent ouvrage est ainsi devenu un bouquet volumineux et multicolore. Il évoque la richesse si caractéristique de l'œuvre augustinienne. Des études historiques, philosophiques, théologiques, exégétiques, des articles sur la spiritualité et l'influence de l'évêque d'Hippone, voilà autant de témoignages de l'universalité de l'œuvre qu'il nous a laissée et de l'accueil de cette œuvre immense au cours des siècles.

Plusieurs études montrent même comment l'étude du *doctor gratiae* peut mener à des conclusions divergentes, voire opposées. Certains papiers soulèveront des discussions, cela va de soi. Il est évident que chaque article engage la seule responsabilité de l'auteur tant pour la forme que pour le contenu. À tous pourtant nous voulons exprimer notre reconnaissance pour avoir accepté de collaborer à ces «Mélanges» et en avoir fait, grâce à leur apport, un hommage éloquent.

Il nous reste encore à remercier de tout cœur les pères augustins des Provinces belge et néerlandaise qui, grâce à leur appui, ont rendu possible l'édition du présent volume. Mais nous remercions aussi tous nos fidèles abonnés à qui nous sommes fiers de pouvoir offrir, à l'occasion du quarantième anniversaire de la revue *Augustiniana*, ces deux volumes de haute tenue (années 40 et 41).

B. BRUNING O.S.A. - M. LAMBERIGTS - J. VAN HOUTEM O.S.A.

OMAGGIO
DEL PRIORE GENERALE
DELL'ORDINE DEGLI AGOSTINIANI

Colleghi e discepoli vogliono onorare il P. Tarsicius van Bavel al momento di lasciare l'attività come professore all'Università di Lovanio. Sono ben lieto ed onorato di associarmi ad essi per fargli pervenire, tramite queste linee, i sensi di riconoscenza e stima dell'Ordine Agostiniano e mio personale per i tanti anni di studio e docenza spesi per il bene della Famiglia Agostiniana e della Chiesa.

Voglio innanzitutto ricordare la sua esemplare carriera di studioso, iniziata brillantemente più di trent'anni fa con la pubblicazione delle sue *Recherches sur la christologie de Saint Augustin*, e proseguito poi con numerose ricerche agostiniane edite in pubblicazioni scientifiche e specialmente nella prestigiosa rivista *Augustiniana*, ora da lui diretta, del' *Augustijns Historisch Instituut* di Lovanio. Nel primo volume di questa pubblicazione, edito nel 1951, compariva già la sua firma, assieme a quelle di due collaboratori, quale responsabile del *Répertoire bibliographique de Saint Augustin*, che per un decennio avrebbe raccolto e messo a disposizione degli studiosi una rassegna bibliografica che è per il periodo preso in considerazione strumento indispensabile per completezza, precisione e sicuro giudizio critico.

Questa intensa attività di ricerca non gli ha impedito di dedicarsi con grande impegno e frutto a far conoscere ed apprezzare la dottrina di Sant'Agostino e, in particolare, la sua dottrina monastica e spirituale, specialmente ai suoi confratelli ed altri membri della Famiglia Agostiniana, con numerosi scritti, conferenze e corsi. Voglio ringraziarlo per il contributo generoso da lui offerto ai *Corsi di spiritualità agostiniana* promossi dalla Curia Generale dell'Ordine durante i quali tanti confratelli di molte nazioni hanno potuto incontrarli e trarre beneficio dal suo magistero. Voglio infine ringraziarlo in modo particolare per la recente accettazione della nomina a Consigliere generale del'Ordine, dalla quale, son sicuro, potrema scoprire e approfondire il carisma di Agostino nella vita e nei vari servizii dell'Ordine.

Nel ringraziare il Signore per averlo chiamato a far parte della Famiglia Agostiana, auguriamo al P. van Bavel, a nome anche dei confratelli che lo conoscono e stimano, lunghi anni ancora di lavoro fruttuoso e in buona salute.

Miguel Angel ORCASITAS O.S.A.

HOMMAGE
DU PÈRE PROVINCIAL DE LA PROVINCE BELGE

À la fin de l'année académique 1987-1988, le père T.J. van Bavel a obtenu l'éméritat comme professeur à la faculté de théologie de la Katholieke Universiteit - Leuven. Certains de ses confrères et de ses collègues — en même temps ses amis — ont saisi cette occasion pour lui offrir un volume commémoratif. Que toutes les contributions de ce livre soient consacrées à saint Augustin, personne ne s'en étonnera puisque le père van Bavel, tout au long de sa carrière de théologien, s'est occupé intensément de ce Père de l'Église. Comme Provincial de la Province belge des Augustins je suis particulièrement heureux de pouvoir lui exprimer à cette occasion ma profonde reconnaissance, et ce au nom de tous mes confrères.

Le père van Bavel s'est fait connaître dans le monde scientifique comme un connaisseur éminent de l'œuvre et de la pensée augustiniennes. Ses apports à l'étude des écrits d'Augustin se retrouvent dans ses livres et ses innombrables articles dans plusieurs revues. Comme directeur de l'Institut Historique Augustinien aussi il a énormément contribué à propager partout la pensée de ce grand Docteur de l'Église qui, jusqu'à nos jours, ne cesse de marquer le cours des événements dans l'Église et dans le monde. La clarté et la précision des exposés du père van Bavel sont partout connues et appréciées.

Comme professeur au Centrum voor Kerkelijke Studies (C.K.S.) d'abord, à l'Université de Louvain ensuite, il a introduit plusieurs générations d'étudiants dans l'étude de la patrologie, d'où ressortait aussi sa prédilection pour Augustin, et de la christologie. Sa thèse doctorale, défendue à l'Université de Fribourg (Suisse), trahit déjà l'intérêt particulier qu'il vouait à ces deux domaines de la théologie.

Un des thèmes augustiniens qu'il a toujours préféré, c'est sans doute la vie en communauté. Tout comme Augustin, qui en témoigne dans ses *Confessions*, il ne pouvait vivre sans amis. Le même souci de communion amicale a toujours animé le père van Bavel et cet idéal augustinien de vie communautaire, il l'a aussi porté vers des communautés locales dans le monde entier. Mais, ce qui me semble plus important encore, il n'a jamais cessé d'essayer de réaliser concrètement cet idéal dans notre propre communauté.

J. VAN DER LINDEN O.S.A.

HOMAGE
OF THE FACULTY OF THEOLOGY K.U.LEUVEN

It is for me as dean of the Faculty of Theology of the Katholieke Universiteit Leuven a great joy to be invited by the editors of this *Festschrift* to join all those who honor Professor Dr. Jan van Bavel, O.S.A.

From 1969 to 1988 Father van Bavel has been teaching courses in Patrology, Sacramentology and Christology in both the Dutch and the English programs of our Faculty. He was, moreover, the director or corrector of a great number of doctoral dissertations. During these years he has published many books and articles, some of them translated into more than one language; they witness to his solid theological research as well as his pastoral concern. Van Bavel was, and still is, a well-known, often invited speaker for differing audiences in this country and abroad. In particular he has gained wide recognition for his studies on Saint Augustine; he also has made this difficult Church Father accessible to a wider public.

For the members of the staff Jan van Bavel has been a good colleague. By nature rather shy, he is very much loved because of his simplicity, honesty and willingness to help. In him we have always met the understanding, open-minded theologian. We could not but be aware of a kind of quiet spiritual maturity in him, brought about by various human factors, of course, but also by fidelity to his vocation and enhanced through the endurance of long illness and suffering.

Generations of students have considered him as one of their best professors, if not the best. In him they have greatly appreciated the harmony between scientific seriousness and religious authenticity. In a really talented way, Prof. van Bavel has brought together tradition and actuality. Through lucid insight and synthetic competence, combined with a remarkable command of language, his classes and writings excel in refreshing originality.

The Faculty of Theology of our University — staff and students alike — will miss such a person: teacher and colleague, master and friend. May the example of Jan van Bavel inspire us all! We wish him the time and the strength to fully dedicate himself to more publishing and continual apostolic endeavor.

Dean Jan LAMBRECHT

CURRICULUM VITAE
TARSICIUS JAN VAN BAVEL O.S.A.

Jan van Bavel est né à Tilburg (Pays-Bas) le 7 juin 1923. Avant et durant sa formation scolaire, il a conçu, dans l'atelier de reliure de son père, un grand amour du livre, la beauté formelle des lignes le conduisant comme d'elle-même vers le contenu du beau livre. Ses études secondaires, il les a terminées au juvénat que les augustins belges avaient à l'époque à Marchienne-au-Pont, près de Charleroi. Pourchassé par la violence croissante de la guerre, il est arrivé, après une odyssée mémorable à travers la France de mai à août 1940, à Tilburg où, en attendant le retour en Belgique, il a commencé, le 9 septembre 1941, le noviciat chez les augustins néerlandais à Witmarsum sous le nom de Tarsicius. Les années de guerre l'empêchant d'entrer au scolasticat des augustins belges, il est parti pour Eindhoven où était établie alors la formation philosophique et théologique des augustins néerlandais et où a été éveillé, grâce à J. Wilderbeek et à E. Hendrikx, son premier intérêt pour l'étude des œuvres d'Augustin. En terminant sa formation théologique de 1945 à 1948 chez les augustins belges à Gand, il a fondé au scolasticat un petit club augustinien qui se proposait d'exercer les membres à une lecture en profondeur des textes d'Augustin et qui n'hésitait pas à inviter des conférenciers renommés. C'est à cette époque aussi qu'en vrai «mendiant» il a commencé à rassembler les premiers livres qui, un jour, formeront la base d'une bibliothèque augustinienne hautement spécialisée. Les responsables d'alors n'ont pas tardé à comprendre l'importance de l'étude d'Augustin pour leur Ordre et l'ont envoyé en 1948, après sa formation sacerdotale, continuer ses études à Fribourg (Suisse) où, sa formation théologique universitaire terminée, il travaillerait, de 1952 à 1954, à sa thèse doctorale *Recherches sur le Christologie de saint Augustin*, sous la direction d'Othmar Perler.

Entre-temps, depuis 1952, il a accepté d'enseigner la patristique, la morale et plus tard aussi la dogmatique aux augustins belges à Gand et, depuis 1958, à Heverlee. Les augustins ayant supprimé leur propre scolasticat, il a pris sur lui d'enseigner la patristique et la théologie protestante au SIPO (Samenwerkend Instituut voor Priesteropleiding) à Vaalbeek, dont le CKS (Centrum voor Kerkelijke Studies) à Louvain prendrait bientôt la relève et qui le chargerait des cours de patristique

latine et de christologie. Parallèlement, de 1966 à 1969, il enseignait les mêmes cours au TIE (Theologisch Instituut van Eindhoven). En 1969, il a assumé le professorat à la Faculté de théologie de la Katholieke Universiteit Leuven dont il occupait la chaire de patrologie latine, de christologie, de trinité et d'introduction à la doctrine sacramentelle. En 1972, il y a été nommé professeur ordinaire. Depuis 1969 il avait déjà pris la succession de son confrère A. Hulsbosch, décédé prématurément, comme membre du conseil de rédaction central de la revue *Tijdschrift voor Theologie* (Nimègue).

En même temps, dans les années cinquante, il était membre de la «Vlaamse Werkgenootschap voor Theologie», dans les années soixante de la commission théologique de la «Vereniging der Hogere Oversten van België», et, depuis sa fondation en 1970, il a professé sans interruption à la GNW (Gemeenschappelijke Novitiaatswerking) à Heverlee.

Depuis ses débuts, il a été engagé dans les activités de l'Institut Historique Augustinien, dont il est devenu directeur à la suite de N. Teeuwen en même temps que directeur de la revue *Augustiniana*.

L'intérêt très vif qu'il a toujours porté à Augustin a marqué indélébilement son œuvre, comme il ressort de sa bibliographie. Pour lui, l'accès à l'œuvre de ce Père de l'Église était l'étude de sa christologie. Il y a appris que la christologie n'est pas une discipline indépendante mais qu'elle forme, pour ainsi dire, le sol nourricier de l'ecclésiologie, de la doctrine sacramentelle et de la spiritualité. Cependant son grand respect du génie religieux d'Augustin ne l'a pas empêché de prendre des positions critiques. Très vite il s'est aperçu, par exemple, que l'homme Jésus, dans la christologie d'Augustin, ne recevait pas le relief que la conception moderne de la vie exigeait.

Sur ce point, il éprouvait le besoin d'élargir son horizon. C'est pourquoi il a commencé à étudier avec grande attention la littérature moderne concernant la christologie et, dans ses leçons et ses publications, il a essayé de traduire en termes d'aujourd'hui l'héritage offert par l'Écriture et la Tradition. La crise qui a affecté la foi et la vie de l'Église depuis les années soixante l'a touché profondément et lui a fait chercher sans relâche cette «retraduction». R. Bultmann l'a aidé à poser avec plus d'acuité encore la question herméneutique qui vivait déjà en lui. Ainsi, il a cherché une réponse à la question d'une christologie cosmique et a refusé de biaiser en se penchant sur la difficulté d'interpréter la souffrance dans la vie du Christ. L'humanité du Christ, il voulait la révaloriser en considérant avec une attention intense l'homme dans toute la vulnérabilité de son être.

Comme augustin, il éprouvait un intérêt profond pour la Règle d'Augustin et consacrait le meilleur de ses forces à une nouvelle traduction de cette Règle. Son commentaire voulait avant tout mettre en lumière la théologie qu'elle renferme et l'offrir comme une spiritualité de richesse insoupçonnée aux religieux et aux religieuses qui, comme tant d'autres croyants, cherchaient des voies nouvelles au cours de ces années de crise. Il était convaincu que la Règle contient un message non seulement pour les religieux d'inspiration augustinienne, mais qu'elle est avant tout évangélique et convient à tout croyant d'aujourd'hui. Dans de nombreuses publications, il a tenté de mettre à nu le lien entre théologie et spiritualité en général, en insistant constamment sur le fait que les religieux n'occupent aucunement une place supérieure ou privilégiée, mais qu'ils ont seulement leur propre place à côté des autres croyants dans la Cité de Dieu.

Enfin, il a consacré beaucoup de temps à donner des conférences et des retraites, non seulement sur Augustin mais aussi sur la christologie et la vie religieuse en général, et il est sans doute surprenant qu'à côté de sa carrière académique bien remplie et de son engagement loyal ininterrompu dans l'Ordre des Augustins, il ait encore trouvé le temps et l'énergie de se livrer à des activités littéraires qui, par la simplicité et la clarté de l'exposé, parviennent toujours à captiver l'attention des lecteurs.

Le rythme presque biologique de la vie religieuse, qui avant 1964 lui permettait de travailler à peu près sans interruption à la bibliographie d'Augustin, a été perturbé par une autre conjoncture et par de nouvelles tâches, de sorte que de nombreux chercheurs ont dû se passer de ses recherches bibliographiques. Heureusement d'autres ont pris la relève et continuent, à sa grande satisfaction, de parfaire l'œuvre commencée. Les fruits de leur travail ne sont pas encore disponibles sous forme de livre et l'on espère que l'Institut Historique Augustinien de Louvain trouvera le moyen de rendre un jour cette bibliographie accessible aux chercheurs.

BIBLIOGRAPHIA ACADEMICA

T.J. VAN BAVEL

Les publications sont classées chronologiquement. Celles concernant Augustin sont séparées des autres par un astérisque. Les comptes rendus sont rangés ensemble à la fin.

A. Publications:

1952

1 *Le sermon Denis V doit-il être attribué à saint Augustin?*, in *Augustiniana* 2 (1952), 19-25.

1954

2 *Recherches sur la christologie de saint Augustin* (Paradosis, 10), Fribourg (Suisse), 1954, XIII-189 p. (Thèse de doctorat).

1957

3 *L'humanité du Christ comme «lac parvulorum» et comme «via» dans la spiritualité de saint Augustin*, in *Augustiniana* 7 (1957), 245-281.

4 *De Nederige Christus in de spiritualiteit van St. Augustinus*, in *Anima Una* n° 5 (1957), 11-18.

1958

5 *«Ante omnia» et «in deum» dans la Regula sancti Augustini*, in *Vigiliae Christianae* 12 (1958), 157-165. Aussi dans *Anima Una* n° 6 (1958), 24-33.

1959

6 *«Inferas-inducas». À propos de Mth. 6, 13 dans les œuvres de saint Augustin*, in *Revue Bénédictine* 69 (1959), 348-351.

7 *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la Regula sancti Augustini*, in *Augustiniana* 9 (1959), 12-77.

1961

8 *Leporius*, in *Lexicon für Theologie und Kirche*, VI, col. 973. Freiburg i. Br., 1961.

9 *Gedachten die niet passen.* (Commentaar op hoofdstuk 5, 4 «Melius est minus egere quam plus habere» van de Regel van O.H.V. Augustinus), in *Nederlandse Analecta* N.R. 2 (1961), 71-74.

1963

10 *Augustinus en de oecumene*, in *Nederlandse Analecta* 4 (1963), 181-185; 5 (1964), 33-36; 6 (1965), 104-107.
Voir aussi n° 14.

11 *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960*. Avec la collaboration de F. VAN DER ZANDE. (*Instrumenta Patristica*, 3). Steenbrugis-Hagae Comitis, 1963, XXII-991 p.

1964

12 *Augustinus over vriendschap*, in *Nederlandse Analecta* 5 (1964), 117-122; 6 (1965), 148-152.

*

13 *Theologische grondslag van het kloosterleven. Enkele gedachten*, in *Nederlandse Analecta* 5 (1964), 61-65.

1966

14 *Augustinus en de oecumene*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 22 (1966), 255-269.
Voir aussi n° 10.

15 *De spiritualiteit van de Regel van Augustinus*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 22 (1966), 347-367. Aussi dans *Nederlandse Analecta* 7 (1966), 114-125; et dans *Anima Una* n° 20 (1966), 1-23.
Traductions, voir n° 20 et n° 31.

*

16 *«Actualisme» in de theologie. Een bezinning naar aanleiding van R. Bultmann*, in *Tijdschrift voor Theologie* 6 (1966), 1-25.

17 *Sacrament zonder geloof?*, in *Bijdragen* 27 (1966), 350-370.

18 *Tussen charisma en struktuur*, in *Theologie en Zielzorg* 62 (1966), 144-148. Aussi dans *Nederlandse Analecta* 7 (1966), 3-6.

19 *Moderne spanningen in de theologie*, in *Anima Una* n° 21 (1966), 3-16.
Voir aussi n° 23.

1967

20 *La espiritualidad de la Regla de San Agustín*, in *Augustinus. Strenas augustianas P. Victorina Capánaga oblatas*. Madrid, 1967, 433-448.
Traduction du n° 15.

*

21 *Bijdrage tot een theologie van het kloosterleven*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 23 (1967), 233-260.

22 *Historiciteit van onze menselijke kennis van Christus*, *ib.*, 461-487.

23 *Moderne spanningen in de theologie*, in *Sacerdos* 34 (1967), 255-264.
Voir aussi n° 19.

24 *'Jezus' op de professorenvergadering te Breda*, in *Nederlandse Analecta* 8 (1967), 88-91.
25 *'Geloven' in de spanningen van deze tijd, ib.*, 113-115.
26 *De theologische zin van het kloosterleven*, in *Anima Una* n° 22 (1967), 1-23; n° 23 (1967), 1-41.
27 *Geloven in de mens Jezus vroeger en nu*, in *Geloof: krisis of herbronning* (Ontmoetingen christendom en wereld), Leuven, 1967, 91-111.

1968

28 *De vertolking van het geloof in symbolen*, in *Nederlandse Analecta* 9 (1968), 4-6.
29 *Jezus Christus*, in *Catholica. Informatiebron voor het katholieke leven.* Hilversum, 1968, col. 1268-1311.
30 *Maria, ib.*, col. 1746-1749.

1969

31 *Libres sous la grâce. La spiritualité de la Règle de saint Augustin*, in *La Vie spirituelle* 121 (1969), 464-481.
Traduction du n° 15.
32 *Eenheid en liefde. Augustinus: Preken over de Eerste Brief van Johannes.* Vertaling en inleiding. Heverlee, 1969, 192 p.
33 *De Regel van Augustinus.* In een nieuwe vertaling, in *Anima Una* n° 24 (1969), 1-11.
Voir aussi n° 135 et n° 214.

*

34 *Verrijzen, wat betekent dat?*, in *Rond de tafel* 24 (1969), 102-108.
35 *Ik geloof in Jezus Christus, Gods eniggeboren Zoon*, in *Het Teken* 41 (1969), 260-264. Aussi dans *Ons Geloof. Begrijpen en artikuleren.* Antwerpen, 1969, 24-31.
36 *Die ontvangen is van de H. Geest, geboren uit de maagd Maria*, in *Het Teken* 41 (1969), 293-296. Aussi dans *Ons Geloof. Begrijpen en artikuleren.* Antwerpen, 1969, 32-40.
37 *De theologische grondslag van het kloosterleven*, in *De Kloosterling* 37 (1969), 65-75, 97-103, 172-177, 206-211, 233-239, 264-272.
Traduction, voir n° 38.
38 *Der theologische Sinn des Ordensleben*, in *Dienender Glaube* 45 (1969), 255-266, 284-293, 312-322.
Traduction du n° 37.
39 *Maria hemelvaart*, in *K.T.R.C. Radio-lezingen* (1969), reeks 8, 4-6.
40 *De Christus nu*, in *Rond de Tafel* 24 (1969), 209-222.
41 *Jezus blijft slechts actueel in ons geloven*, in *Anima Una* n° 24 (1969), 37-57.
Voir aussi n° 44.

1970

42 *Augustinus. Van liefde en vriendschap.* Baarn, 1970, 168 p.
Réédition, voir n° 195.
Traductions, voir n° 83 et n° 134.

43 *Leben nach dem Evangelium. Die Regel des hl. Augustinus*, in *Dienender Glaube* 46 (1970), 204-214.

*

44 *Jezus blijft actualiteit door ons geloven*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 26 (1970), 18-35.
Voir aussi n° 41.

45 *Verlossing (Een wilde en bevrijdende opdracht. Jezus als vraag en uitdaging, verlossing in ruimer en nieuwer perspectief. Evangelie bevat opdracht tot secularisatie)*, in *Rond de Tafel* 25 (1970), 53-66.

46 *Christus' aanwezigheid in liturgie en sacrament*, in *Questions Liturgiques* 51 (1970), 175-194.

47 *Kanttekeningen bij het ontwerp-rapport «De religieuzen»*, in *Ons Geestelijk Leven* 47 (1970), 2-7.

1971

48 *Vriendschap en de wet van Christus* (*De div. quaest. 83*, qu. 71, traduction), in *Ons Geestelijk Leven* 48 (1971), 177-185.
Voir aussi n° 101.
Traductions, voir n° 59 et n° 202.

49 *De evangelische betekenis van de Regel van Sint Augustinus.* Met Nederlandse vertaling van de Regel, in *Gedenkboek Orde van Prémontré 1121-1971.* Averbode, 1971, 97-119.
Voir aussi n° 179.
Traductions, voir n° 60 et n° 100.

*

50 *God ter sprake brengen in Jezus*, in *Ons Geestelijk Leven* 48 (1971), 215-228.
Voir aussi n° 66 et n° 171.

51 *Ascese en religieus leven*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 27 (1971), 190-204.
Traduction, voir n° 52.

52 *Askese und Ordensleben*, in *Dienender Glaube* 47 (1971), 314-323.
Traduction du n° 51.

53 *Actuele vragen vanuit de geschiedenis van het religieuze leven*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 27 (1971), 505-531.
Traduction, voir n° 64.

54 *Jezus: God*, in *Jezus van Nazaret.* Antwerpen, 1971, 106-113.
Voir aussi n° 61.

55 *God absorbeert niet. De christologie van Schoonenberg*, in *Tijdschrift voor Theologie* 11 (1971), 383-412.
Traductions, voir n° 62 et n° 74.

56 *Bij het feest van de Tenhemelopneming van Maria*, in *K.T.R.C. Radiolezingen* (1971), reeks 8, 17-19.

57 *Enkele overwegingen bij de religieuze gemeenschap* in *Aggiornamento* 3 (1971), 116-123.

58 *Verrijzen?*, in *Het Teken* 44 (1971), 131-137.

1972

59 *Amistad y Ley de Cristo*. La Paz (Bolivia), 1972, 27 p.
Traduction du n° 48.

60 *El espíritu del Evangelio y la Regla de San Agustín*. La Paz (Bolivia), 1972, 58 p.
Traduction du n° 49.

*

61 *Jezus: God*, in *Het Teken* 44 (1972), 262-266.
Voir n° 54.

62 *Nicht-chalkedonische Christologie? Zu Piet Schoonenbergs Modell*, in *Theologie der Gegenwart* 15 (1971), 86-93.
Traduction du n° 55 (extrait).

63 *Verband tussen religieus leven en ascese?*, in *Relief* 40 (1972), 66-78.

64 *Geschichte und Aktualität. Tendenzen, Möglichkeiten und Vielfältigkeit im Ordensleben*, in *Dienender Glaube* 48 (1972), 177-181, 202-206, 233-239.
Traduction du n° 53.

65 *Verlossing als gave*, in *Ons Geestelijk Leven* 49 (1972), 344-353.

66 *God ter sprake brengen in Jezus*, in *Tijdschrift voor Catechese* 2 (1972), 314-327.
Voir n° 50 et n° 171.

67 *Naar een herinterpretatie van de religieuze armoede*, in *Reliëf* 40 (1972), 321-331, 359-368.

68 *Jesus People*, in *Tijdschrift voor Catechese* 2 (1972), 46-48.

69 *Religieus leven als bevrijdende kracht in het leven van de kerk*. Mechelen, 1972, 51 p.

1973

70 *Christus totus. Het corporatieve denken van Augustinus*, in *Pro Nostris* 38 (1973), 30-39.

71 *Dilige et quod vis fac, ib.*, 40-52.

72 *Augustinus: mensheid als eenheid*, in *Het Teken* 46 (1973), 84-88.

73 *Dagelijkse eucharistieviering? Een oud antwoord*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 57 (1973), 123-129.

*

74 *Dio non absorbe. La cristologia di Schonnenberg*, in *La teologia di Piet Schoonenberg*, Brescia, 1973, 67-110.
Traduction du n° 55.

75 *De kern van het religieuze leven. Evangelische spanning die onze gemeenschap drijft*. Tielt-Utrecht, 1973, 270 p.
Traduction, voir n° 118.

76 *Verrijzenis: grondslag of object van het geloof in Christus?*, in *Tijdschrift voor Theologie* 13 (1973), 133-144.
Traduction, voir n° 119.

77 *Sacrament als engagement*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 29 (1973), 433-449.
Voir aussi n° 163.

78 *Bidden als groei in gemeenschap*, in *Kontakt* (1973), 1-6.
Voir aussi n° 85.

79 *Wie is Jezus?*, in *Tijdschrift voor Catechese* 3 (1973), 344-347.

80 *In memoriam Father Norbertus Teeuwen* O.S.A., in *Augustiniana* 23 (1973), 293-295.
Voir aussi n° 81 et n° 84.

81 *In memoriam Pater Norbertus Teeuwen* O.S.A., in *Het Land van Beveren* 16 (1973), 130-133.
Voir aussi n° 80 et n° 84.

1974

82 *The Anthropology of Augustine*, in *Louvain Studies* 5 (1974), 34-47.
Voir aussi n° 201.

83 *Christ in dieser Welt. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit*. Würzburg, 1974, 172 p.
Traduction du n° 42.

*

84 *In memoriam Pater Norbertus Teeuwen* O.S.A., in *Archief- en Bibliotheekwezen in België* 45 (1974), 447-449.
Voir n° 80 et n° 81.

85 *Bidden als groei in gemeenschap*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 30 (1974), 247-257.
Voir n° 78.

86 *De lijdende God*, in *Tijdschrift voor Theologie* 14 (1974), 131-150.
Traductions, voir n° 103.

87 *Kleine groep en grote wereld: structuurproblemen*, in *Concilium* 10 (1974/7), 78-89.
Traductions, voir les n^{os} 88, 89, 90, 91, 92 et 93.

88 *Petits groupes et vaste monde: problèmes de structure*, in *Concilium* 97 (sept. 1974), 77-87.
Traduction du n° 87.

89 *Kleine Gruppe und grosse Welt: Strukturprobleme*, in *Concilium* 10 (1974), 500-506.
Traduction du n° 87.

90 *Grupo pequeño y mundo grande: problemas de estructura*, in *Concilium* n° 97 (1974), 84-97.
Traduction du n° 87.

91 *Pequeno grupo e mundo grande: problemas de estrutura*, in *Concilium* (1974/7), 891-901.
Traduction du n° 87.

92 *Small Group and Big World*, in *Concilium* (1974/7-8), 62-72.
Traduction du n° 87.

93 *Gruppo piccolo e mondo grande: problemi di struttura*, in *Concilium* 10 (1974), 1252-1265.
Traduction du n° 87.

94 *Pinksteren en de overgang van de aardse Jezus naar de Christus van de verkondiging*, in *Leven uit de Geest. Theologische peilingen aangeboden aan E. Schillebeeckx*. Hilversum, 1974, 32-45.
Traductions, voir les n^{os} 95, 96 et 107.

95 *Pentecostés y la transición del Jesús histórico al Cristo de la proclamación*, in *Concilium* (Numero especial en homenaje a Edward Schillebeeckx, *La experiencia del espíritu*), (noviembre 1974), 16-29.
Traduction du n° 94.

96 (Traduction italienne), in *L'esperienza dello Spirito*. Brescia, 1974, 41-57.
Traduction du n° 94.

97 *Verrijzenisgeloof vandaag*, in *De lente doet pijn*. Antwerpen-Utrecht, 1974, 83-96.

98 *Is Jezus slechts een model?*, in *Reliëf* 42 (1974), 353-364.

1975

99 & B. Bruning, *Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustinus*, in *Scientia Augustiniana. Festschrift A. Zumkeller zum 60. Geburtstag*. Würzburg, 1975, 43-75.

100 *The Evangelical Inspiration of the Rule of Saint Augustine*, in *The Downside Review* 93, n° 311 (1975), 83-99.
Traduction du n° 49.

101 *Vriendschap en de wet van Christus*, in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1975/2), 34-36; (1975/3), 83-86; (1975/4), 107-108.
Voir n° 48.

*

102 *Nog plaats voor Maria?*, in *Kultuurleven* 42 (1975), 370-378.

103 *The Suffering God./Le Dieu souffrant*, in *Stauros-Bulletin* (Louvain) (1975/1), 19 et 20 p.
Traductions du n° 86.

1976

104 *Wat voor kerk kies je? De ruimheid van Augustinus' ecclesiologie*, in *Tijdschrift voor Theologie* 16 (1976), 355-375.
Traductions, voir les nos 110, 114, 124 et 133.

105 *De kerk als gebeuren bij Augustinus van Hippo. Kerk = gebeuren*, in *Pro Nostris* 41 (1976), 25-44.

106 *Augustinus' preek over Psalm 99 (100)* (Traduction et commentaire), in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1976/1), 10-13; (1976/2), 33-36; (1976/4), 146-149; (1977/1), 6-7; (1977/2), 36-37; (1977/3), 70-72; (1977/4), 98-101; (1978/1), 13-15; (1978/2), 50-55.
Voir aussi n° 109.

*

107 *La Pentecôte et le passage du Jésus terrestre au Christ de la prédication*, in *L'expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeeckx*. Paris, 1976, 31-46.
Traduction du n° 94.

108 *Begeleiding als dienst*, in *Reliëf* 44 (1976), 129-137, 175-181.

1977

109 *Jubelen voor de Heer. Augustinus' preek over Psalm 99 (100)*, in *Ons Geestelijk Leven* 54 (1977), 170-186.
Voir n° 106.

110 *Choice in Augustine's ecclesiology*, in *Estudio agustiniano* 12 (1977), 237-264.
Traduction du n° 104.

111 *Sermo in Sollemnitate S.P. Augustini in Missa* (anglais), in *Acta Ordinis Sancti Augustini* 22 (1977) (Fasciculus Specialis). 218*-222*.
Traduction, voir n° 180.

*

112 *De kunst om te sterven van religieuze gemeenschappen*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 33 (1977), 538-553.

113 *Eucharisie en zondenvergeving*, in *Tijdschrift voor Liturgie* 61 (1977), 87-102.

1978

114 *What kind of Church do you choose?*, in *Theology Digest* 26 (1978), 30-35.
Résumé du n° 104.

115 *Religieuze armoede volgens Augustinus*, in *Aggiornamento* 10 (1978). 79-84.

116 *Augustinus: Over de christelijke levensleer (De disciplina christiana*, traduction et commentaire), in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1978/3), 74-79; (1978/4), 114-120; (1979/1), 14-21; (1979/2), 53-59; (1973/3), 86-92.

*

117 *Voor de toekomst van het religieuze leven*, in *Reliëf* 46 (1978), 238-246 et 256.

118 *O núcleo da vida religiosa. Tensão evangélica, impulso da sociedade*. Tradução de Pe. Geraldo Pennock. Petrópolis (Brasil), 1978, 191 p.
Traduction du n° 75.

119 *Auferstehung: Grund oder Objekt des Glaubens an Christus?*, in A. Fuchs, *Probleme der Forschung*. Wien-München, 1978, 9-23.
Traduction du n° 76.

120 *Gelofte van gehoorzaamheid. Nieuwe duiding en perspektieven*. Mechelen, 1978, 22 p.

121 *De vergevende kracht van de Eucharistie*, in *Aggiornamento* 10 (1978), 174-179.

122 *De heilsbetekenis van de Drie-ene God*, in *Getuigenis* 23 (1978-79), 153-159.
Voir aussi n° 137.

1979

123 *Het Petrus-ambt in de Oude Kerk*, in *Ons Geestelijk Leven* 56 (1979), 16-20.

124 *What Kind of Church Do You Want? The Breadth of Augustine's Ecclesiology*, in *Louvain Studies* 7 (1979), 147-171.
Traduction du n° 104.

125 *De eerste christelijke commune en het religieuze leven. Handelingen der Apostelen 4, 31-35 in de interpretatie van Augustinus*, in *Pro Nostris* 44 (1979), 16-39.
Voir aussi n° 126.
Traduction, voir n° 148.

126 *De eerste christelijke commune en het religieuze leven*, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 35 (1979), 498-524.
Voir n° 125.

127 *De tweevoudige liefde*, in *Benedictijns Tijdschrift* 40 (1979), 50-66.
128 *Beleven van de Geest volgens Augustinus*, in *Aggiornamento* 11 (1979), 201-206.
129 *Augustinus aan Eudoxius: Brief 48* (traduction et commentaire), in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1979/4), 114-116; (1980/1), 10-15.

*

130 *Maria: de grootheid van het geringe*, in *Het Teken* 51 (1979), 291-293.

1980

131 *Liefde oriënteert de mens: Augustijnse spiritualiteit*, in *Reliëf* 48 (1980), 211-216.
Traduction, voir n° 149.
132 *Augustinus: Troostbrief aan Sapida. Brief 263* (traduction et commentaire), in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1980/2), 32-36; (1980/3), 73-76.
133 *Was für eine Kirche wollt ihr? Die Weite von Augustins Kirchenauffassung*, in *Cor Unum* 38 (1980), 135-153.
Traduction du n° 104.
134 *Christians in the World: Introduction to the Spirituality of St. Augustine*. New York, 1980, 144 p.
Traduction du n° 42.
135 *Regel van Sint Augustinus*, in *Regel en Constituties. Orde der Augustijnen*. Utrecht, 1980, 5-12.
Voir n° 33.
136 *In eenheid als broeders samenleven. Augustinus: Preek over Psalm 132 (133)* (traduction et commentaire), in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1980/4), 112-116; (1981/1), 1-6; (1981/2), 54-59.
Repris partiellement dans *Veel te laat heb ik jou liefgekregen* (n° 178), 141-154.

*

137 *De heilsbetekenis van de Drie-ene God*, in J. Baers & E. Henau, *God is groter: werkboek rond het geloven*. Tielt-Amsterdam, 1980, 173-177.
Voir n° 122.
138 *Jezus verkondigd als de Christus*, in *ib.*, 160-172.
139 *Kosmologische christologie of theologie van de natuur? Een verkenning rond de theologie van Joseph Sittler*, in *Tijdschrift voor theologie* 20 (1980), 280-303.
Voir aussi n° 175.
140 *Hermeneutische knelpunten in een theologisch dispuut. Latente vooronderstellingen in de stukken van de «zaak Schillebeeckx»*, in *Tijdschrift voor Theologie* 20 (1980), 340-360.
141 *De Godsgedachte: vanzelfsprekend of niet?*, in *Het Teken* 53 (1989), 34-36.

1981

142 *Das Sakrament der Eucharistie bei Augustinus*, in *Cor Unum* 39 (1981), 121-135.

143 *La vida en comunidad en San Agustín*, in *A los que vivis en comunidad.* Madrid, 1981, 45-56.
Traduction, voir n° 160.

*

144 *Lichaam van Christus*, in *Rond de tafel* 36 (1981), 109-115.
145 *De boodschap van Jezus die God zijn Vader noemde*, in *De Nieuwe Boodschap* 108 (1981), 53-56.
146 *1600 jaar Concilie van Constantinopel. 1550 jaar Concilie van Efese*, in *Programmateksten KTRC*, reeks 5-6, mei-juni 1981, 16-20.

1982

147 *Augustinus van Hippo. Regel voor de gemeenschap.* Vertaling en commentaar. Averbode, 1982, 142 p.
Traductions, voir les nos 165, 166, 183, 184, 185, 232 et 243.
148 *Die erste christliche Gemeinde und das religiöse Leben. Apostelgeschichte 4, 31-35 in der Interpretation des Augustinus*, in *In Unum Congregati* 29 (1982), 79-100.
Traduction du n° 125.
149 *Augustinische Spiritualität*, in *Cor Unum* 40 (1982), 89-94.
Traduction du n° 131.
150 *Augustinus als Theologe auf der Suche nach Gott*, in *Cor Unum* 40 (1982), 94-97.
151 *Het Leven van Augustinus door Possidius.* Vertaling en commentaar, in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1982/2), 50-53; (1982/3), 84-89; (1982/4), 101-106; (1983/1), 20-24; (1983/2), 50-55; (1983/4), 108-113; (1984/1), 11-16; (1984/2), 54-57; (1984/3), 80-84; (1984/4), 115-119; (1985/1), 16-23; (1985/2), 38-48; (1985/3), 65-70; (1985/4), 111-115; (1986/1), 8-15. Repris dans *Veel te laat heb ik jou liefgekregen* (n° 178), 17-106.

*

152 & M. Schrama (éd.), *Jansénius et le Jansénisme dans les Pays-Bas. Mélanges Lucien Ceyssens.* Leuven, 1982, 247 p.
153 *De betekenis van Chalcedon toen en nu*, in *Concilium* 18 (1982/3), 64-71.
Traductions, voir les nos 154, 155, 156, 157 et 158.
154 *La significación de Calcedonia entonces y ahora*, in *Concilium* 18 (1982), 380-390.
Traduction du n° 153.
155 *La signification de Chalcédoine alors et maintenant*, in *Concilium* 173 (1982), 95-104.
Traduction du n° 153.
156 *Die Bedeutung des Konzils von Chalkedon damals und heute*, in *Concilium* 18 (1982), 198-205.
Traduction du n° 153.
157 *Il significato di Calcedonia, allora e adesso*, in *Concilium* 18 (1982), 417-428.
Traduction du n° 153.
158 *Chalcedon: Then and Now*, in *Concilium* n° 153 (1982/3), 55-62.
Traduction du n° 153.
159 *Liturgie, luisteren naar de hartslag van de hele wereld*, in *Rond de Tafel* 37 (1982), 136-141.

1983

160 *Community Life in Augustine*, in *The Tagastan* 29 (1983), 123-135.
Traduction du n° 143.

*

161 *De realiteit van het Paasgebeuren*, in H. HAERING, T. SCHOOF, A. WILLEMS, *Meedenken met Edward Schillebeeckx, bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*. Baarn, 1983, 188-206.

162 *Religieuze gemeenschap, kern van religieus leven (met inbouw van kontemplatief en zendings-element)*, in *Vinculum* 14 (1983/7-8), 1-62.

163 *Sacrament als engagement*, in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1983/3), 71-77; (1983/4), 101-106.
Voir n° 77.

1984

164 *Das Wesen des Gebetes bei Augustinus*, in *Cor Unum 42* (1984), 89-108.

165 *The Rule of Saint Augustine*. Translation with Introduction and Commentary. Translated from the Dutch by R. Canning. London, 1984, 120 p.
Traduction du n° 147.
Réédition, voir n° 183.

166 *Augustinus dari Hippo, Regula untuk Persekutuan*. Translated by Br. Innocentio F.I.C. Yogyakarta (Indonésie), 1984, 135 p.
Traduction du n° 147.

167 *Augustinus' weg tot geloven* (Homélie), in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1984/4), 124-126.

*

168 *Is Jezus een leer of een persoon?*, in *De Nieuwe Boodschap* 111 (1984), 74-77.

169 *Praten over lijden, een gesprek met T.J. van Bavel* (interview van Hilde De Rijck en Ria Dhaeze), in *Streven* 51 (1984), 483-491. Aussi dans *Hospitalia* 28 (1984/1), 27-30.

170 *«Fureinander in Christus», zur biblischen Begründung der Ordensberufung*, in T. HANDGRAETINGER (éd.), *Gesandt wie Er. Der Orden der Prämonstratenser-Chorherrn heute. Zum Norbertusjubiläum 1134-1984*. Würzburg, 1984, 47-59.

171 *God ter sprake brengen in Jezus*, in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1984/3), 65-68; (1984/4), 98-101; (1985/1), 1-6; (1985/2), 33-35.
Voir n° 50 et n° 66.

1985

172 *Van rationalisme naar geloof: de bekering van Augustinus*, in *Tijdschrift voor Theologie* 25 (1985), 125-139.
Traductions, voir les n^{os} 181 et 211; aussi le n° 193 (résumé).

173 *Augustinus — eine Befreiungstheologe?*, in *Cor Unum* 43 (1984), 135-136 (résumé d'un article paru dans *OSA-Internationalia* décembre 1985, 149-151).
Voir aussi n° 194.
Traduction, voir n° 182.

*

174 *In God geloven vandaag*, in J. BULCKENS & L. GEYSELS (éd.), *Een stap is mij genoeg. Over geloof en geloofsopvoeding in een pluralistische wereld.* Leuven-Amersfoort, 1985, 75-93.

175 *Kosmische christologie of theologie van de natuur? Een verkenning rond de theologie van Joseph Sittler*. Bolsward, 1985, 55 p.
Édition à part du n° 139.

176 *God en leven zinloos?*, in *De Vijgeboom* 10 (1985), 10-13.

177 *Voortleven zonder discriminatie*, in *De Bazuin* 68 (1985/14), 1-2.

1986

178 *Veel te laat heb ik jou liefgekregen. Leven en werk van Augustinus van Hippo. Bij het zestiende eeuwfeest van Augustinus' bekering*. Heverlee, 1986, 227 p.
Voir n° 136 en n° 151.

179 *De evangelische betekenis van de Regel van Sint Augustinus*, in *Alexiana* 6 (1986/2), 13-25.
Voir n° 49.

180 *Predigt zum Hochfest des hl. Vaters Augustinus. « Augustinus und Matthäus 25, 31-46 »*, in *Cor Unum* 44 (1986), 45-48.
Traduction du n° 111.

181 *De la raison à la foi. La conversion d'Augustin*, in *Augustiniana* 36 (1986), 5-27.
Traduction du n° 172.

182 *San Agustín, un teólogo de la liberacíon?*, in *La Escuela Agustiniana* 24 (1986), 123-125. Aussi dans *San Agustín y la liberación. Reflexiones desde Latinoamérica*. Iquitos (Peru), 1986, 211-215.
Traduction du n° 173.

183 *The Rule of Saint Augustine*. Translation with Introduction and Commentary. Translated from the Dutch by R. Canning. New York, 1986, 120 p.
Réédition du n° 165.

184 *La Regola di Agostino d'Ippona*. Introduzione, traduzione, commento. Trad. di N. Bozzarelli e G. Casciano. Palermo, 1986, 133 p.
Traduction du n° 147.

185 *Agustín de Hipona: Regla para la Comunidad*. Commentario. Traducción al Castellano: J. van Zuijlekom y H. van den Berg. Iquitos (Peru), 1986, 113 p.
Traduction du n° 147.

186 *Humility and Humiliation in the Conversion of Augustine*, in *Augustinian Heritage* 32 (1986), 61-70.

187 *The Double Face of Love in Augustine*, in *Augustinian Studies* 17 (1986), 169-181 W.R. SCHOEDEL, *Augustine on Love: a Response, ib.*, 183-185; Ch. KANNENGIESER, *Augustine on Love: a Response, ib.*, 187-190.
Voir n° 203 et n° 204.

188 *Ephraem (Hendrikx) en de studie van Augustinus*, in *Nederlandse Analecta* (1986/1), 5.

189 *Preek 9: Over de tien geboden*. Vertaling en commentaar, in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1986/2) 49-53; (1986/3), 75-80; (1987/1), 20-25; (1987/3), 77-83; (1987/4), 120-124; (1988/1), 15-19; (1988/3), 78-81; (1988/4), 112-115; (1989/1), 13-17; (1989/3), 83-87.

190 *Het dubbele gelaat van de liefde bij Augustinus*, in *Aggiornamento* 18 (1986), 115-121. Aussi dans *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1986/4), 113-120.

191 *H. Augustinus*, in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1986/3), 65-69.

192 *Augustinian Spirituality*, in *Augustinian Newsletter* (Province of Our Mother of Good Counsel), October 1986 (Special Issue), 1-4.

193 *Domato dalla bellezza antica. S. Agostino. Il percorso dalla autosufficienza all'umiltà nella conversione del vescovo di Ippona*, in *30 Giorni* 4 (1986/10), 74-77.
Résumé du n° 172.

194 *Ein Herz für die Armen. Augustins Sorge um die Gefangenen und Unterdrückten*, in *Maria von Guten Rat* (1986/6), 21-23.
Voir n° 173.

195 *Augustinus. Van liefde en vriendschap*. Averbode-Kampen, 1986, 168 p.
Réédition du n° 42.

*

196 *De verhouding tussen de H. Geest en Jezus de Christus*, in L. LEIJSSEN (éd.), *De Heilige Geest en de Liturgie*. Verslagboek van het zevende liturgiecolloquium van het liturgisch instituut van de K.U.L., november 1985. Leuven-Amersfoort, 1986, 31-50.
Traduction, voir n° 197.

197 *Le rapport entre le Saint-Esprit et le Christ*, in *Questions Liturgiques* 67 (1986), 94-105.
Traduction du n° 196.

198 *God en Jezus*, in *Het Teken* 58 (1986), 66-71.

199 *Wat is geloven in God?*, in *ib.*, 194-198.

200 *Waar kan ik God ontmoeten vandaag?*, in *ib.*, 290-293.

1987

201 *The Anthropology of Augustine*, in *Milltown Studies* (Dublin), n° 19-20 (1987), 25-39.
Voir n° 82.

202 *Die Spiritualität des heiligen Augustinus. Freundschaft und das Gesetz Christi*, in *Cor Unum* 45 (1987), 106-112.
Traduction du n° 48.

203 *The Double Face of Love in Augustine*, in *Louvain Studies* 12 (1987), 116-130.
Voir n° 187 et aussi n° 204.

204 *The Double Face of Love in St. Augustine. The Daring Inversion: Love is God*, in *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, Roma 15-20 settembre 1986, Atti III, 69-80. Roma, 1987.
Voir n° 187 et n° 203.

205 *« And honour God in one Another» (Rule of Augustine I, 8)*, in C. MAYER & K.H. CHELIUS (éd.), *Homo Spiritalis. Festgabe für L. Verheijen zu seinem 70. Geburtstag*. Würzburg, 1987, 195-206.

206 *De weg naar God volgens Augustinus*, in D. HUTSEBAUT & J. CORVELEYN (éd.), *Over de grens. De religieuze «behoefte» kritisch onderzocht. Bij het emeritaat van Prof. A. Vergote*. Leuven, 1987, 173-191.

207 *The Influence of Cicero's Ideal of Friendship on Augustine*, in J. DEN BOEFT & J. VAN OORT (éd.), *Augustiniana Traiectina*. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13-14 novembre 1986. Paris, 1987, 59-72.

208 *Augustinus' denken over de vrouw*, in *Bijdragen* 48 (1987), 362-396.
Traduction, voir n° 230.

209 *Augustinus over het religieuze leven*, in *Jubeljaar Zusters van Sint-Niklaas 1362-1987* (De postiljon van Sint-Niklaas, Jubileum-uitgave). (Kortrijk), (1987), 99-101.

1988

210 *Verlangen bidt altijd. Bidden met Augustinus*. Leuven-Heverlee, 1988, 151 p.

211 *From Rationalism to Faith: Augustine's Conversion*, in *Augustinian Heritage* 34 (1988), 217-231.
Traduction du n° 172.

212 *Bidden volgens Augustinus*, in *De Schakel* 18 (1988), 7-17.

213 *Luisteren en handelen*, in *Moeder van Goede Raad en H. Rita* (1988/1), 1-4.

214 *Regel van Augustinus van Hippo* (vrouwelijke versie), in *Regel en Constituties* (Zwartzusters van Bethel Augustinessen). S.l., (1988), 9-22.
Voir n° 33.

215 *De Eucharistie als dynamisch gebeuren*, in *Aan de gemeenschappelijke bron*. Symposion van de Augustijnse Familie en Cursus over de Augustijnse Spiritualiteit, Rome, 9-14 november, 1987. Rome, 1988, 79-87.
Traductions, voir les n^{os} 216, 217, 218, 219 et 220.

216 *La Eucaristía como acontecimiento dinámico*, in *Herencia Común*. Simposio de la Familia Agustiniana y Curso de Espiritualidad Agustiana. Roma, 9-14 de noviembre de 1987. Roma, 1988, 75-82.
Traduction du n° 215.

217 *L'Eucharistie comme événement dynamique*, in *A la Source Commune*. Symposium de la Famille Augustinienne et Cours de Spiritualité Augustinienne, Rome, du 9 au 14 novembre 1987. Rome, 1988, 75-83.
Traduction du n° 215.

218 *L'Eucarestia come evento dinamico*, in *Alla Comune Sorgente*. Simposio della Familia Agostiniana e Corso sulla Spiritualità Agostiniana, Roma, 9-14 novembre 1987. Roma, 1988, 72-79.
Traduction du n° 215.

219 *The Eucharist as dynamic event*, in *Sharing a Common Legacy*. Symposium of the Augustinian Family and Course on Augustinian Spirituality, Rome, Novembre 9-14, 1987. Rome, 1988, 74-81.
Traduction du n° 215.

220 *Die Eucharistie als dynamisches Geschehen*, in *Unser Gemeinsames Erbe*. Symposion der augustinischen Familie und Kurse über augustinische Spiritualität, Rom, 9-14 November 1987. Rom, 1988, 77-85.
Traduction du n° 215.

221 *Augustinus' visie op de mens*, in *Aan de gemeenschappelijke bron* (n° 215), 96-108.
Traductions, voir les n^{os} 222, 223, 224, 225 et 226.

222 *El ser humano en el pensamiento de San Agustín*, in *Herencia Común* (n° 216), 90-101.
Traduction du n° 221.

223 *La personne humaine selon saint Augustin*, in *A la Source Commune* (n° 217), 91-103.
Traduction du n° 221.

224 *La persona umana nel pensiero di Agostino*, in *Alla Comune Sorgente* (n° 218), 87-98.
Traduction du n° 221.

225 *The Human Being in Augustine's View*, in *Sharing a Common Legacy* (n° 219), 89-100.
Traduction du n° 221.

226 *Der Mensch in der Sicht Augustins*, in *Unser Gemeinsames Erbe* (n° 220), 93-105.
Traduction du n° 221.

*

227 *Apostolisch religieus leven: spiritualiteit*, in *Aggiornamento* 20 (1988), 166-173.

228 *Zinloosheid van lijden en pogingen tot interpretatie*, in J. LAMBRECHT (éd.), *Hoe lang nog en waarom toch? God, mens en lijden*. Leuven-Amersfoort, 1988, 137-153.
Traduction, voir n° 241.

229 *Waar is God als de mens lijdt?*, *ib.*, 155-174.
Traduction, voir n° 242.

1989

230 *Augustine's View on Women*, in *Augustiniana* 39 (1989), 5-53.
Traduction du n° 208.

231 *Woman as the Image of God in Augustine's «De Trinitate XII»*, in A. ZUMKELLER (éd.), *Signum Pietatis*. Festgabe für Cornelius Mayer o.s.a. zum 60. Geburtstag. Würzburg, 1989, 267-288.

232 *La Règle de saint Augustin*. Traduction et commentaire. Louvain, Institut Historique Augustinien, 1989, 126 p.
Traduction du n° 147.

*

233 *Jezus, Zoon van David*, in *De Korrel* 11 (1989), 75-79.

234 *Lijden en God*, in *Collationes* 19 (1989), 213-217.

235 *Lijden, hoe is het Gods mogelijk?*, in *Kultuurleven* 56 (1989), 46-47.

236 *Apostolisch religieus leven. Apostolische spiritualiteit*, in *Aggiornamento* 21 (1989), 30-39.

237 *Het gnosticisme vroeger en nu*, in *Pastoralia* (Bisdom bij de Belgische krijgsmacht) 24, 9 mei, (1989), 3-8.

238 *Hoe werkt de Heilige Geest in de kerk?*, in M. VERHELST e.a., *Tov, een geloofsboek voor jongeren*. Kapellen, 1989, 209-210.

1990

239 *Enkele levensbeschouwelijke aspekten van het lijden*, in *Verbum* 57 (1990), 1-5.

240 *De Kerkvaders over de schepping*, in *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990), 18-33.

En préparation

241 *The Meaningless of Suffering and Attempts at Interpretation* (voir n° 228).
242 *Where is God when Human Beings Suffer?* (voir n° 229).
243 (Traduction allemande de *Augustinus van Hippo. Regel voor de gemeenschap*) (voir n° 147).

B. Comptes rendus:

1952

C.J. PERL, *Aurelius Augustinus. Der Gottesstaat.* Übersetzung und Einführung (Salzburg, 1951), in *Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse* 46 (1952), 295.
E. HENDRIKX, *Augustinus en de re-integratie van theologie en geloofsverkondiging* (Nijmegen-Utrecht, 1952), in *Augustiniana* 2 (1952), 296-297.
M. VERHEIJEN, K. WOLDRING, L. HOOGVELD, *Aurelii Augustini Humaniora Selecta* (Zwolle, 1950-1951), *ib.*, 297-298.
J. WYTZES, *Capita Selecta uit Augustinus' Confessiones en De Civitate Dei* (Kampen, s.a.), *ib.*, 298.

1953

O. PERLER, *Weisheit und Liebe.* Nach Texten aus den Werken des heiligen Augustinus (Olten-Freiburg i. Br., 1952), in *Augustiniana* 3 (1953), 140.
E. SCANO, *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino* (Torino, 1951), *ib.*, 140.
A. MAXSEIN, *Aurelius Augustinus. Das Gut der Witwenschaft* (Würzburg, 1952), *ib.*, 376.
J. GEELHOED, *Augustinus* (Goes, 1952), *ib.*, 376-377.

1954

J. FISCHER, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus* (Heidelberg-Waibstadt, 1948), in *Augustiniana* 4 (1954), 107-108.

1955

E. KAEHLER, *Karlstadt und Augustinus. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift: De spiritu et littera.* Einführung und Text (Halle, 1952), in *Augustiniana* 5 (1955), 192-193.
R. FUELOP-MILLER, *Die die Welt bewegten. Antonius, Augustinus, Franziskus, Ignatius, Therese* (Salzburg, 1952), *ib.*, 193-194.
B. FISCHER und V. FIALA (éd.), *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7.7.1952* (Beuron, 1952), *ib.*, 194-195.
M. DORENKEMPER, *The Trinitarian Doctrine and Source of St. Caesarius of Arles* (Fribourg, 1953), *ib.*, 319-320.
E. KLEINEIDAM, O. KUSS, E. PUZIK (éd.), *Amt und Sendung. Beiträge zu seelsorglichen und religiösen Fragen* (Freiburg, 1950), *ib.*, 320-321.
W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung*

des Christentums und zu Augustins 'Bürgerschaft Gottes' (Stuttgart-Köln, 1951²), *ib.*, 542-543.

1956

SAINT AUGUSTIN, *Dialogues Philosophiques: Contre les Académiciens, Le Bonheur, De l'Ordre* (Traduction et notes de R. JOLIVET); *Soliloques, L'Immortalité de l'Âme* (Traduction et notes de P. DE LABRIOLLE); *Le Maître, Le Libre Arbitre, La Musique* (l. VI) (Traduction et notes de F.-J. THONNARD) (Paris-Bruges, 1955), in *Augustiniana* 6 (1956), 961.

A.D.R. POLMAN, *Het Woord Gods bij Augustinus* (Kampen, 1955), in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51 (1956), 945-947.

1957

SAINT AUGUSTIN, *La Trinité (livres I-VII): Le Mystère.* Texte de l'édition bénédictine. Traduction et notes par M. MELLET et Th. CAMELOT (Paris-Bruges, 1955), in *Augustiniana* 7 (1957), 241.

G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie* (Göttingen, 1956), *ib.*, 447-451.

1959

B. ALTANER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Freiburg, 1958⁵), in *Augustiniana* 9 (1959), 545.

J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église* (Paris, 2 vol., 1955 et 1957), *ib.*, 546.

R. HOLTE, *Beatitudo och Sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål* (Stockholm, 1958), *ib.*, 546-548.

M.A. MCNAMARA, *Friendship in Saint Augustine* (Fribourg, 1958), *ib.*, 548-549.

G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin* (Fribourg, 1958), *ib.*, 549-550.

1960

A. ZUMKELLER, *De Regel van de Heilige Augustinus met Inleiding en Verklaring* (Postel, 1960), in *Augustiniana* 10 (1960), 183-184.

J.F. HARVEY, *Moral Theology of the Confessions of Saint Augustine* (Washington, 1951), *ib.*, 357.

S.D. RUEGG, *Sancti Aurelii Augustini De utilitate ieiunii.* A Text with a Translation. Introduction and Commentary (Washington, 1951), *ib.*, 357-358.

A.A. MOON, *The De natura boni of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and Commentary (Washington, 1955), *ib.*, 358-359.

M.V. O'REILLY, *Sancti Aurelii Augustini De excidio urbis Romae sermo.* A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary (Washington, 1955), *ib.*, 359-360.

L.G. MUELLER, *The De Haeresibus of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and Commentary (Washington, 1956), *ib.*, 360-361.

M.A. LESOUSKY, *The De dono perseverantiae of Saint Augustine.* A Translation with an Introduction and a Commentary (Washington, 1956), *ib.*, 361.

R. ARBESMANN, *Aurelius Augustinus Der Nutzen des Fastens* (Würzburg, 1958), *ib.*, 362.

C.J. PERL, *Aurelius Augustinus Der Lehrer. De magistro liber unus* (Paderborn, 1959), *ib.*, 362-363.

1961

P.C.J, EIJKENBOOM, *Het Christus-Medicusmotief in de preken van Saint Augustinus* (Assen, 1960), in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 56 (1961), 488-491.

G. BARDY, G. COMBÈS, *Œuvres de saint Augustin, 33-36: La Cité de Dieu* (Paris-Bruges, 1959-1960), in *Augustiniana* 11 (1961), 420-422.

1966

J. CHÉNÉ, *La Théologie de saint Augustin. Grâce et prédestination* (Le Puy-Lyon, 1962), in *Vigiliae Christianae* 20 (1966), 124-125.

1967

F.M. BRAZZALE, *La dottrina del miracolo in S. Agostino* (Roma, 1964), in *Vigiliae Christianae* 21 (1967), 131-132.

1969

J. VERHEES, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus* (Wageningen, 1968), in *Tijdschrift voor Theologie* 9 (1969), 453-454.

1970

P. SCHOONENBERG, *Hij is een God van mensen. Twee theologische studies* ('s Hertogenbosch, 1969), in *Tijdschrift voor Theologie* 10 (1970), 470-471.

1971

P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography* (Berkeley-Los Angeles-London, 1967), in *Augustiniana* 21 (1971), 351-353.

R. SCHWARZ, *Vorgeschichte der reformatorischen Busstheologie* (Berlin, 1968), *ib.*, 353-354.

A. MANDOUZE. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris, 1968), in *Erasmus* 23 (1971), 342-346.

1973

T. CITRINI, *Gesù Cristo rivelazione di Dio* (Varese, 1969), in *Tijdschrift voor Theologie* 13 (1973), 106-107.

C. PORRO, *La controversia cristologica nel periodo modernista* (Varese, 1971), *ib.*, 105.

1974

W. GESSEL, *Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus* (Würzburg, 1966), in *Vigiliae Christianae* 28 (1974), 78-80.

1975

W. SIMONIS, *Trinität und Vernunft* (Frankfurt am Main, 1972), in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 70 (1975), 183-184.

1976

J. YOUNG LEE, *God Suffers For Us. A Systematic Inquiry Into a Concept of Divine Passibility* (Den Haag, 1974), in *Tijdschrift voor Theologie* 16 (1976), 102.

L. SCHEFFCZYK (éd.), *Grundfragen der Christologie heute* (Freiburg-Basel-Wien, 1975), *ib.*, 440.

J. MOLTMANN, *Gott kommt und der Mensch wird frei* (München, 1975), *ib.*, 446-447.

K. WIERSINGA, *Verzoening met het lijden?* (Baarn, 1975), *ib.*, 102-103.

1979

P. MOMOSE, *Kreuzestheologie: Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann* (Freiburg, 1978); *Diskussion über Jürgen Moltmann's Buch 'Der gekreuzigte Gott'*, hrsg. von M. WELKER (München, 1979), in *Tijdschrift voor Theologie* 19 (1979), 314.

1981

M. BERNSTEIN, *Nonnen* (Baarn, 1978), in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 37 (1981), 105-109.

1982

J. BLANK & G. HASENHUETL (éd.), *Glaube an Jesus Christus* (Düsseldorf, 1980), in *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982), 104.

A. DONDEYNE e.a., *Jésus-Christ, Fils de Dieu* (Bruxelles, 1981), *ib.*, 210.

1983

H. DE NORONHA GALVAO, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones* (Einsiedeln, 1981), in *Tijdschrift voor Theologie* 23 (1983), 313.

H.-W. WINDEN, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelösten Diskussion* (Frankfurt a. M.-Bern, 1982), *ib.*, 447-448.

1984

La Pâque du Christ: Mystère de salut. Mélanges offerts au p. F.-X. Durrwell pour son 70e anniversaire, éd. M. BENZERATH e.a. (Paris, 1982), in *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984), 416-417.

J.C. DWYER, *Son of Man and Son of God: A New Language for Faith* (New York-Ramsey, 1983), *ib.*, 429.

1985

F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance* (Paris, 1984), in *Tijdschrift voor Theologie* 25 (1985), 320.

F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?* (Paris, 1984), *ib.*, 320-321.

1987

J.A. FITZMYER, *Scripture and Christology: A Statement of the Biblical Commission with a Commentary* (Mahwah, N.J., 1986), in *Tijdschrift voor Theologie* 27 (1987), 413.

H. HAERING, *Das Problem des Bösen in der Theologie* (Darmstadt, 1985), *ib.*, 417-418.

Twee boeken over Jezus (R. MICHIELS, *Binnen het jaar. Het lijden en de dood van Jezus*; Averbode-Apeldoorn, 1983. W. LOGISTER, *Een mensenleven door God getekend. Inleiding in de christologie*; Averbode-Apeldoorn, 1987), in *De Korrel* 9 (1987), 197-202.

1990

J.A. SULLIVAN, *Explorations in Christology. The Impact of Process/Relational Thought* (New York, 1987), in *Louvain Studies* 15 (1990), 76-77.

C.J.M. HALKES, *... en alles zal worden herschapen. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur* (Baarn, 1989), in *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990), 104.

(Terminée le 25/3/'90).

Leuven Jozef VAN HOUTEM o.s.a.

I

ÉTUDES HISTORIQUES

MAURIST MANUSCRIPT SOURCES FOR AUGUSTINE'S TWO TREATISES *DE MORIBUS**

Some forty years ago Joseph de Ghellinck advised anyone preparing a critical edition of a patristic text to first review the work of the Benedictines of the Congrégation de Saint-Maur, or Maurists[1]). It is good advice and, for works by Augustine, practically indispensable. However, though the Maurists' literary output has often been studied, even eulogized, especially with reference to their Augustine edition[2]), their editorial *methods* have received far less attention.

This is unfortunate, since for many of Augustine's works the Maurists' edition remains the most recent 'critical' one. Moreover, study of their methods helps disclose the palaeographical principles followed by these seventeenth-century scholars, their sources (some now lost), and the rationale behind their codicological choices. For — as De Ghellinck went on to warn —, «les Mauristes sont de leur siècle»[3]). Their efforts lack the palaeographical techniques developed in a later age. Their critical apparatus are no great improvement over previous efforts. There is no over-riding concern for word-order in the texts. Only variants deemed interesting are noted by the collators, and not all of those end up in print. Finally, there is still no attempt to establish a genealogy of the manuscripts.

The flaw perhaps most often mentioned by modern commentators on the Maurist edition is, in De Ghellinck's terms, «l'imprécision dans

* The research for this paper was made possible in part by a grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. I also wish to thank Prof. Johannes Divjak of Vienna for furnishing me with a list of pertinent Augustinian manuscripts in France.

[1]) J. de GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age*. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale, t. III (Museum Lessianum, section historique, 9), Paris, Desclée de Brouwer, 1948, 467.

[2]) R.C. KUKULA, «Die Mauriner Ausgabe des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der Literatur und der Kirche im Zeitalter Ludwigs XIV», *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (= SPAW), 121 (1890), Abh. 5; 122 (1890), Abh. 8; 127 (1892), Abh. 5; 138 (1898), Abh. 5; A.-M.-P. INGOLD, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, Picard, 1903; J. de GHELLINCK, «L'édition de saint Augustin par les Mauristes», *Nouvelle Revue Théologique* 57 (Tournai, 1930), 746-774 (with an important bibliography); *idem*, *Patristique...*, III, 412-475; P. McDONALD, «The Maurist Edition of St. Augustine», *The American Benedictine Review* 31 (Atchison, KS, 1980), 153-181 (essentially reproduces Ingold and De Ghellinck).

[3]) J. de GHELLINCK, *Patristique...*, III, 467.

la désignation des manuscrits utilisés»[4]). And yet, says Michael Gorman, «identifying the manuscripts from which the Maurist editors culled variant readings is the first step toward understanding their editorial techniques and analysing their editions in accordance with contemporary standards of critical scholarship»[5]).

Gorman himself took such a step in the valuable work just cited. By way of a small addition to the efforts already made by him and others[6]), I propose here to explore the *syllabus codicum* furnished by the Maurists with their edition of Augustine's *De moribus ecclesiae catholicae* (hereinafter referred to as *mor. I*) and its sister treatise *De moribus Manichaeorum* (hereinafter *mor. II*) — two Augustinian works not critically edited since the Maurists' own edition of 1679[7]) — with the purpose of identifying some of the manuscripts they list there.

Codicological Information in the Maurist Edition of *De Moribus*

The *syllabus codicum* provided by the Maurists with their text of *mor. I* names sixteen manuscripts:

> Recognitus est ad mss. Vaticanum [1], Regium [2], Sorbonicos tres [3, 4, 5], Navarricos duos [6, 7], Victorinos totidem [8, 9], e majori conventu Augustinianorum Paris. unum [10], ad Theodoricensem optimae notae [11], ad Gemmeticensem [12], Arnulfensem [13], Cisterciensem [14], Regio-montensem [15], Vedastinum [16]; ad lectiones Belgicorum quinque a Lov. vulgatas; ad editiones Bad. Er. Lov. et ad recentiorem Arnaldi[8]).

[4]) *Ibid.*, 469. This is doubtless why, as P. Petitmengin notes, «sauf pour les Sermons ... on ne possède encore un inventaire systématique de la documentation manuscrite dont disposaient les Mauristes»: «A propos des éditions patristiques de la Contre-Réforme. Le 'Saint Augustin' de la Typographie Vaticane», *Recherches Augustiniennes* 4 (Paris, 1966), 240. See *infra*, n. 6.

[5]) M.M. Gorman, «The Maurists' Manuscripts of Four Major Works of Saint Augustine, with some remarks on their editorial techniques», *Revue Bénédictine* 91 (Maredsous, 1981), 239.

[6]) M.M. Gorman, *loc. cit.*, 277-279, provides a bibliography of previous attempts to identify Maurist manuscripts of Augustinian works. See also C. Lambot, «Les manuscrits des sermons de saint Augustin utilisés par les Mauristes», *Revue Bénédictine* 79 (Maredsous, 1969), 98-114 (corrected reprint from *Mélanges J. de Ghellinck*, t. I, Gembloux, Duculot, 1951, 251-263).

[7]) *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi opera omnia*, t. I, Paris, Muguet, 1679, cc. 687-716. This is the edition reprinted in Migne's *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* (= PL), 32 (Paris, 1845), cc. 1309-1378. Migne's text, as the more accessible, will usually be referred to here.

[8]) PL 32, cc. 1313-1314 (c. 799 in the 1679 edition).

Though certainly more informative than the codicological data provided in earlier editions, this is hardly the clear and detailed description one would expect in a critical edition today[9]). According to this information, the Maurists consulted the editions of Jodocus Badius Ascensius (= Josse Bade, 1506), Erasmus (1529), and the edition of the theologians of Leuven (1577), as well as Antoine Arnauld's reprint of the Leuven text (1644)[10]). They also had access to the (now lost) notes taken on the five mss. used by the *Lovanienses*[11]); and they consulted sixteen manuscripts on their own.

The *syllabus* for *mor. II* names twelve mss., besides the Leuven notes and earlier editions:

> Collatus est cum mss. Sorbonicis tribus [1, 2, 3], Victorinis totidem [4, 5, 6], cum Navarrico [7], Christinaeano [8], Cisterciensi [9], Regio-montensi [10], Gemmeticensi [11], et uno e majori conventu RR. PP. Franciscanorum Paris. [12] cum lectionibus quinque apud Lov. postremo cum editionibus Er. et Lov.[12]).

Of itself, this is sparse information, indeed, but the sparseness can to some extent be fleshed out from other sources. One such source is the often noted Maurist propensity for underlining in *crayon rouge* important features of the text in some of the manuscripts consulted[13]). Another is the list of variant readings included with the edition and which, if limited, is at least more substantial than those in earlier editions. These two indicators will serve as the initial basis for identifying the mss. named in each *syllabus*, with some reference to a third source, the handwritten notes the Maurists took to prepare their edition[14]). This third source will be explored more fully in a future

[9]) Some of the vagueness of many *syllabi* in the Maurist edition of Augustine may be due to omissions and ambiguities which crept into the *Indices codicum consulendorum* after their two original compilers were exiled in 1675. See R.C. KUKULA, «Die Mauriner...», SPAW 121, 43-45 and SPAW 127, 4; A.M.P. INGOLD, *Histoire...*, 33f.; and J. de GHELLINCK, *Patristique...*, III, 443.

[10]) On earlier editions, see my «Augustine's two treatises 'De moribus'. Remarks on their textual history», in *Signum Pietatis*. Festschrift für Cornelius Petrus Mayer, 1989.

[11]) Confirmed by a reference in the handwritten collation for *mor. II* to «mss. quatuor Lovan.» (B.N. lat. 11647, f. 153). On the mss. used by the *Lovanienses*, see «Augustine's two treatises...».

[12]) PL 32, cc. 1345-1346 (c. 800 in the 1679 edition). Omitted are the editions of Josse Bade and Arnauld, which do not contain *mor. II*.

[13]) See R.C. KUKULA, «Die Mauriner...», SPAW 127, 20f.; J. de GHELINCK, *Patristique...*, III, 430; and C. LAMBOT, «Les manuscrits...», 100. M.M. GORMAN, «The Maurists'...», notes how this was done for a ms. belonging to the Grands-Augustins (248, n. 3) and for two mss. *Thuanei* (269).

[14]) *Operum sancti Augustini recensio benedictina* = B.N. lat. 11645-11666. Supplemental material may be found in fonds français, mss. 17679-17681, 19649-19659, 19665, 19666 and 20941.

article, in which I hope to further advance the work of identifying the manuscripts[15]).

Observations on the *Syllabus Codicum* of the First Treatise

Some of the manuscripts in each printed list can be identified with certainty, and others at least tentatively. For the first *syllabus codicum*, the identification and supporting arguments are:

[1] The *Vaticanus* is easily identified as the Biblioteca Vaticana's *Vat. lat. 446*, since (a) we still possess the collation done at Rome and sent to the edition's «headquarters» at the Abbaye de Saint-Germain in Paris[16]), (b) the same *codex* was used in collating *De vera religione*[17]), and (c) absolute confirmation comes from the variant readings which accompany the edition (see Appendix I). This ms. can be dated precisely: 1438[18]). By anyone's standards, including the Maurists', this is late. Yet the Maurists were careful, not only to include it, but to give it first place in the *syllabus* of *mor. I*. However, though it also contains *mor. II*, it is missing from the second *syllabus*.

[2] The *Regius* (= from the Bibliothèque du Roi in Paris) is probably the Bibliothèque Nationale's *fonds lat. 1910* (XIII cent.). Originally the property of the Carmelites of the Place Maubert, it entered the Bibliothèque du Roi under the shelfmark «3781»[19]). Probable identity is based on the facts that (a) the ms. contains both treatises, and a *Regius* is appealed to in the variant readings for *mor. II* (see Appendix II); and (b) this is the only *Regius* with words and phrases of either text underlined in *crayon rouge*[20]).

[15]) It will also serve as a basis for comparing the list of manuscripts «officially» used with those which seem to have been the real basis of the edition.

[16]) Paris, B.N. lat. 11647, f. 141, where the same shelfmark is noted.

[17]) K.-D. Daur, «Prolegomena zu einer Ausgabe von Augustins De vera religione», in *Sacris Erudiri* 12 (Brugge, 1961), 346.

[18]) Biblioteca Vaticana, *Vat. lat. 446*, colophon on f. 116^{v}: «per manus Iohannis werneri de hassya. 1438». K.-D. Daur reads (*op. cit.*, 360): «... de Nassya, 1483».

[19]) Twice in their notes the Maurists refer to a ms. as «Regius. Seu Carmelitarum»: see R.C. Kukula, «Die Mauriner...», SPAW 127, 30.

[20]) Why were other *codices regii*, such as B.N. lat. 2037, not used? C. Lambot, «Les manuscrits...», 101, explains: «[La] Bibliothèque du *Roi* (devenue «Nationale») ... n'était pas, en principe, accessible au public, mais les savants pouvaient y recourir et même emprunter des mss. Les bénédictins ne l'ont pas exploitée à fond, sans doute par suite de

[3, 4, 5] Three *Sorbonici*, that is, *codices* from the Collège de la Sorbonne. For *mor. I* these are most likely the same three mss. definitely identified for *mor. II* as *Paris, Bibl. Nat., fonds lat. 15297, 15302* and *15656*, although for *mor. I* no variants are given which would confirm this.

[6, 7] The two *Navarrici* would be from the Collège de Navarre in Paris. But the only extant *codex* from there I know of is the Bibliothèque Nationale's *fonds lat. 17398* (XIII c.), which does not contain *mor. II*. Nor is there any evidence in the printed *variantes* to confirm this ms. as one the Maurists used.

[8, 9] The two *Victorini* came from the Abbaye de Saint-Victor of the Canons of St. Augustine in Paris. These, now *Bibl. Nat., lat. 14296* (XIV c.) and *Bibliothèque de l'Arsenal, 350* (XV c.) can be identified with certainty since (a) in the latter both *mor. I* and *mor. II* have underlinings in *crayon rouge*; (b) the contents of both mss. are described in the Maurist handwritten notes[21]); and (c) l'*Arsenal 350* was used to collate *De magistro*[22]), *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*[23]), *De div. quaest. LXXXIII*[24]), *De VIII Dulcitii quaest.*[25]) and *Quaestiones evangeliorum*[26]). Each ms. contains the two treatises, and would therefore probably belong among the *tres Victorini* mentioned by the second *syllabus*.

[10] The ms. *e majori conventu Augustinianorum Paris.* (i.e. from the Couvent des Grands-Augustins in Paris) is probably *Bibliothèque Mazarine, 633* (XIII-XIV c.), the only ms. from that monastery I have found which contains *mor. I* (as well as *mor. II*).

catalogues imparfaits ou de difficultés d'ordre administratif». But the fact remains that B.N. lat. 1909 (XIII/XIV c.) is mentioned in the Maurist notes (B.N. lat. 11645, f. 237), yet was not used for *mor. I* (it does not contain *mor. II*).

21) *B.N. lat. 14296* is listed (under an old shelfmark: CC 7) in B.N. lat. 11654, ff. 339 and 386, and is mentioned (under another shelfmark: B.c. 21) in regard to *Locutionum libri VII* (R.C. KUKULA, «Die Mauriner...», SPAW 138, 44); L'Arsenal 350 (under the shelfmark D.d. 11) is referred to in lat. 11645, f. 346^{v}. In the same source (f. 384^{v}), a *codex S. Victoris* is referred to as «B.d. 4», a shelfmark mentioned in remarks (subsequently deleted) at the top of B.N. lat. 11647, f. 143, where the collation for *mor. I* begins. But «B.d. 4» is just a later (ca. 1660) catalogue n° of *L'Arsenal 350*; moreover, the Maurists' description of the contents fits this ms.

22) K.-D. DAUR, preface to his edition, CCL 29, 147.

23) A. MUTZENBECHER, in CCL 44, lxi.

24) A. MUTZENBECHER, in CCL 44A, lix.

25) *Ibid.*, cxvi.

26) A. MUTZENBECHER, in CCL 44B, xxxix.

The remaining mss. on the list [11-16] came from French libraries outside Paris. With a single exception (the *Cisterciensis* [14]), all can to some degree be identified:

[11] The *Theodoricensis* is from the Abbaye de Saint-Thierry near Reims: this ms. «optimae notae» (an accolade which earns this ms. first place on this part of the list, but is insufficient to give it top billing over the Vatican or Parisian sources) is now nº *401* (XII c.) of the Bibliothèque Municipale of Reims[27]). This ms. contains only the first treatise, which is incomplete. That this is a Maurist source is indicated by (a) underlinings in the text in *crayon rouge*; (b) its appearance elsewhere in the Maurist handwritten notes[28]); and (c) the fact that this is the only *codex Theodoricensis* known to contain *mor. I*[29]). Unfortunately, the indications in the printed *variantes* do not of themselves unequivocally confirm *Rouen 401* as our *Theodoricensis* (see Appendix I).

[12] The *Gemmeticensis* is from the Abbaye de St-Pierre in Jumièges. It can be identified with probability as the present-day *Rouen, Bibl. Mun., 476* (XII c.), because (a) this ms. (referred to under its old shelfmark: C 21) was described and sent to Saint-Germain for collating in 1671[30]); (b) the Maurists used this ms. to collate *De libero arbitrio*[31]) and *De vera religione*[32]); (c) the text of both treatises *De moribus* in the ms. is marked in *crayon rouge*; and (d) this is the only Jumièges ms. known to contain either treatise *De moribus*[33]). However, the one variant reading

[27]) The ex-libris «sc̄i theodorici» appears on the second front flyleaf, and on ff. 1 and 4.

[28]) B.N. lat. 11645, f. 336 (under the old shelfmark: 47). The contents are described in ff. 325ᵛ and 361.

[29]) See M.-P. LAFITTE, «Esquisse d'une bibliothèque médiévale. Le fonds de manuscrits de l'abbaye de Saint-Thierry», *Saint-Thierry: Une abbaye du VIe au XXe siècle*. Actes du Colloque international d'histoire monastique, Reims-Saint-Thierry, 11 au 14 octobre 1976, Saint-Thierry: Association des Amis de l'Abbaye, 1979, 73-100; B. de MONTFAUCON, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, t. II, Paris, Briasson, 1739, 1230-1237.

[30]) B.N. lat. 11645, ff. 237 and 367. In the description, the titles of both treatises *De moribus* are checked off in *crayon rouge*.

[31]) W.H. GREEN, preface to his edition, CSEL 74, xii.

[32]) K.-D. DAUR, in CCL 32, 173.

[33]) See B. de MONTFAUCON, *Bibliotheca...*, II, 1204-1217; also G. NORTIER, «Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines de Normandie», chap. VI, *Revue Mabillon* 48 (Ligugé, 1958), 99-127. In B.N. lat. 11664, second half, f. 135ᵛ, a *Gemmeticensis* is listed as containing *mor. I* («bis»), *De vera religione, De mor. Man., De Genesi c. Manichaeos* and *De libero arbitrio*. If we take the «bis» as indicating our *mor. II*,

ascribed to their *Gemmeticensis* by the Maurists is not found in *Rouen 476* (see Appendix I), leaving the identity less than wholly certain.

[13] The *Arnulfensis* is from the Abbaye de Saint-Arnoul near Metz. It can be certainly identified with *ms. 138* (XI c.) of Metz's Bibliothèque Municipale, for the following reasons: (a) The manuscript's first folio bears the signature «Liber sancti Arnulphi». (b) In the Maurist correspondence[34]), a ms. from the «Biblioteca Sancti Arnulphi Metensis» is said to contain *mor. I*, preceded by *Retractationes* and *De vera religione* and followed by *De opere monachorum* and *De patientia*; such is the arrangement of *Metz 138*. (c) The same ms. was used in collating *De vera religione*[35]). (d) The one reading ascribed to the *Arnulfensis* in the printed *variantes*, while not the precise wording of the ms., is close enough to confirm this as the Maurist source, especially when the other arguments are also taken into consideration[36]).

[14] «Cisterciensis» probably does not refer to a Cistercian abbey in Paris[37]); the logical locale would be the Abbaye de Cîteaux, in the diocese of Châlons-sur-Marne, near Dijon[38]). This abbey was pillaged in 1589 and 1595, and again in 1635. I know of no extant ms. originating from there containing either treatise (a *Cisterciensis* is also listed in the second *syllabus*)[39]), nor is there any mention of the

and read for the notation's «mor. II» the *Cont. epist. Fundamenti*, the contents conform to those of *Rouen 476*.

[34]) B.N. lat. 11645, f. 286.

[35]) K.-D. DAUR, «Prolegomena...», 346.

[36]) This ms. was probably collated *sur place*, only the collator's notes being sent to St-Germain: see the *syllabus* for *De vera religione* (PL 34, c. 121-122): «lectiones ad nos missas Mss. Cisterciensis, Arnulfensis, Vaticani...».

[37]) *Pace* C.T.G. SCHOENEMANN, *Bibliotheca historico-literaria Patrum latinorum a Tertulliano usque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem ad bibliothecam Fabricii latinam accommodata*, t. II, Lipsiae, in libraria Weidmannia, 1794, 198 (repr. in PL 47, c. 114). No male Cistercian foundation is recorded for Paris at the time, though there was the women's convent of S. Antoine-des-Champs.

[38]) So R.C. KUKULA, «Die Mauriner...», SPAW 138, 13.

[39]) In the handwritten collation *Cist.* is mentioned instead of a number (B.N., lat. 11647, f. 145) meaning that it is not part of their comparison of sixteen mss. of *mor. I* but comes from a separate collation. This is the only such occurrence in these notes. A catalogue of mss. at Cîteaux made in 1480-82 mentions neither of our two treatises. Cf. *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France*, Départements, t. 5 (Paris, Plon, 1889), 339-452.

treatises *De moribus* in the Maurist correspondence relating to Cîteaux[40]), and I am inclined to think that some other Cistercian foundation is meant[41]).

[15] *Regio-montensis* indicates a ms. from the Cistercian abbey of Royaumont (diocese of Beauvais). This I believe to be the ms. *09.331* (XIII c.) in the Boston Museum of Fine Arts. It was used in collating *De Genesi contra Manichaeos*[42]), *Contra Academicos, De beata vita* and *De ordine*[43]), as well as *De libero arbitrio*[44]).

[16] The *Vedastinus* is from the Benedictine Abbaye de Saint-Vaast near Arras. I have found two likely mss. from there: one still in Arras (Bibl. Mun., 420), from the XI century and containing an incomplete text of *mor. I*; the other in Boulogne (Bibl. Mun., 49), from the XIII century, with both treatises. I consider *Arras 420* to be the more likely candidate, as it appears to be the only one of the two clearly catalogued in earlier times, and would therefore have been more likely available to Maurist collators[45]).

[40]) Paris, B.N., lat. 11645, ff. 214-226^{v}. Manuscripts of Augustine are listed in ff. 214-224^{v}. Aside from this list (on which see M.M. GORMAN, «The Maurists'...», 270-272) «mss. Cistercienses» never seem to be more precisely identified in the Maurist notes, beyond very rough estimates of the dates. See R.C. KUKULA, «Die Mauriner...», SPAW 138, *passim*.

[41]) The problem with that theory is that mss. from other Cistercian abbeys (like the «Regio-montensis») are identified as such.

The Maurists knew of Clairvaux's twelve-volume collection of Augustine's works (now Troyes, Bibliothèque Municipale, 40), of which the first tome (which contains *De moribus*) is noted in a catalogue prepared by them in 1664 (Paris, B.N. lat. 13068, ff. 255-275): see A. VERNET, *La bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux du XIIe au XVIIIe siècle*, t. I, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1979, 650, n. 119. They also knew of ms. 860, which contains *mor. I* (*ibid.*, 652, n. 135), but apparently not about ms. 846, which contains both treatises. However, they tend to refer to mss. from Clairvaux as «Claravallenses».

B. de MONTFAUCON (*Bibliotheca...*, II, 1342 and 1345) notes two mss. from Cistercian abbeys containing «De moribus Ecclesiae»: a *Saviniacensis*, n° 26 (= Savigny, Diocese of Avranches in Normandy, suppressed in 1791) and a *Vallis Lucensis* (= Notre-Dame de Vauluisant, Diocese of Sens). Neither appears to be extant.

[42]) M.M. GORMAN, «The Maurists'...», 263, n. 1.

[43]) See W.H. GREEN, *Aurelii Augustini Contra Academicos, De beata vita necnon De ordine libri* (Stromata Patristica et Mediaevalia, 2), Utrecht-Antwerp, Spectrum, 1956, 8.

[44]) See W.H. GREEN, preface to his edition, in CSEL 74, xiv. He thinks this ms. was used to collate nine works in all.

[45]) The only surviving medieval catalogue of the library's holdings dates from the mid-XII century — too early in any event to have included Boulogne 49, one of 32 mss. transferred from Arras in 1798. Saint-Vaast was secularized in 1790. See Ph. GRIERSON, «La bibliothèque de St-Vaast d'Arras au XIIe siècle», *Revue Bénédictine* 52 (Maredsous, 1940), 117-140.

OBSERVATIONS ON THE *SYLLABUS CODICUM* OF THE SECOND TREATISE

The *syllabus* for *mor. II* names twelve mss., besides the Leuven notes and earlier editions:

[1, 2, 3] Three *Sorbonici* are again mentioned. Today the Bibliothèque Nationale possesses seven mss. from the Sorbonne which contain *mor. I* or both treatises: lat. 15297 (formerly 622), 15298 (611), 15302 (250), 15656 (629), 15665 (697), 15733 (356) and 15737 (360). However, since three *Sorbonici* are also listed in the *syllabus* for *mor. I*, a good working hypothesis is that the same three are indicated in each list. Two of the seven (15665 and 15737) are automatically disqualified because they lack *mor. II*[46]). Of the remaining five (all from the XIII century), lat. 15297 was probably used for *De catechizandis rudibus*[47]), 15298 was used for at least two other Augustinian works[48]), and lat. 15656 was used to collate the *Confessions*[49]). However, the printed variant readings call for the elimination of 15297 and 15733, and confirm *15298, 15302* and *15656* (see Appendix II).

[4, 5, 6] Three *Victorini* are listed, two of which are probably to be identified with those of the first *syllabus* [8, 9]. To date I have found no other ms. of the Abbaye de Saint-Victor containing *mor. II*[50]).

[7] The *Navarricus* mentioned here (certainly not the Bibliothèque Nationale's lat. 17398, which only contains *mor. I*) is presumably the same as the still unidentified *Navarricus* of the first *syllabus*.

[46]) But lat. 15665 was used to collate *Contra adversarium legis et prophetarum*: K.-D. DAUR, preface to his edition in CCL 49, 26.

[47]) A. WILMART, «Manuscrits du *De catechizandis rudibus*», *Revue Bénédictine* 42 (Maredsous, 1930), 264.

[48]) It is referred to by an old shelfmark (611) in B.N. lat. 11645, f. 392, and was used in collating *Cont. epist. Fundamenti* (lat. 11656, ff. 53-56) as well as *De trinitate* (lat. 11651, f. 1, n. 27). See M.M. GORMAN, «The Maurists'...», 248.

[49]) M.M. GORMAN, *op. cit.*, 241 and 245.

[50]) All Maurist correspondence which speaks of *De moribus* in «codices S. Victoris» refers to only two mss. (see B.N. lat. 11645, ff. 338-343^{v}, and *supra*, n. 21). Moreover, these are the only two which appear in a sixteenth century catalogue (*Le catalogue de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor de Paris de Claude de Grandrue 1514*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1983, 132f. and 144f.), although the catalogue is not complete (*ibid.*, xviii). Reclassification occurred in the mid-XVIII century (*ibid.*, xix-xxxii), and it is possible Maurist collaborators worked independently and from different catalogues to describe the same *codices*.

[8] The *Christinaeanus* is from the library of the Swedish Queen Christina in Rome. It may certainly be identified with *Reg. lat. 107* in the Vatican library (XI² cent.) because (a) we have the notes containing its collation for *mor. II*[51]); and (b) the Maurists used the same ms. to collate *De vera religione*[52]).

[9] *Cisterciensis* may refer to the same unidentified ms. alluded to in the first list [14].

[10] This *Regio-montensis* is certainly *Boston 09.331*, for the reasons given earlier, and because its text conforms exactly to the variant readings the Maurist edition supplies for *mor. II* (see Appendix II).

[11] The *Gemmeticensis* is probably the same Jumièges ms. as [12] of the first list. But no printed *variantes* are supplied.

[12] The only ms. *e majori conventu RR. PP. Franciscanorum Paris.* (i.e. from the Grand Couvent des Cordéliers in Paris) which contains *mor. II* is ms. *631* (XIII cent.) of the Bibliothèque Mazarine. A «codex Franciscanorum magni conventus Parisiensis» was also used in collating *De doctrina christiana* and *De fide ad Petrum*[53]), which *Mazarine 631* also contains.

Conclusions

1. What point has been reached in this search for the identity of the mss. the Maurists listed in the two *syllabi codicum*? If we arrange their two lists side by side, the following picture emerges (certain identity is indicated in *italic*, probable is indicated by (?), mss. not yet identified are between [ ]):

[51]) Paris, B.N. lat. 11647, f. 151

[52]) R.C. Kukula, «Die Mauriner...», Spaw 138, 141. Extant catalogues of the library of the Abbaye de la Trinité at Fécamp in Normandy, where it originates, list only *Reg. lat. 107* as a *Fiscannensis* containing *mor. I* or *mor. II*. On this abbey and its mss., see G. Nortier, «La bibliothèque de Fécamp au Moyen-Age», *L'abbaye bénédictine de Fécamp*. Ouvrage scientifique du XIIIe centenaire 658-1958, vol. II, Fécamp, L. Durand et Fils, 1960, 221-237; and B. Branch, «Inventories of the Library of Fécamp from the Eleventh and Twelfth Century», *Manuscripta* 23 (Saint Louis, 1979), 159-172.

[53]) B.N. lat. 11650, ff. 74-76, and lat. 11645, f. 339. See R.C. Kukula, «Die Mauriner...», Spaw 138, 42 and 65f.

mor. I

Vaticanus = VATICAN, Vat. lat. 446, XV c.
Regius = Paris, B.N. lat. 1910, XIII c. (?)
3 Sorbonici:
Paris, B.N. lat. 15297 (?)
Paris, B.N. lat. 15302 (?)
Paris, B.N. lat. 15656 (?)
2 Navarrici:
Paris, B.N. lat. 17398 (?)
[Navarricus]
2 Victorini:
PARIS, B.N. lat. 14296, XIV c.
PARIS, l'Arsenal, 350, XV c.
Augustinianorum = Paris, Mazarine, 633, XIII-XIV c. (?)
Theodoricensis = REIMS, Bibl. Mun., 401, XII c.
Gemmeticensis = Rouen, Bibl. Mun., 476, XII c. (?)
Arnulfensis = METZ, Bibl. Mun., 138, XI c.
[Cisterciensis]
Regio-montensis = Boston, Museum of Fine Arts, 09.331, XIII c. (?)
Vedastinus = Arras, Bibl. Mun., 420, XI c. (?)

mor. II

3 *Sorbonici*:
PARIS, B.N. lat. 15297, XIII c.
PARIS, B.N. lat. 15302, XIII c.
PARIS, B.N. lat. 15656, XIII c.
3 Victorini:
Paris, B.N. lat. 14296, XIV c. (?)
Bibl. de l'Arsenal, 350, XV c. (?)
[Victorinus (?)]
[Navarricus]

Christinaeanus = VATICAN, Reg. lat. 107, XI c.

[Cisterciensis]

Regio-montensis = BOSTON, Museum of Fine Arts, 09.331, XIII c.
Gemmeticensis = Rouen, Bibl. Mun., 476, XII c. (?)
Franciscanorum = Paris, Bibl. Mazarine, 631, XIII c. (?)

(*Regius* = PARIS, B.N. lat. 1910, XIII c.)

In the first list the *Vaticanus, Victorini, Theodoricensis* and *Arnulfensis* are identified with certainty. The identity of the *Regius, Sorbonici*, one *Navarricus*, the *Augustinianorum, Gemmeticensis, Regio-montensis* and *Vedastinus* may be deemed probable. That leaves only one *Navarricus* and the *Cisterciensis* for which a corresponding manuscript has yet to be found.

The same two mss. are the only ones (if we leave aside the mysterious third *Victorinus*) without at least probable identification in the second *syllabus*. Clearly identified are the *Sorbonici, Christinaeanus* and *Regio-montensis*, as well as the *Regius* mentioned in the printed

variantes (see Appendix II) but not in the *syllabus*. Probably identified are two (of three?) *Victorini*, the *Gemmeticensis* and the *Franciscanorum*.

2. Further progress in identification of the Maurists' manuscripts would require demonstrating that the *Sorbonici, Victorini, Navarricus, Regius, Regio-montensis* and *Gemmeticensis* are the same in both *syllabi*. But that in turn must await closer scrutiny of the *variantes* reported in the Maurists' handwritten notes.

3. Regardless of whether other mss. used by them can be positively identified, the most cursory glance over the two *syllabi* makes it clear that the Maurists are ambivalent on whether *mor. I* and *mor. II* constitute «duo libri unius ejusdemque operis» (however they may choose to title these treatises in the edition)[54]: they provide a separate *syllabus* for each «liber» (something they would not do if the second were considered merely a continuation of the first), and the lists are disparate. Besides the difference in number (sixteen for the first, twelve for the second), each list includes *codices* not mentioned in the other (seven in the first, three in the second), even then a *codex* includes the other treatise[55]). For the Maurists, *mor. I* and *mor. II* appear to be distinct treatises[56]), with separate bases of collation and separate manuscript traditions.

4. The addition of the Franciscan ms. to the second *syllabus* [12] is intriguing because it alters the earlier Paris-Rome-France arrangement (itself a change from the Rome-Paris-France order of the first list) to one now of Paris-Rome-France-Paris. Its last position in the *syllabus* suggests a motive other than palaeographical for its inclusion. We note as well the careful arrangement in the first *syllabus* of a *Vaticanus*, followed immediately by a *Regius*, and then the *Sorbonici*. Gorman suggests a plausible reason for this:

> [Political] considerations probably account for many of the manuscripts the Maurists selected for their editions of St. Augustine's works and may have determined the choice of some of the variant readings they presented in the notes for their editions.

[54]) PL 32, c. 1309-1310: «S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi de moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo. Liber primus de moribus Ecclesiae Catholicae»; c. 1345-1346: «Liber secundus de moribus Manichaeorum».

[55]) As do the *Vaticanus* and *Christinaeanus*.

[56]) A further indication is that in preparing an *Index operum* (B.N. lat. 11664), the Maurists remain unclear as to the relationship between the two treatises. They list them one after the other, but as still distinct: «Liber de moribus Ecclesiae Catholica'/Liber de moribus Manicha'orum«.

If the Maurists could appear to be the continuators of the revision of the Louvain edition of 1577 which was undertaken by six theologians from the Sorbonne in 1668 but abandoned after six months, it was surely not harmful for them to appear to be at the same time the heirs of the edition of St. Augustine's works proposed by Sixtus V (1585-1590) on which the *correctores Vaticani* worked from 1593 to 1598 and again from 1602 to 1607 before the project was abandoned by Paul V in 1608. The Maurists could demonstrate their links to these projects by mentioning *codices Vaticani* and *codices Sorbonici* in their *syllabi codicum* and by occasionally citing a few variant readings from these manuscripts in their notes to these editions[57]).

Thus in the first *syllabus* the *Vaticanus*, though manifestly late, comes first; then come Parisian mss., of which the first is the *Regius*, followed by the *Sorbonici*. The «Theodoricensis optimae notae» is referred to only twice — one less than the *Vaticanus* — in the list of variants of *mor. I*. For this *syllabus*, not just the selection, but the arrangement of the *codices* selected in the printed list reflects a political motivation.

5. In the quality of their work, the Maurists remain closer to the previous editions than to the results of modern palaeography. But by incorporating some of the work previously done on Augustine's writing in their own edition, and by making theirs the best edition of Augustine's works down to their time, and in some cases even to ours, their efforts must be deemed the obvious starting-point for any new edition of Augustine's texts, among them the two treatises «De moribus».

Appendix I

Variant readings accompanying the edition of *Mor. I*

Additional evidence for the identity of some *codices* named by the Maurists comes from the *lectiones variantes* which accompany their edition. Here I am following the format set down by M.M. Gorman[58]), which is to say that the left column gives the reading as the Maurists report it (according to the text, by column and line, chapter and paragraph, in the more accessible Migne edition); and the right column

[57]) M.M. Gorman, «The Maurists'...», 272f.
[58]) «The Maurists'...», 241-243, 247, 251, 254-258 and 274-277.

locates the variant reading in a *codex* I believe to be one of those referred to in the *syllabi*[59]). «CR» after a variant reading means that it has been underlined in *crayon rouge* in the manuscript.

PL 32	*Codex Maurinorum*
	mor. I
1318, 48 (10:17) depraedati]	
Vaticanus codex [1] habet, *depravati*	[1] VATICAN, Vat. lat. 446, f. 48^{v}] deprauati
1322, 9 (15:25) vis]	
Theodoricensis codex [11]: *Ita sit affectus in mentibus vestris.*	[11] REIMS 401, f. 15^{v}] ita sit affectus in mtib; uris (CR)
Arnulfensis [13]: *Ita sit notitia in mentibus vestris.*	[13] METZ 138, f. 83^{r}] utinā noticia ita in mtib; uris
Cisterciensis [14] denum habet: *Ita essent effectus in mentibus vestris.*	[14] Apparently lost.
1324, 20 (17:30) Oportet multas haereses esse]	
Codex Vaticanus [1] et	[1] VATICAN, Vat. lat. 446, f. 50^{r}] Oportet hereses ēē
Cisterciensis [14] omittunt, *multas.*	[14] Apparently lost.
1335, 41 (29:61) fidem]	
Theodoricensis codex [11]: *Et auctoritatis ratione cogis exigere in fidem.*	[11] REIMS 401, f. 27^{r}] & auctoritatis ratione cogis exigere in finē (CR)
1338, 40 (31:67) rationem]	
Plerique codices habent, *traditionem*: pro quo Latinus Latinius et Antonius Arn. legendum putarunt, *rationem.* Sic porro legitur in Ms. Vaticano [1].	[1] VATICAN; Vat. lat. 446, f. 54^{r}] Rationē tn etiam ipi reddunt uni
1341, 9 (33:72) superbum et commentitium nomen Apostoli]	
Editi, *Apostolatus.* Mss. nonnulli,	

[59]) Not listed are variant readings only identified as in «mss. plures», etc., without a more specific description.

Apostolus. Gemmeticensis codex [12], *Apostoli.*	[12] ROUEN 476, f. 18^{v}] Apostolus (CR)

This comparison leaves no doubt as to the identity of the *Vaticanus*. Of themselves, the variant readings for the *Theodoricensis* would leave some questions, as one reading conforms and one does not. But other factors pointed out earlier make its identity as *Reims 401* virtually certain. On the other hand, the *Arnulfensis* and *Gemmeticensis* are more problematic, since the one reading given for each is not exactly as reported. In the case of *Metz 138* it is the variant «noticia» which is important, rather than the exact conformity of the entire phrase. As to *Rouen 476*, a collator's mistake, at Metz or at Saint-Germain, could explain the lapse; but that seems too facile, and for now the identity of the *Gemmeticensis* must be termed uncertain. But at least the Rouen ms. is a strong possibility, whereas for the *Cisterciensis* no likely candidate has yet appeared.

Note that no *Sorbonici* are mentioned here, nor is the *Regiomontensis*, though they are named in the second set of *variantes*. There is no mention whatever of the *Regius*, *Augustinianorum* or *Vedastinus*, and no *Navarrici* or *Victorini* are mentioned in either set of variant readings.

Appendix II

Variant readings accompanying the edition of *MOR. II*

The variant readings supplied by the Maurists also help confirm the identity of four mss. in the second *syllabus*:

PL 32	*Codex Maurinorum*
	mor. II
1352, 3 (9:15) cogens]	
Editi et plerique Mss. non habent, *vel servire quempiam cogens*; quae verba ex codice Regio-montensi	[10] BOSTON 09.331, f. 142^{v}] & seruire quēpiam cogens [1] PARIS lat. 15297, p. 199]

[10] et tribus Sorbonicis [1, 2, 3] adjecimus[60]).

ul' seruire quēpiam cogens
[2] PARIS lat. 15302, f. 222v]
uel seruire q̄piam cogens
[3] PARIS lat. 15656, f. 101r]
uel seruire quempiam cogens

1354, 41 (11:21) An articulata Dei forma est]
Ms. Regius [?] sic habet: *an particula Dei anima est sicut.*

PARIS lat. 1910, f. 203v] an pticula dei anima est· sicut (CR)

1365, 33 (16:46) an partem Dei discedere existimandum est]
Sic. Er., cui suffragantur Mss. Sorbonici tres [1, 2, 3][61]) et Regiomontensis [10].

[1] PARIS lat. 15297, p. 206]
diuinam ꝑtem discedere (*corr. from* excedere) existimanꝺ est ~
[2] PARIS lat. 15302, f. 226v]
diuinam partem discedere existimandum est ~
[3] PARIS lat. 15656, f. 106r]
diuinam partem discedere existimandum ē ~
[10] BOSTON 09.331; f. 149r]
diuinā ꝑtem discedere existimandū ē ~

Clearly, *Boston 09.331* can be identified as the *Regio-montensis* of the second *syllabus* (and perhaps the first as well). Equally clearly, Paris lat. 15298 and 15733 must be disqualified as *Sorbonici* the Maurists used here, leaving three possible candidates. Note the *Regius*, which makes an appearance here without any mention of it in the second *syllabus*. Not mentioned in the *variantes* are the *Christinaeanus, Cisterciensis, Gemmeticensis* and *Franciscanorum*; nor, as noted earlier, are the *Navarricus* and *Victorini*. In fact, no *codex* cited in the *variantes* for the first treatise appears in the second, and vice versa.

Ottawa J. Kevin Coyle

[60]) The phrase in question is missing from Paris, B.N. lat. 15298 (f. 298v) and 15733 (f. 218r).

[61]) Paris, B.N. lat. 15298 (f. 303r): «deum aute(!) pestē discede(!) existimandum ē»; lat. 15733 (f. 222r): «deum an pestem disced'e existimandū ÷ ~».

AUG. *EPIST.* 27* DIVJAK: EIN SCHREIBEN DES HIERONYMUS AN BISCHOF AURELIUS VON KARTHAGO

Im Corpus der von J. Divjak entdeckten und edierten neuen Briefe Augustins[1]) stellt der 27. eine Besonderheit dar, da er der älteste dieses Dossiers ist. Dieses dokumentiert sonst die Spätzeit Augustins; im Gegensatz dazu stammt der Brief von Hieronymus von Stridon, ist nicht an Augustinus gerichtet (eine Tatsache, die die Zugehörigkeit zur Korrespondenz erklären könnte), sondern an den soeben konsekrierten Bischof von Karthago, Aurelius.

Der Herausgeber gesteht denn auch S. LXVI ehrlicherweise, man könne nicht erklären, wie dieser Brief in das Corpus gelangt sei.

Die Reihenfolge der Briefe kann nicht zur Erklärung dienen, denn der vorhergehende Brief 26 des Augustinus an Bischof Honorius oder Honoratus sucht die Ordination eines Unwürdigen, des Donantius von Suppe, zum Diakon zu verhindern (wir erinnern uns an eine ähnliche Gestalt: Bischof Antoninus von Fussala[2])) und der auf ihn folgende 28. Brief, an Priester Novatus und seine Gemeindemitglieder adressiert, drückt seine Freude über die Bekehrung von Donatisten in Abba aus, sowie das Bedauern in Sachen des Victorinus und des von den Häretikern (Donatisten) misshandelten Olympius.

Vielleicht kann eine erneute und möglichst gründliche (auch sprachliche) Analyse der Schreibens zur Lösung einiger Textprobleme und des bezeichneten Rätsels beitragen; da beide Männer sowohl Hieronymus von Stridon wegen der Auseinandersetzung um den gültigen Bibeltext und der Bestreitung des Pelagius als auch der Bischof von Karthago als Primas der Proconsularis im Leben und Wirken Augustins eine nicht unwichtige Rolle gespielt haben[3]) rechtfertigt diese

[1]) Sancti Aurelii Augustini Opera: Epistulae (sic) ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae rec. Johannes Divjak = CSEL 88, Wien, 1981; vgl. meine Rezension: Gymnasium 89, 1982, 347 ff.

[2]) Dazu I. Opelt, Augustins Epistula 20 *Divjak. Ein Zeugnis für lebendiges Punisch im 5. Jh. nach Christus, Miscellanea di studi agostiniani in onore di P.A. Trapè = Augustinianum 28, 1985, 121-132.

[3]) Zur Auseinandersetzung um die Septuaginta zwischen Augustinus und Hieronymus vgl. man Patrologia III herausgegeben vom Augustinianum, Roma, 1978,

Tatsache vielleicht die Aufnahme in eine Festgabe, die dem großen Bischof von Hippo gelten soll.

Schreiber und Adressat des 27. Briefes sind durch das handschriftliche Incipit gesichert: «Incipit epistola beati ieronimi presbiteri ad sanctum papam aurelium».

Die Zeit der Abfassung läßt sich durch die Angaben des Briefes durch Aurelius auf die Amtsübernahme des Bistums von Karthago bestimmen, die durch die Bischofslisten[4]) auf das Jahr 392/393 festgelegt ist; angesichts der Langsamkeit des spätantiken Reise- und Briefverkehrs wird man besser ins Jahr 393 hinabgehen. Dieses Jahr 392/393 sah Hieronymus bei der Abfassung seines wichtigen Werkes De viris illustribus[5]): oder beziehungsweise nach seiner Vollendung.

Der Brief ist ein Antwortschreiben auf eine Initiative des Bischofs Aurelius. Seinen Inhalt kann man aus dem Antwortbrief rekonstruieren, zumal Hieronymus mit «admones» am Satzanfang[6]),

207 über die Kontroverse in den Briefen der Jahre 397-402. D. De Bruyne, *La correspondance échangée entre s. Augustin et Jérôme*, ZNTW 31, 1932, 233-248, zu ihrer handschriftlichen Überlieferung: H. Lietzmann, Zur Entstehungsgeschichte der Briefsammlung Augustins = Sb Berlin phil. hist. Kl. 1930, Nr 23, 361f., 374-382. Augustinus beruft sich später auf Aurelius Carthaginiensis episcopus in Fragen des Pelagianismus in dem neuen Brief 4, 2, 2; Divjak LVI setzt diesen Brief ins Jahr 417.

[4]) P.B. Gams, *Series episcoporum ecclesiae catholicae*, Ratisbonae, 1873, 463 von 381/82-426; H. Leclercq, *Listes épiscopales*, DACL 9, 1, IX Afrique du Nord 1258, 14. in der Liste; 393 Vorsitz des Konzils von Hippo, war 426 noch am Leben.

[5]) Vgl. S. Pricoco, *Motivi polemici e prospettive classicistiche nel De viris illustribus di Girolamo*, SicGymn 32, 1979, 69-99; I. Opelt, *Hieronymus' Leistung als Literaturhistoriker in der Schrift De viris illustribus*, Orpheus N.S. 1, 1980, 52-75; A. Ceresa Gastaldo, *La tecnica biografica del De viris illustribus di Girolamo*, Renovatio 14, 1979, 221-236.

[6]) Divjak schreibt: «ubi talia necessitudinis principia sunt et amoris tam copiosa sementis, credimus in Christo deo nostro, quod largissima surrectura sit messis et † tanti temporis fames incredibilis maturitate admones † et recordor». Das Kreuz der Verzweiflung gehört auf jeden Fall vor «admones» , das mit «recordor» zusammengehört und den neuen Satz einleitet: einen A.c.I., der von einem doppelten Prädikat regiert wird. — Hat man dies erkannt, so läßt sich vielleicht auch noch der vorhergehende Satz rekonstruieren: es muß ebenfalls ein Doppelausdruck (zweifache Metapher) vorliegen: «largissima messis» (vgl. diesseitige Tatfolge in der Bildersprache: I. Opelt, Ernte: RAC 5, 294, «et tanti temporis fame<m> incredibili[s] maturitate <expletura>»: setzt man ein solches Partizip ein (das vielleicht infolge der Ähnlichkeit des admones, also durch partielle Haplologie ausgefallen ist: wie «explens» oder «expletura» [Thes. I.L.VI, i, 229, Z. 68-70: Cic. dom. 61 «manus ... Catilinae ... caementis ac testis tectorum meorum se famen suam expleturas putaverunt»;] oder «impletura» Thes. l.L. ebd. 233, Z. 23: PsSen H. Oet. 621 «gazis implere famen suam» [von poetischen Ausdrücken wie «pellere» usw. sehe ich ab], so ergibt das einen guten Sinn aufgrund nur geringer Berichtigungen des Textes und eben durch Einfügen des ausgefallenen Prädikats, das das Objekt fames, als affiziertes Objekt, regiert: «largissima messis ... et famem ... <expletura>» (oder <impletura>).

beziehungsweise «scribis», «addis», geradezu resümmiert, was Aurelius ihm gesagt hat. Da ich in anderem Zusammenhang (bei Wiederlegungen des Rufin)[7]) beobachten konnte, daß Hieronymus sich an die Reihenfolge der Schriftstücke, die er gerade behandelt, zu halten pflegt, kann man dies wohl auch für das Schreiben des Aurelius annehmen.

Im Kopf des Schreibens mag der neue Titel erschienen sein: etwa «Hieronymo presbytero Aurelius episcopus ecclesiae Carthaginiensis salutem in Christo plurimam». Dieses wäre die eleganteste Form, die Weihung anzukündigen. Aurelius eröffnet die freundschaftliche Beziehung, indem er an eine Begegnung in Rom erinnert — dies bedeutet das, wie gesagt, vom Herausgeber zu Unrecht als korrupt betrachtete «admones». Sodann kommt Aurelius zu seinem Anliegen: er besitze Predigten des Hieronymus über den Propheten Jeremia und das Hohe Lied sowie einen Kommentar zum Evangelium des Matthäus. Und er bittet um weitere Schriften. Abschließend verspricht er eigene Werke.

Hieronymus antwortet darauf mit für ihn ungewöhnlicher Zuvorkommenheit, ja Demut, weil er einen offensichtlichen Fehler zu korrigieren wünscht: das Stichwort «error» erscheint (1, 5); da er diesen «error» von «contemptus», 'Verachtung', 'Abschätzigkeit', 'Geringschätzung', abhebt, kann das Fehlverhalten gerade darin bestanden haben. Aurelius erinnerte an eine erste Begegnung in Rom und Hieronymus greift diese mit «et recordor» (1, 2) nur zu bereitwillig auf. Vorgeblich sei ihm schon damals Aurelius durch sein kluges Gesicht aufgefallen, als er zur Begleitung des Bischofs Cyrus von Karthago in einer kirchlichen Angelegenheit bei Papst Damasus vorstellig war. Damals habe sich Hieronymus bei diesem nach seiner Identität erkundigt und erfahren, es handle sich um den Archidiakon von Karthago.

Das Lob des Damasus: «talem virum qualem et tua vita et illius de te testimonium merebatur» hat Divjak, meiner Ansicht zu Unrecht, als korrupt bezeichnet. Wenn man «et tua vita» als die gute Lebensführung, Lebensleistung, des Aurelius versteht, ist der Passus an sich verständlich.

Angeblich aus «pudor» (1, 4), Takt, habe Hieronymus den Unbekannten damals aber nicht angesprochen, weil dieser ihm keine Gelegenheit dazu gab. Diese Formulierung ist durch die Wendung «me ingerere necessitudini hominis qui nullam mihi secum loquendi

[7]) Vgl. I. Opelt, *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg, 1973, 82-118; Zusammenfassung: 155-157.

tribuerat occasionem» wegen des Ausdrucks «hominis»[8]) von Aurelius nicht ganz geglückt; jedoch will Hieronymus damit unbewußt Aurelius die Schuld für den fehlenden Kontakt geben. Die Antithese von «error» und «contemptus» zeigt dann aber wieder sein damaliges Selbstgefühl.

Die verhältnismäßig ausführliche Schilderung der Episode erklärt nachträglich den Passus «latitanti mihi et mea delicta plangenti» (1, 1); damit kann ja nur gemeint sein, daß Hieronymus sich ausschwieg und dabei sein Fehlverhalten bedauerte. Er verspricht aber «officia», Gefälligkeiten, für die Zukunft (1,5).

Er geht nun auf die Bücherwünsche des Aurelius ein: Die von jenem erwähnten Homilien zu Jeremia (2,1) sind in der fast gleichzeitig entstandenen Schrift *De viris illustribus* 135 als Übersetzung von Werken des Origenes ausgewiesen: «in Ieremiam et in Ezechiel Homilias Origenis viginti octo, quas de Graeco in Latinum verti»; die mit einer Bescheidenheitsformel eingeführten 2 «Homilias duas cantici canticorum; dum essem adulescentulus, cuiusdam fratris rogatu in huiuscemodi exercitationem lusi exceptis duabus homiliis cantici canticorum quas ammonitu beati Damasi Romae transtuli» (2, 1), kehren wieder in *De viris illustribus*: «homilias in Cantica canticorum duas».

Es folgt die wichtige Äußerung, der Kommentar zum Evangelium des Matthäus sei nicht von ihm; was auch die Nichtaufführung in *De viris illustribus* bestätigt.

Die Begründung für die Fehlzuweisung wegen der Qualität des Kommentars: «nisi forte caritate qua me diligis quidquid praeclarum videris meum putas», ist dann doch wieder in der Nähe der Hieronymus nicht fremden Eitelkeit (2, 2).

Der Bote Felicissimus (2, 3), den auch die Schlußformel eigens empfiehlt, wird in dem Schreiben angekündigt; da er mit einem ganz leichten Reisewagen, dem «veredum»[9]), nach Karthago unterwegs war, konnte Hieronymus ihm nur kleinere Werke mitgeben: Erklärungen des 10. *Psalmes* und *Quaestiones Hebraicae in Genesim*. In *De viris illustribus* ist die Erklärung Hebräischer Probleme in der Genesis', nicht aber die Erläuterung des 10. Psalms aufgeführt. Im Deminutiv

[8]) Zur Unhöflichkeit dieses homo vgl. man J.B. HOFMANN, *Die lateinische Umgangssprache*[3], Heidelberg, 1951, 87.

[9]) «Veredum» fehlt in RE und Supplementen; DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités*, I 2, Paris, 1887: 1654 zu den «veredarii»: im Cursus publicus.

«commentariolos» und der Bitte, Aurelius solle dies als Freund, nicht als Richter lesen, erscheint die Bescheidenheit und Demuttopik dieses Briefes nochmals, die ja offenkundig genug ist und keiner weiteren Erläuterung bedarf.

Die Selbstbezeichnung als «quasi arens rivulus» im Gegensatz zu den «amnes Tertullian, Cyprian, Lactantius» (3, 1) ist eine für Hieronymus sehr starke Demutfloskel[10]), wenn man bedenkt, daß er sogar Hilarius von Poitiers als Rhodanus der Beredsamkeit[11]) eher zweideutig gerühmt hatte. Die Bescheidenheit wird dann noch durch eine Bibelreminiszenz unterstrichen: den Vergleich mit den Gott wohlgefälligen Opfergaben der Armen: Ziegenfell und Ziegenhaar (3, 2). Mit diesen bescheidenen Gaben setzt Hieronymus gleich mit «nostrae sudor poenitentiae», die Arbeitsleistung unserer Reue, womit nochmals das einleitende «delicta plangenti» aufgenommen wird.

Nun folgt die Einladung, nach dem Muster gallischer und italienischer Bischöfe einen Kopisten für ein Jahr zu ihm zum Abschreiben zu schicken[12]). Der Herausgeber erinnert an Parallelen zu diesem Vorgang. Er soll Aurelius das Gesamtwerk des Hieronymus sichern.

Dies wird durch einen Satz eingeleitet, an dem weder Divjak noch Primmer Anstoß genommen haben: «ceterum quia orante te non parva de scripturis sanctis composuimus, si tibi placet ... mitte aliquem fidum tibi qui unum annum hic faciat[13]) me exemplaria tribuente et deferat ad te cuncta quae scripsismus» (3, 3). Der ceterum-Satz besagt in seiner jetzigen Form, Hieronymus habe auf Bitten des Aurelius viele Schriften über die Bibel verfaßt, auf Bitten des Aurelius, mit dem er nie gesprochen hat und dem er den ersten Brief seines Lebens schreibt «... orante te» ist

[10]) Die Elemente der als stilistische Metapher für «copia verborum» und ihr Gegenteil gebrauchten Antithese von «amnis» und «rivulus» sind seit Cicero nachgewiesen, höchstwahrscheinlich von diesem geprägt: Thes. l.L. I 1948, Z. 79 bis 83: Cic. orat. 39, «alter (Herodotus) ... quasi sedatus amnis fluit ... rep. 1, 10 influxit non tenius quidam e Graecia rivulus in hanc urbem sed abundantissimus amnis illarum disciplinarum et artium». Zu Hieronymus' Sicht des Tertullian: Ch. MOHRMANN, Vig Christ 5, 1951, 111 f.; I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg, 1973, 114_{242}.

[11]) Dazu P. ANTIN, *Recueil sur saint Jérôme* = Collection Latomus 95, Bruxelles, 1968, 259-277 mit reichem Material zur Flußmetapher mit meiner Rezension: Gnomon 42, 1970, 620-622.

[12]) E.P. ARNS, *La technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953, 169-172 zu Privatkopien.

[13]) Zu umgangssprachlichem «facere», vgl. man Thes. l.L. VI, I bei «mansionem facere» 92, Z. 39f. (Hil. trin. 8, 27 ist die Zerlegung des Verbalvorgangs in das Nomen actionis + verwaschenes facere noch deutlich).

eine exakte Parallele zu «cuiusdam fratris rogatu» und «ammonitu beati Damasi» (2, 1), womit diejenigen genannt werden, die Hieronymus jeweils zu seinem Werk angeregt haben. Das kann hier aber nicht gemeint sein. Der Sinn ist, Aurelius will das gesamte Werk der Bibelexegese. Das könnte ein Satz leisten wie: «quia oras non parva <quae> de sanctis scripturis composuimus». Die Annahme eines (schweren) Anakolouths in einem Satz, der von Wortwiederholungen strotzt, die Eile und mangelnde Sorgfalt zeigen: «fac alii ... fecerunt, mitte ... qui unum annum hic faciat», scheitert an «si tibi placet...». Aber selbst wenn man den Ablativus absolutus hält, ist die Einschiebung von <quae> unerläßig, damit Aurelius um Bücher bittet, statt zu ihrer Abfassung anzuregen...

Diese Einladung wird durch die nicht vorhandene «penuria librariorum» in Jerusalem begründet (4, 3, 4). Hieronymus befindet sich aber in Bethlehem, Divjak hat das «non» getilgt mit Hinweis auf den 172. Brief des Augustinus. Hieronymus führt erklärend dazu auf, seine beiden «notarii» reichten zur Aufnahme seines Diktates mit Mühe aus. «Librarii» könnten aber auch Buchhändler oder Verleger sein[14]). Die jetzige Fassung befriedigt noch nicht.

Mit der abschließenden sehr devoten Grußformel: «mea parvitas»[15]) empfiehlt sich nicht nur Hieronymus selbst, sondern auch Eusebius und Paulianus (?), Personen, die später im Origenistenstreit hervortraten und zum engsten Umkreis des streitbaren Gelehrten von Bethlehem gehörten[16]).

Der ganze Brief ist wegen der für Hieronymus ungewöhnlich großen Zuvorkommenheit und Demut verdächtig. Er wird plausibel,

[14]) Hieronymus befindet sich seit 386 in Bethlehem; warum spricht er von bestehendem oder nicht bestehendem Mangel an «librarii» in Jerusalem? Nach Thes. l.L. VII 2, 1347 kann «librarius» den «scriba» bezeichnen, also es wäre ein Synonym zu den im Text folgenden «notarii». «Librarius» meint aber auch den Buchhändler und Verleger. Nam ist dann nicht explicativ, sondern, wie auch sonst spätantik, fast adversativ. E. LÖFSTEDT, *Syntactica* II, Malmö, 1956, 280 zu spätem «namque» statt «nam».

[15]) J. SVENNUNG, *Anredeformen*, Uppsala Wiesbaden, 1958, 81-83: zur Erweiterung des Abstandes zwischen Sprecher und Angeredetem wird die verringernde Bezeichnung der 1. Person gebraucht; «mediocritas nostra» schon bei Velleius 2, 111; «parvitas mea» seit Val. Max. 1 praef.; «parvitas mea» bei Hier., Ennod. Ep. 1, 22.

[16]) Hieronymus ließ seinen Bruder Paulinianus im Jahre 393 durch Epiphanios von Salamis zum Priester weihen: OPELT, *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg, 1973, 66. Man vgl. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, Louvain-Paris, 1922, I, 193-232: zu dem Dossier des Origenistenstreites, wobei Paulinianus und Eusebius zu dem agierenden Personal gehören. Zu Paulinianus nicht Jones-Martindale-Morris, Prosopography of the later Roman Empire II, Cambridge, New York usw. 1980, ebds. zu Eusebius (5)?, vgl. Aug. ep. 34, 5.

wenn man annimmt, der Heilige habe den angebotenen Kontakt mit dem Bischof von Karthago so bereitwillig aufgegriffen, ja geradezu nach seiner Freundschaft getrachtet, weil er sich durch ihn bereits im Jahre 393 nach Christus die Verbreitung seiner exegetischen Schriften auch in Nordafrika sichern wollte.

Wenn wir so zu wissen meinen, daß Hieronymus' Demut einem Zweck dienen sollte, geradezu propagandistisch war — denn er verstand Freunde recht gut für seine literarischen Ziele einzusetzen, erinnern wir nur an Pammachius und Oceanus —, so sei abschließend gefragt, wie das Schreiben in Augustins Korrespondenz gelangte. Augustinus selbst pflegte erst ab 397 einen Briefwechsel mit dem viel berühmteren Hieronymus. Die Abschrift (der epistula 27* Divjak) wird ihm plausiblerweise Bischof Aurelius von Karthago selbst zur Verfügung gestellt haben und gewiß in freundlicher Absicht; (- an die Kontakte der Beiden erinnert exemplarisch schon der spätere 4. Brief von 417). Ob dies etwas mit der Kontroverse um die Septuaginta zu tun hatte, wage ich nur zu vermuten.

Düsseldorf Ilona OPELT

QUELQUES NOTES SUR DES FLORILÈGES AUGUSTINIENS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

L'œuvre immense de saint Augustin a tenté très tôt abréviateurs et florilégistes. Si les longs commentaires de l'Écriture Sainte par saint Jérôme ou les *Moralia in Iob* de saint Grégoire, plus prolixes encore, attiraient surtout les abréviateurs[1]), les écrits d'Augustin, au style pétillant et précis, tout pleins de jeux de mots et de formules bien frappées, se prêtèrent davantage à la composition de florilèges[2]). L'œuvre augustinienne, pour étendue qu'elle soit, n'est jamais languissante; et s'il y a parfois redondance, surtout dans les sermons et les ouvrages de polémique, cela forme souvent une suite ininterrompue d'expressions accrochantes. Pour le florilégiste, l'embarras du choix n'en sera que plus grand.

* * *

[1]) Bède le Vénérable mentionne parmi ses écrits les «Distinctiones capitulorum ex tractatu Hieronymi excerptas» et il cite nommément les commentaires de Jérôme sur Isaïe, Daniel, les XII prophètes et celui, inachevé, sur Jérémie (*Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 24 — éd. PLUMMER, Oxford, 1896, p. 358). Un ms. de Saint-Gall (254, IXe siècle, f. 2-252) contient des *Excerpta ex commentario Hieronymi in Jesaiam*, que le catalogue de 1461 attribue, à tort ou à raison, à saint Bède (cf. P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, I, Munich, 1918, p. 108, 17; le catalogue de Saint-Gall du IXe siècle dit seulement «Excerptio de libris Hieronimi in Esaiam libri XVIII in volumine uno», cf. ibidem, p. 73, 21/22). — Pour saint Jérôme, nous ne disposons malheureusement pas d'une étude comme celle de René Wasselynck sur les *Moralia* de saint Grégoire: R. WASSELYNCK, *Les compilations des «Moralia in Job» du VIIe au XIIe siècle*, dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 29, 1962, p. 5-32.

[2]) On trouvera cependant de véritables abréviations de certains ouvrages majeurs d'Augustin, p. ex. des *Tractatus in Iohannem* dans le ms. Vatic. Palat. 176, Xe siècle, f. 87-161; du *De Trinitate* dans le ms. Boulogne-sur-Mer 51, IXe siècle, f. 1-53 (pour les détails voir W. MOUNTAIN et Fr. GLORIE, CCSL 50 A, Turnhout, 1968, p. 592 sv.); du *De Genesi ad litteram* dans les mss. Munich 6368, VIIe siècle, et Paris, B.N. 2112, IXe siècle (fragments du 1.II; voir M.M. GORMAN, dans *Rev. des études augustiniennes*, 28, 1982, p. 76-83; 29, 1983, p. 137-144); etc. Ajouterons-nous également le *Liber sententiarum ex decade psalmorum beati Augustini breviter summatimque collectus*, que Julien de Tolède († 690) a tiré d'une section des *Enarrationes in psalmos* (cf. Félix de Tolède, *Elogium S. Juliani Toletani episcopi* 10-PL 96, c. 450 A)? A la suite de Félix, le Père J. MADOZ (*San Julián de Toledo*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 26, 1952, p. 65 sv.) mentionne le recueil, mais il ne semble pas qu'il en existe d'autres vestiges.

Florilèges augustiniens purs

Encore pendant la vie d'Augustin, ou très peu après son décès, un de ses plus fervents disciples, Prosper d'Aquitaine, composa un recueil de 392 courtes sentences, tirées de 24 écrits différents d'Augustin[3]).

Prosper ne s'en tiendra pas à ce premier essai; versificateur facile, il sélectionna de ce recueil 105 sentences qu'il paraphrasa en autant d'épigrammes[4]).

D'autre part il rédigea un abrégé des *Enarrationes in psalmos* de son maître, — abrégé dont seulement la troisième partie nous a été conservée par quelques rares manuscrits[5]). Il semble même que cet abrégé, somme toute fort libre, soit le premier des trois «florilèges» que rédigea Prosper; en effet, il a parfois repris telle ou telle sentence des autres recueils non pas directement à saint Augustin, mais à son propre résumé[6]). Ce n'est pourtant pas un argument péremptoire; même dans les *Sentences* copiées directement de saint Augustin, Prosper ne s'est nullement interdit d'en adapter la teneur selon ses propres vues.

S'il faut en croire Fr. Glorie, les *Capitula S. Augustini in Urbem Romam transmissa* auraient également Prosper pour auteur, du moins les XVIII premiers d'entre eux. Ces extraits proviennent d'une douzaine d'écrits différents d'Augustin; ils nous sont transmis par trois mss. dont un seul est complet; cependant la tradition indirecte est mieux fournie[7]).

Il se peut qu'un cinquième florilège augustinien compulsé par Prosper se cache sous le titre de *Excerptio Prosperi ex libris de Trinitate sancti Augustini*, qui fugure dans un catalogue du IXe siècle de la bibliothèque de Lorsch. Nous n'avons plus le texte de cette *Excerptio*, mais le catalogue de Lorsch, remarquablement complet, donne les titres de ces 84 extraits[8]). Or ces titres correspondent au *Breviculus* qui

[3]) Éd. M. Gastaldo, CCSL 68 A, Turnhout, 1972, p. 257-365.

[4]) *Epigrammatum ex sententiis S. Augustini liber unus* — PL 51, 497-532. Une édition critique est préparée par M. Gastaldo pour le CCSL. — Que le recueil des *Sententiae* soit la base de celui des *Epigrammata*, c'est, semble-t-il, l'hypothèse la plus vraisemblable, cf. L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900, p. 192 ss.

[5]) Éd. P. Callens, CCSL 68 A, p. 3-211 — Il n'est pas exclu que l'abrégé des *Enarrationes* sur les psaumes 1 à 99 n'ait jamais existé; il n'en reste aucun vestige, ni dans les 5 mss. qui nous ont conservé la 3e partie, ni dans les anciens catalogues de bibliothèques médiévales, cf. l'introduction de P. Callens, p. VII sv.

[6]) Voir les apparats critiques des éditions Gastaldo et Callens.

[7]) Éd. Fr. Glorie, CCSL 85 A, Turnhout, 1978, p. 251-273; cf. Prolegomena, p. 243-246.

[8]) Éd. G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, p. 102-105.

précède dans plusieurs mss. le texte du *De Trinitate*, à l'exception des 15 derniers sommaires du *Breviculus*; ceux-ci n'ont pas de répondant dans la série des titres donnée par le vieux catalogue[9]). Comme Eugippius connaît déjà ces sommaires et les titres correspondants, ils doivent remonter au Ve-VIe siècle. Ce n'est donc nullement exclu que Prosper les ait rédigés.

Les *Excerpta ex universa beatae recordationis Augustini episcopi in unum collecta* de Vincent de Lérins[10]) sont strictement contemporains des recueils de Prosper; dédiés au pape Sixte III, ils doivent remonter aux années 432-440. Les deux ouvrages n'en sont pas moins tout différents: au lieu des centaines de petits extraits où s'est complu Prosper, Vincent n'en choisit qu'une dizaine, mais parfois fort longs — trois pages en moyenne — et provenant de dix ouvrages ou épîtres d'Augustin.

Leur diffusion fut des plus limitée: deux mss., dont un partiel, et une seule mention dans un catalogue d'ouvrages patristiques annexé aux *Institutiones* de Cassiodore[11]).

Les deux manuscrits font entrevoir une double recension: dans une première étape, Vincent suit fidèlement le texte augustinien, tandis que, dans la seconde recension, il adapte le texte original à son nouveau contexte et aussi, à ses propres préférences doctrinales et terminologiques[12]).

Le florilège d'Eugippius, abbé de Lucullanum près de Naples, remonte encore à l'antiquité, bien que son auteur soit plus jeune que ses devanciers.

Les *Excerpta ex operibus sancti Augustini* ont été rassemblés dans une bibliothèque très riche en ouvrages augustiniens et copiés sur des mss. anciens et souvent de très bonne qualité; pas plus que les recueils de Prosper et de Vincent, contemporains d'Augustin, celui d'Eugippius n'accepte aucun écrit faussement attribué au maître d'Hippone[13]).

Ces 338 extraits, parfois fort longs, sont empruntés à quelque 80 ouvrages, épîtres et sermons de saint Augustin; or, trois-quarts de ces

[9]) Éd. W. Mountain et Fr. Glorie, CCSL 50, Turnhout, 1968, p. 3-22.

[10]) Éd. R. Demeulenaere, CCSL 64, Turnhout, 1985, p. 199-231.

[11]) Voir la préface de R. Demeulenaere, p. 132 sv.

[12]) Voir *ibidem*, p. 137 sv.

[13]) A l'exception d'un extrait du commentaire de Prosper sur le psaume 110, mais cet alinéa, qui n'apparaît que dans quelques mss., n'appartient pas au recueil original d'Eugippius (§ 159a — éd. Knöll, CSEL 9, p. 517 sv. = Prosper, *Ex psalmi CX*, 9-21 — éd. Callens, CCSL 68 A, p. 63 sv.).

ouvrages sont mentionnés aussi dans les *Institutiones* de Cassiodore. Sans doute qu'Eugippius a pu mettre à profit la bibliothèque que Cassiodore avait rassemblée à Vivarium, bien qu'il affirme dans sa dédicace à Proba — une parente de Cassiodore, notons-le — qu'elle possède intégralement, dans sa copieuse bibliothèque, les ouvrages dont il a recueilli quelques extraits: «cum bibliothecae Vestrae copia multiplex integra de quibus pauca decerpsi contineat opera»[14]) — aimable flatterie qu'il ne faut certainement pas prendre à la lettre. Cassiodore parle d'ailleurs élogieusement du recueil d'Eugippius et le recommande à ses moines[15]). De fait, le «Thesaurus» d'Eugippius est, de toute évidence, le plus important florilège augustinien que nous a légué l'antiquité, tant par l'ampleur de sa documentation — nous lui devons p.ex. quelques extraits d'ouvrages et de sermons perdus de saint Augustin[16]) — que par la valeur de son texte, copié scrupuleusement sur des mss. presque toujours plus anciens que ceux que nous possédons encore. Aussi, son succès a-t-il été très rapide et durable: on mentionne une cinquantaine de mss., s'échelonnant du VIe au XVe siècle[17]).

A l'époque d'Eugippius, ou un peu plus tard, et peut-être aussi dans le même milieu, fut composé un ouvrage double: le *Contra Philosophos* et le *Contra Iudaeos*. Cette invraisemblable mosaïque de plus de 2000 citations est empruntée à 16 ouvrages authentiques de saint Augustin et aussi, mais dans une très faible mesure, à 3 ouvrages et 13 sermons qui, dès l'antiquité, lui furent indûment attribués.

Ces extraits, souvent très brefs, sont disposés sous forme de dialogue entre Augustin et un *Iudaeus* anonyme dans le *Contra Iudaeos*, entre Augustin et quinze philosophes païens dans le *Contra Philosophos*; mais absolument tout, aussi bien les questions et les objections des interlocuteurs que les réponses d'Augustin, est tiré du texte augustinien, avec à peine quelques pourcentages de textes de transition, propres au compilateur anonyme.

On ne s'étonnera pas que ce *curiosum* n'ait pas trouvé une large audience; on en connaît deux mss. du XVe siècle[18]), dont un seul, celui

[14]) Éd. KNÖLL, p. 1, 10-12.

[15]) *Institutiones* I, xxiii, 1 — éd. MYNORS, Oxford, 1961, p. 62, 2-9.

[16]) Voir la table dans l'édition de KNÖLL, p. 1149; et P. VERBRAKEN, *Les fragments conservés de sermons perdus de saint Augustin*, dans *Rev. bénéd.*, 84, 1974, p. 254 et 266 sv., n° 10 et 44.

[17]) Voir M.M. GORMAN, *The Manuscript Tradition of Eugippius Excerpta ex operibus sancti Augustini*, dans *Rev. bénéd.*, 92, 1982, p. 7-32; 229-265.

[18]) Oxford, Bodl. Rawlinson A 368; Valencia, Bibl. Capit. 275.

d'Oxford, donne les deux compilations, l'autre, celui de Valencia, n'ayant que le *Contra Philosophos*[19]). Un emploi quelconque au moyen âge, ou une mention dans un catalogue ancien d'auteurs ou de bibliothèque, n'ont pas été signalés[20]).

D'un autre auteur énigmatique qui doit appartenir à la même époque, Cassiodore nous a au moins transmis le nom ainsi qu'une description sommaire de son florilège augustinien:

> «Petrus abbas Tripolitanae provinciae sancti Pauli epistulas exemplis opusculorum beati Augustini subnotasse narratur, ut per os alienum sui cordis declararet arcanum; quae ita locis singulis competenter aptavit, ut hoc magis studio beati Augustini credas esse perfectum. Mirum est enim sic alterum ex altero dilucidasse, ut nulla verborum suorum adiectione permixta desiderium cordis propii complesse videatur. Qui vobis inter alios codices divina gratia suffragante de Africana parte mittendus est»[21]).

Cassiodore n'avait donc pas l'ouvrage sous la main, mais en attendait un ms. qui lui serait envoyé d'Afrique. Le dit *codex* n'est sans doute jamais parvenu à Vivarium, et l'ouvrage lui-même n'est signalé nulle part ailleurs. Cependant, plusieurs mss. d'une compilation similaire, due à Florus de Lyon, mais qui ne comportait pas de nom d'auteur[22]), ont résumé, en tête du recueil, la notice de Cassiodore sur Pierre de Tripoli. Ceci a déjà égaré plusieurs érudits[23]).

Le VIe siècle fut décidément une période faste pour les florilégistes augustiniens. La compilation sur l'Heptateuque de Jean Diacre doit remonter à cette même époque; l'auteur serait devenu pape sous le nom de Jean III (561-574). Le recueil groupe des extraits d'Augustin et de quelques autres pères selon l'ordre des premiers livres de la Bible. Cette sorte de «chaîne», — genre de commentaire-florilège bien connu en Orient dès le VIe siècle, — ne nous est conservée que dans un seul ms., Paris, B.N. lat. 12309, de Corbie (XIe s.) et nous n'en avons que

[19]) Éd. D. ASCHOFF, CCSL 58 A, Turnhout, 1975 (*Contra philosophos*); le *Contra Iudaeos* formera le tome 58 B.

[20]) Voir D. ASCHOFF, *Studien zu zwei anonymen Kompilationen der Spätantike*, dans *Sacris Erudiri*, 27, 1984, p. 37-127; 28, 1985, p. 35-154.

[21]) *Institutiones* I, viii, 9 — éd. MYNORS, p. 30, 10-18.

[22]) Cf. Fr. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, IV, Madrid, 1954, p. 422 sv., n° 6920-6933; *Suppl.*, II, p. 356.

[23]) Et pas des moindres, depuis saint Pierre Damiani et le cardinal Bessarione jusque dans le premier tome de la prestigieuse entreprise de l'Académie de Vienne, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus* (t. I, 1, 1969, p. 400 [Venise, Bibl. Naz. Marc. 1813]). — Voir A. WILMART, *Le mythe de Pierre de Tripoli*, dans *Rev. Bénéd.*, 43, 1931, p. 347-352.

l'édition très fragmentaire et l'analyse, plutôt déroutante, par J. Pitra[24]). Si elle nous a transmis des textes rares[25]), on n'en trouve nulle part ailleurs ni mention, ni emploi. On ne dira pas qu'elle ait influencé les recueils analogues de Bède et de Florus sur les épîtres de S. Paul. Il est plus probable, au contraire, que Bède, et secondairement Florus de Lyon, aient été inspirés par la description du travail de Pierre de Tripoli dans les *Institutiones*, très répandues, de Cassiodore. Ils avaient en outre un modèle célèbre entre tous dans le recueil bien connu de Patérius: secrétaire de Grégoire le Grand, il rédigea, selon les recommandations du pape lui-même, un commentaire suivi de l'Écriture Sainte à l'aide d'extraits tirés de ses œuvres[26]). Bède connaissait ce recueil de nom et en louait volontiers et la disposition et l'utilité; il se propose même de suivre cet exemple[27]). Et de fait, il suivra la même méthode pour composer un commentaire suivi sur les épîtres pauliniennes[28]).

Son recueil se compose de 457 extraits provenant d'une quarantaine d'ouvrages d'Augustin, presque tous authentiques; on y trouve même de nombreux fragments de sermons certainement authentiques et dont nous ne possédons plus le texte[29]); d'autre part, Bède cite assez souvent le texte d'Augustin d'après l'extrait qu'en fit Eugippius[30]). Cette *Collectio in Apostolum*, conservée en une douzaine de mss.[31]), est toujours inédite[32]).

[24]) *Spicilegium Solesmense*, I, Paris, 1852; p. LV-LXIV; 278-301; *Analecta Sacra et Classica*, I, Paris, 1888, p. 165-176. Une nouvelle édition est préparée par A.-M. GENEVOIS.

[25]) Et même quelques fragments de sermons authentiquement augustiniens, inconnus par ailleurs, voir P. VERBRAKEN, *a.c.* (note 16), n° 21-23 et 30-34.

[26]) Cf. Préface — PL 79, c. 684A. Voir le commentaire de P. MEYVAERT, *The Enigma of Gregory the Great's «Dialogues»*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, 39, 1988, p. 353 sv.

[27]) Cf. Beda, *In Canticum canticorum*, VI, prol. — éd. D. HURST, CCSL 119B, Turnhout, 1983, p. 359, 17-23: «prout potui imitari Domino adiuvante curavi». — Cf. T.D.A. OGILVY, *Books Known to Anglo-Latin Writers from Aldhelm to Alcuin (670-804)*, Cambridge (Mass.), 1936, p. 69 sv.

[28]) Beda, *Hist. eccl. Gentis Anglorum*, V, 24 — éd. PLUMMER, I, Oxford, 1896, p. 358: «In Apostolum quaecumque in opusculis sancti Augustini exposita inveni, cuncta in ordinem transcribere curavi». — La succession chronologique des commentaires scripturaires de Bède ne trouve guère de points d'appui, ni dans le commentaire sur le Cantique des cantiques, ni dans la *Collectio in Apostolum*.

[29]) Voir P. VERBRAKEN, *a.c.* (note 16), n° 1-5; 7; 12-20; 26-28; 46.

[30]) Voir P.-I. FRANSEN, *D'Eugippius à Bède le Vénérable. A propos de leurs florilèges augustiniens*, dans *Rev. bénéd.*, 97, 1987, p. 187-194.

[31]) Voir P.-I. FRANSEN, *Description de la collection de Bède le Vénérable sur l'Apôtre*, dans *Rev. bénéd.*, 71, 1961, p. 23.

[32]) Une édition critique est en préparation par P.-I. FRANSEN, D. HURST et R. DEMEULENAERE. — Le texte qu'on trouve dans les anciennes éditions de Bède est en réalité le recueil apparenté de Florus de Lyon, cf. PL 119, c. 279-280, note a.

Bède avait-il l'intention d'en rester là, ou voyait-il dans ce travail une étape vers un commentaire en due forme des lettres pauliniennes, comme il avait fait pour la Genèse et pour tant d'autres livres de la Bible? Ses commentaires scripturaires sont en effet composés essentiellement de citations patristiques. Mais le fait que Bède décrit son recueil tel qu'il se présente, dans la liste de ses ouvrages qu'il insérera dans son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (V, 24), ne le fait pas supposer.

Si la *Collectio in Apostolum* de Bède est du travail bien fait, l'ouvrage similaire du diacre lyonnais Florus le dépasse nettement par son ampleur et son ordonnance, par son étonnante acribie, par son «industria» comme le dira si joliment le scribe du ms. 280 de Saint-Gall[33]). Plusieurs milliers d'extraits, provenant de plusieurs centaines d'ouvrages, de lettres et de sermons d'Augustin, couvrent à peu près le texte paulinien en son entier[34]). Cependant il n'offre qu'un seul texte augustinien qui ne soit connu par d'autres témoins[35]). Comme Florus publia la plupart de ses nombreux florilèges[36]) sous l'anonymat, son recueil sur l'Apôtre se rencontre fréquemment dans les mss. sans nom d'auteur ou sous des noms d'emprunt, Pierre de Tripoli ou Bède; du fait, les mss., surtout les mss. sans nom d'auteur, sont difficiles à repérer; dom Charlier parle d'une cinquantaine[37]); on pourrait y ajouter sans doute plusieurs unités, à l'aide des listes de Stegmüller[38]) ou de la *Handschriftliche Überlieferung* de l'Académie de Vienne[39]).

* * *

[33]) Voir C. CHARLIER, dans la *Rev. bénéd.*, 57, 1947, p. 137, n. 1.

[34]) Voir C. CHARLIER, *La compilation augustinienne de Florus sur l'Apôtre*, dans *Rev. bénéd.*, 57, 1947, p. 132-186. — On s'imagine sans peine ce que l'identification des extraits a dû coûter d'acribie et de patience à dom Charlier et à ses collaborateurs, M.Cl. Charlier et dom Fransen.

[35]) Cf. P. VERBRAKEN, *a.c.* (note 16), n° 38.

[36]) Cf. C. CHARLIER, art. *Florus*, dans le *Dict. de Spiritualité*, V, 1964, c. 518 sv.

[37]) Dans la *Rev. bénéd.*, 57, 1947, p. 132, n. 4.

[38]) Fr. STEGMÜLLER, *o.c.*, II, 1950, p. 311 sv., n° 2276-2290; *Suppl.*, II, 1977, p. 3 sv. et ci-dessus, n. 22 (sous le nom de Pierre de Tripoli).

[39]) Voir p. ex. les références dans le t. IV, donnant les mss. conservés en Espagne et au Portugal, Vienne, 1974, p. 41 (J. DIVJAK); t. V (mss. allemands), 1976, p. 114 sv. (R. KURZ). — Le texte n'est pas édité; en attendant l'édition préparée par C. CHARLIER (†) et P.-I. FRANSEN, on peut s'orienter grâce à l'analyse du recueil dans la PL, 119, c. 279-420; cette «édition» a gardé la disposition originale. C. Charlier (cf. note 34) en a donné une analyse beaucoup plus précise, mais en groupant les extraits d'après l'ordre alphabétique des ouvrages d'Augustin.

Florilèges mixtes

Les florilèges mentionnés jusqu'ici ont ceci de particulier, qu'ils prennent leur bien exclusivement, ou presque, dans l'œuvre de saint Augustin; ils s'égarent parfois en prenant tel traité, tel sermon pour authentiquement augustinien, alors que l'érudition moderne a su établir leur véritable origine. Mais l'époque précarolingienne a connu aussi des florilèges mixtes, alléguant aussi bien des extraits de l'Écriture Sainte que des citations patristiques. Dans chacun de ces florilèges, à quelques exceptions près, on trouvera des extraits d'Augustin, parfois groupés ensemble, parfois mêlés à ceux d'autres pères, selon le type du florilège.

Le modèle classique de ces florilèges est le *Liber Scintillarum* de Défensor de Ligugé († vers 700). Sous 81 titres, Défensor donne en premier lieu les «étincelles» tirées de la Bible, et puis, pêle-mêle, les citations des différents pères. Parmi ces quelque 2000 extraits, ceux empruntés au maître d'Hippone ne sont pas très abondants: une quarantaine dont 13 provenant de sermons inauthentiques; seulement dix ouvrages d'Augustin ont été exploités. Grégoire le Grand, Isidore, Jérôme sont nettement mieux représentés[40]). Cela pourrait étonner à première vue; ce n'est pourtant pas si rare dans les florilèges de l'époque, p.ex. dans le florilège de Freising du VIIIe siècle: parmi 455 extraits 6 citations seulement d'Augustin, dont 3 de sermons inauthentiques[41]), et dans les *Testimonia divinae Scripturae <et patrum>* du VIIe siècle, Augustin n'est représenté que par les Sentences que Prosper d'Aquitaine avait déjà sélectionnées dans son œuvre[42]).

L'explication de cet énigme nous est suggérée par Florus de Lyon: à côté de son recueil augustinien sur l'Apôtre, le diacre lyonnais composa un recueil de «Sententiae ex epistolis beati Pauli Apostoli ab XI auctoribus expositae»; Augustin n'y figure pas: il a son recueil à lui tout seul, et l'ensemble forme un florilège tiré de XII pères[43]). Si la place qu'occupe Augustin dans les florilèges mixtes du haut moyen-âge est tellement réduite, n'est-ce pas parce qu'on disposait déjà de florilèges exclusivement augustiniens sur les mêmes sujets?

Mais, en dehors des florilèges généraux, il existe aussi de petits

[40]) Éd. H. Rochais, CCSL 117, Turnhout, 1957. Voir les *Indices*, p. 245-256; et du même, *Apostilles à l'édition du «Liber scintillarum» de Défensor de Ligugé*, dans *Rev. Mabillon*, 60, 1983, p. 267-293.

[41]) Éd. A. Lehner, CCSL 108 D, Turnhout, 1987, p. 134.

[42]) Édition citée, p. 149 sv.

[43]) Cf. C. Charlier, *a.c.* (note 36), c. 518 sv.

florilèges sur un sujet, une polémique bien déterminée; on y rencontrera saint Augustin beaucoup plus fréquemment; il reste toujours l'autorité incontestée. Signalons p.ex. la petite collection «pro causa iniustae excommunicationis» que le P. Georges Folliet a analysée récemment dans les *Miscellanea A. Trapè*[44]). Cette collection qui a connu son heure de célébrité, comprend, sur un ensemble de 12 extraits patristiques, pas moins de dix sentences extraites d'écrits augustiniens.

«Le florilège augustinien de Vérone» n'est pas moins remarquable. Sous ce titre, dom Cyrille Lambot[45]) a décrit une petite collection d'extraits augustiniens, annexée au florilège patristique bien connu qui fait suite au «tome» du pape Léon le Grand à Flavien de Constantinople et à l'empereur Léon Ier. Cette collection annexée comprend 9 extraits provenant de 8 écrits authentiques d'Augustin. Ces extraits sont choisis pour défendre les «Trois Chapitres» condamnés par l'empereur Justinien en plein VIe siècle, plus d'un siècle après la mort d'Augustin. Le compilateur s'est servi de lui comme d'une autorité incontestable, même dans une querelle qu'il n'a même pas pu prévoir.

On comprend mieux qu'on ait invoqué son autorité dans les discussions avec les pélagiens et leurs lointains sectateurs. Julien, évêque de Tolède de 680 à 690, aurait composé, d'après son successeur et biographe Félix, un recueil d'*Excerpta de libris sancti Augustini contra Iulianum haereticum*[46]). Le recueil semble perdu, et c'est d'autant plus regrettable que la tradition manuscrite des écrits d'Augustin contre Julien d'Éclane est, elle aussi, très clairsemée.

Dans la querelle sur la prédestination et le libre arbitre qui opposait, au IXe siècle, Hincmar de Reims à Godescalc d'Orbais, il était inévitable que, de part et d'autre, on fit appel à Augustin. Cela nous a valu le recueil des *Beati Augustini sententiae in praedestinatione et gratia et de libero arbitrio*, publié sous le nom d'Amolon, archevêque de Lyon[47]), mais qui fut en réalité sélectionné par son diacre Florus: c'est de sa main que furent désignés, sur le ms. Lyon 608, les 109

[44]) *Une collection anonyme «pro causa iniustae excommunicationis» des VIIe-VIIIe siècles*, dans *Miscell. di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapè* (= *Augustinianum, 25*), Rome, 1985, p. 295-309.

[45]) Dans les *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano et di Storia del Diritto* (Vérone 1948), Milan, 1951, p. 200-213, repris dans le *Mémorial Dom Cyrille Lambot* (= *Rev. bénéd.*, 79), Maredsous, 1969 p. 70-81.

[46]) *Elogium Iuliani*, 10—PL, 96, c. 450 (cf. n. 2).

[47]) PL, 116, c. 105-140.

extraits d'Augustin, provenant de six ouvrages différents, à transcrire dans le nouveau recueil[48]).

Un recueil analogue sur la foi fut compulsé par Guillaume de Saint-Thierry († 1149). Il le mentionne lui-même dans la liste de ses ouvrages insérés dans la dédicace de sa «lettre aux frères du Mont-Dieu». Il décrit ainsi le florilège: «Sententias de fide, quae de beati maxime Augustini libris extraxi, si vultis transcribere, fortes nimirum et graves sunt, cum supradicto opusculo quod 'Aenigma fidei' intitulari placuit magis congruunt»[49]).

Ce texte est momentanément perdu, mais il ne faut pas désespérer de le retrouver un jour. Au début du XVIIIe siècle, Remi-Casimir Oudin a encore eu en mains l'autographe; il en transcrit le texte et l'envoie à dom Thomas Blancpain, qui surveillait alors la deuxième édition des œuvres de saint Augustin; dom Blancpain promit de l'insérer «ad calcem ultimi voluminis». «Quod tamen non praestitit» ajoute sèchement le sévère bibliographe[50]).

Dans le t. II de son *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Oudin décrit le recueil attentivement: d'après le ms. de Signy, copié sur l'autographe, il est intitulé comme suit: «Sententias de fide potissimum ex Sancto Augustino & aliis sanctis Patribus». Les extraits proviennent d'Augustin et de Boèce. Oudin nous fournit même l'incipit du recueil: «Essentia est res quae est, ex quibus est, & quae in eo quod manet, subsistit &c.»[51]). Dom Wilmart a fait des recherches pour retrouver les mss. qu'avait vus Oudin, mais sans succès[52]). L'on peut espérer que M. Divjak qui étudie, pour la *Handschriftliche Überlieferung*, les mss. de saint Augustin conservés en France, et qui y découvrit déjà une collection de lettres inédites du saint, viendra un jour nous régaler avec un ms. du recueil de Guillaume de Saint-Thierry.

Dans une charmante plaquette, intitulée «A travers les manuscrits de Bâle» et, de fait, composée assez rapidement[53]), dom Germain Morin attira l'attention des érudits sur une petite collection anonyme

[48]) Cf. C. CHARLIER, *Les manuscrits personnels de Florus*, dans les *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 76.

[49]) Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre d'or*, billet d'envoi 12, éd. J. DÉCHANET, dans *Sources chrétiennes* 223, Paris, 1975, p. 138.

[50]) *Commentarius in Scriptoribus Ecclesiae antiquis*, I, Leipzig, 1722², c. 992.

[51]) *O.c.*, II, c. 1438 sv.

[52]) A. WILMART, *Une conjecture mal fondée au sujet des Sentences de Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Rev. bénéd.*, 35, 1923, p. 263-267, particulièrement p. 266.

[53]) Tiré-à-part de la *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, 26, 1927, p. 175-249, particulièrement p. 211 (37) - 213 (39).

d'extraits augustiniens, un ensemble de simples conseils pour la vie spirituelle et ascétique mis sous le nom de *Flores Augustini*. Dom Morin en publia la préface et les titres des 26 chapitres d'après quatre mss. de Bâle. Il s'agit de la collection très répandue sous le nom de *Florigerus liber* ou *Liber florum beati Augustini*; elle n'a jamais été éditée, paraît-il. Dom Wilmart en énuméra plusieurs mss.[54]); d'autres sont signalés par B. Peebles[55]), dans les différents volumes de la *Handschriftliche Überlieferung*[56]) et dans l'admirable catalogue des mss. de Bâle[57]).

D'après dom Morin, les *Flores Augustini* remonteraient au XIe-XIIe siècle[58]); dans le «catalogue-bibliographie» de la chartreuse Salvatorberg à Erfurt, la collection est attribuée à un évêque Pierre de Sens[59]); ce ne peut être le futur pape Clément VI († 1352), ni les évêques Pierre de Charny ou Pierre d'Anizy, morts tous les deux en 1274, car il en existe plusieurs mss. plus anciens.

Malgré son titre évocateur et sa réelle richesse, le *Paradisus Augustinianus* de Bonizo, évêque de Sutri puis de Plaisance († vers 1095), ne connut guère le même succès. Un ms. de la Nationalbibliothek de Vienne (4124 [Theol. 162], f. 94a-274a), daté de 1439, semble être le seul témoin subsistant de l'*Epitome operum et sententiarum S. Augustini libris VIII digesta.*

Les vieux *Commentaria de augustissima Bibliotheca Caesarea* de P. Lambecius indiquent le contenu des différents livres et donne aussi le texte de la dédicace à Jean Gualbert, le fondateur de Vallombreuse[60]); le recueil doit donc dater d'avant 1070[61]). Il est toujours inédit[62]), sauf

[54]) *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen-âge latin*, Paris, 1932, p. 453 sv., en note.

[55]) Dans *Traditio*, 10, 194, p. 561-563.

[56]) Dans le t. II, 1 (Grande Bretagne), p. 373 sv., sont signalés 26 mss. (Fr. RÖMER); dans le t. V, 1 (BDR), p. 427 sv.: 32 mss. (R. KURZ).

[57]) G. MEYER et M. BURCKHARDT, *Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel*, I, Bâle, 1960, p. 385 sv.

[58]) *O.c.*, p. 244 (70). — On rencontre en effet des *Flores Augustini* dans le catalogue de Petershausen sous l'abbé Thierry (1086-1116), cf. P. LEHMANN, *Mittelalterliche Bibliothekskatalogen Deutschlands und der Schweiz*, I, Munich, 1918, p. 218, 12.

[59]) Cf. P. LEHMANN, *o.c.*, II, p. 452, 17, 462, 18 et 539, 17: «Florigerus b. Augustini sive Liber florum, editus per episcopum Petrum Senonensem».

[60]) T. II, Vienne, 1169, p. 790 sv., n° LXXXV; cf. Fr. UNTERKIRCHER, *Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich*, II, 1, Vienne, 1971, p. 81. — Le texte de la lettre-dédicace est également repris par R.C. OUDIN, *o.c.*, II, c. 739 sv. et dans la PL (t. 150, c. 793 sv.), qui donne aussi les *capitula*.

[61]) Saint Jean Gualbert est mort le 12 juillet 1070.

[62]) P. SINISCALCO en prépare l'*editio princeps* pour le CC.

les quelques extraits que Bonizo a réemployés dans son livre *De vita Christiana*[63]).

* * *

Dès avant l'époque de la scolastique nous avons donc des spécimens de tous les types de florilèges augustiniens qu'ait connu le moyen-âge[64]). On ne créera plus rien de nouveau. Ces mêmes types montrent cependant une tendance à se gonfler. On constate aussi que des extraits d'Augustin sont accueillis plus largement dans les florilèges mixtes des XIIIe-XIVe siècles qu'à une époque antérieure. D'autre part, on ne rencontrera guère, dans ces florilèges tardifs, des textes authentiques d'Augustin inconnus par ailleurs. On remarquera aussi que les citations d'écrits inauthentiques deviennent proportionnellement plus nombreuses.

* * *

Les florilèges augustiniens dans les milieux universitaires

Comme exemple représentatif de cette double tendance, on peut renvoyer au *Manipulus florum* de Thomas d'Irlande († vers 1270). Ce florilège mixte fut très largement répandu: R.H. et M.A. Rouse en énumèrent pas moins de 193 mss.[65]). Le compilateur fournit lui-même une liste de ses sources. Il nomme 148 ouvrages, lettres ou sermons d'Augustin qui ont été mis à contribution; il signale aussi ceux qu'il n'a pas pu trouver, ou dont il connaît seulement le titre par les *Retractationes* de saint Augustin lui-même[66]). Son recueil groupe près d'un millier d'extraits augustiniens ou, éventuellement, pseudépigraphes[67]).

[63]) Éd. E. Perels, Berlin, 1930.

[64]) R.C. Oudin, *o.c.*, I, c. 990-993, et L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900, p. 858 sv., note 1, donnent un aperçu sommaire des florilèges augustiniens purs de l'antiquité et du moyen-âge.

[65]) *Preachers, Florilegia and Sermons. Studies in the 'Manipulus florum' of Thomas of Ireland*, Toronto, 1979, p. 311-405.

[66]) *Op. cit.*, p. 253-270. A comparer avec les 34 ouvrages de saint Ambroise qui ont été employés, ou les 18 de saint Jérôme, 4 de saint Grégoire le Grand, 3 de saint Isidore, etc.

[67]) *Op. cit.*, p. 412-419.

Parmi les florilèges augustiniens purs de l'époque de la scolastique, un des plus riches et des plus répandus était certes le *Milleloquium*, souvent transcrit et réédité, jusqu'en 1734.

Publiée sous le nom de l'augustin Barthélemy Carusi, évêque d'Urbino (1347-1350)[68]), cette vaste compilation contient 15.000 extraits, groupés sous 1000 titres. Les mss. en sont plus nombreux encore que les éditions qui se succédèrent pourtant dans un rythme régulier, depuis l'*editio princeps* de Lyon en 1555 jusqu'à celle de Brescia en 1734.

A. Zumkeller énumère quelque 35 mss. complets ou partiels[69]), liste qu'on pourrait certainement allonger de plusieurs unités[70]).

On ne s'étonnera pas non plus qu'on trouve, de cet immense recueil aux mille titres (*Milleloqium*), une recension abrégée[71]).

A peu près contemporain est le recueil formé par le franciscain François de Meyronnes († après 1328). De ses «Veritates collectae ex variis operibus divi Augustini» on connaît plusieurs éditions incunables, mais elles ne contiennent souvent que les extraits, soit du *De Trinitate*, soit du *De Civitate Dei*, ou d'autres œuvres[72]). Les mss., s'ils ne sont pas rares, sont souvent tantôt partiels, tantôt augmentés de *flores* d'autres provenances: la série originale semble grouper des extraits de *De Civitate Dei*, *De Trinitate*, *Confessiones*, *De doctrina christiana*, *De diversis quaestionibus*, *Retractationes* et du traité inauthentique *De mirabilibus Scripturae*. Parmi les mss. les plus complets, mentionnons Madrid, Bibl. del Palacio II-320, du XIVe siècle[73]); Madrid, Bibl. Nac. 533, XIVe siècle[74]), Oxford Bodleian Libr. 333, XIVe siècle[75]), Oxford, Balliol College 70, XVe siècle[76]), mais la

[68]) On peut souvent lire que le *Milleloquium* fut commencé par Augustin Trionfo d'Ancône (= Augustinus Triumphus). R. ARBESMANN (*The Question of the Authorship of the 'Milleloquium veritatis S. Augustini'*, dans *Paradosis. Studies in Memory of E.A. Quain*, New York, 1976, p. 168-187 [résumé dans *Analecta Augustiniana*, 43, 1980, p. 163-165]) a fait justice de cette affirmation erronée.

[69]) *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Würzburg, 1966, p. 88 sv., n° 173.

[70]) Voir p.ex. D.A. PERINI, *Bibliographia Augustiniana, Scriptores itali*, I, Florence, 1929, p. 203-205; B. PEEBLES, *The Verse Embellishments of the Milleloquium S. Augustini'*, dans *Traditio*, 10, 1954, p. 555-556; *Handschriftliche Überlieferung*, t. V, 1 (Allemagne), p. 427 (R. KURZ).

[71]) Cracovie, Bibl. Univ. 1461 (AA.II.28), XIVe siècle. Cf. A. ZUMKELLER, *o.c.*, p. 89, n° 173a.

[72]) Cologne 1475; Treviso 1476; Toulouse 1488; Venise 1489, etc.

[73]) *Handschriftliche Überlieferung*, t. IV, p. 245 sv. (J. DIVJAK).

[74]) *O.c.*, p. 235.

[75]) *O.c.*, t. II, 2, p. 237 (Fr. RÖMER).

[76]) *O.c.*, p. 288; R.A.B. MYNORS, *Catalogue of the Manuscripts of Balliol College Oxford*, Oxford, 1963, p. 54 sv.

plupart des mss. se limitent aux extraits de la *Cité de Dieu* ou du *De Trinitate*, p. ex. Oxford, Magdalena Coll. 9, XVe siècle, ou à une seule de ces séries, p. ex. Palencia, Bibl. Cap. 35, a° 1419, f. 24-101: «Flores super libros b. Augustini de civitate Dei»[77]). Cette série sur la *Cité de Dieu* connut même les honneurs d'une traduction française: Bruxelles, Bibl. Royale 9046, XVe siècle: «Les fleurs du Livre de la Cité de Dieu»[78]).

Réservons ici un alinéa à Robert De' Bardi, chancelier de la Sorbonne de 1336 à 1349. Ce n'est pas un florilégiste proprement dit, mais plutôt grand «collecteur» d'opuscules de saint Augustin, et particulièrement de ses sermons, fussent-ils fragmentaires, voire inauthentiques. Son *Collectorium sermonum sancti Augustini* ne manque pas d'intriguer les éditeurs d'Augustin; ses sources sont connues, mais parfois il a dû avoir en mains de meilleurs mss. que ceux que nous possédons encore; souvent son témoignage n'est pas à négliger.

Le *Collectorium* n'a jamais été édité; la tradition manuscrite est très pauvre; mais nous disposons sans doute de l'autographe même de Robert De' Bardi: Vatic. Lat. 479 pour les deux premières parties, et Valencia, Bibl. Univ. 40 (607) pour la troisième[79]); deux autres copies remontent également au XIVe siècle: Paris, B.N. 2030 et Tolède, Bibl. Cap. LVIII. Le cardinal de Foix a dû posséder, lui aussi, un exemplaire; il est mentionné dans l'inventaire de sa bibliothèque dressé par Étienne Baluze en 1680[80]).

[77]) M. Andres, *Manuscriptos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia*, dans *Anthologica Annua*, 1, 1953, p. 528 sv.; cf. T. Van Bavel, *Répertoire bibliographique de saint Augustin*, Steenbrugge, 1953 (= *Instrumenta Patristica*, 3), p. 332, n° 2087. — Pour les autres mss. voir Fr. Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, II, Madrid, 1950, p. 315 sv., n^{os} 2319/2320; *Handschriftliche Überlieferung*, I, 1, p. 396-398; II, 1, p. 44 sv.; 186; 365 sv.; III, p. 28; 71; IV, p. 161; V, p. 60 sv.; 90; 240; 426 sv.; A. Uña Juárez, dans *Rev. española de Teología*, 41, 1981, p. 277-284.

[78]) Cf. *De Vlaamse Miniatuur. Tentoonstelling*, Bruxelles, 1959, p. 177, n° 226 (L.M.J. Delaissé); T. Van Bavel, *o.c.*, p. 322, n° 2020.

[79]) On trouvera une description très détaillée du ms. du Vatican dans le catalogue de M. Vatasso et P. Franchi De' Cavalieri, *Codices Vaticani Latini*, I, Rome, 1902, p. 358-364; très brève est au contraire la description du ms. de Valencia par M. Gutiéres Del Caño, *Catálogo de los Manuscritos existentes en la Biblioteca Universitaria de Valencia*, I, Valencia, (1913), p. 17; sur ce dernier ms. en particulier, voir G. Pozzi, *Roberto De' Bardi e S. Agostino*, dans *Italia Medioevale e Umanistica*, 1, 1958, p. 139-153 (on se demande cependant sur quoi est basée la note 2 de la p. 139: pour une dizaine de sermons le *Collectorium* aurait été le seul ms. qu'aient connu les Mauristes). Voir aussi l'introduction de M.V. O'Reilly à son édition du *De excidio Urbis Romae*, Washington, 1955 (= *Patristic Studies*, 89), p. 32-34.

[80]) N° 185. Cf. L. Delisle, *Le Cabinet des Manuscrits*, I, Paris, 1868, p. 504. — A moins que ce ms. ne soit l'actuel *Parisinus* 2030, auquel appartiennent aussi les *Indices*

Le moyen-âge finissant a encore connu bien d'autres florilèges augustiniens. «There is no end to the number of florilegia which were made in the Middle Age», constatait avec une certaine lassitude le regretté R.W. Hunt, entreprenant l'étude d'un nouveau *Liber Florum* du XIIe siècle[81]). Cette remarque, pour désabusée qu'elle soit, est certainement valable pour les nombreux florilèges empruntés aux écrits d'Augustin. Dans les catalogues de mss., les *Flores*, les *Dicta*, les *Excerpta* de saint Augustin abondent, et ils reviennent, presque aussi nombreux, dans les anciens catalogues de bibliothèques médiévales. En dresser l'inventaire serait un travail fastidieux. Son utilité risquerait de ne pas être proportionnée à la besogne. De plus, elle ne pourrait être effectuée que directement sur les mss. Souvent en effet les titres et les attributions sont trop vagues, aussi bien dans les catalogues de bibliothèques médiévales que dans la plupart des catalogues modernes.

Les chances d'y trouver des textes authentiquement augustiniens, inconnus par ailleurs, semblent très réduites, sinon inexistantes. Florus restera sans doute le dernier florilégiste à nous apporter du neuf. Et il ne reste guère d'espoir non plus de retrouver un jour, parmi les nombreux *libri florum* que nous a légués le moyen-âge, les florilèges perdus de Pierre de Tripoli ou de Julien de Tolède, sauf peut-être les *Sententiae de fide ex sancti Augustini operibus collectae* de Guillaume de Saint-Thierry.

Par contre, l'utilité des anciens florilèges est évidente. En dehors des textes pour lesquels ils sont nos seuls témoins, ils nous ont gardé souvent les leçons d'anciens mss. que nous ne possédons plus, et qui remontent parfois deux, trois siècles plus haut que ceux dont on dispose encore. C'est particulièrement le cas pour Eugippius, Vincent de Lérins, Florus. Ce furent d'ailleurs aussi des travailleurs consciencieux qui se tenaient à la lettre même du ms. augustinien qu'ils copiaient ou, plus souvent, qu'ils firent copier. Parfois les mss. copiés en portent encore la trace. C'est particulièrement le cas de plusieurs mss. employés par Florus de Lyon. Avec une incroyable acribie chaque bout de texte à

élaborés par Jean de Fayt, le futur abbé de St. Bavon à Gand (actuellement les mss. Paris B.N. 2031 et 2032). Le cardinal de Foix aurait ainsi pu acquérir les trois volumes ensemble lors de la dispersion de la bibliothèque «de Peniscola» des papes d'Avignon (catalogue, nos 329-330 et 338, éd. N. FAUCON, *La Librairie des Papes d'Avignon*, II, Paris, 1887, p. 77).

[81]) R.W. HUNT, *Liber Florum. A Twelfth Century Theological Florilegium*, dans *Sapientiae doctrina. Mélanges ... offerts à dom H. Bascour*, Louvain, 1980, p. 137.

copier est indiqué ainsi que sa place d'insertion dans son nouveau contexte[82]).

Le scribe d'un ms. de Paris (B.N. 12168, du VIIIe siècle, provenant de Corbie) écrit, dans le texte même de l'ouvrage de saint Augustin, les *Quaestiones in Genesim*, tout juste avant «Nulla tamen» de la *quaestio* 17: «Abhinc scribendum»; or, c'est précisément à cet endroit que commence l'extrait d'Eugippius; le ms. de Corbie est donc un descendant direct et — oserait-on dire: bêtement fidèle? — du ms. même qu'employa Eugippius au VIe siècle: celui-ci avait écrit en marge de son exemplaire, à côté des mots «Nulla tamen», l'indication pour son copiste: «Abhinc scribendum». Le copiste de Corbie a inséré tout bonnement la note marginale dans le texte même, où elle n'a aucun sens. Elle nous fournit ainsi un témoignage précieux sur la méthode de travail d'Eugippius, indiquant à son «notaire» ce qu'il avait à transcrire[83]).

Ce seul exemple nous montre à l'évidence que les florilégistes anciens faisaient copier les extraits à transcrire par un employé, un *notarius*, qui n'avait aucune envie de changer quoi que ce soit à son texte. Bède le dit d'ailleurs en toutes lettres: «In Apostolum quaecumque in opusculis sancti Augustini exposita inveni, cuncta per ordinem *transcribere curavi*»[84]).

Et ce ne fut pas seulement le fait des anciens florilégistes; les collecteurs humanistes en firent autant; on trouve ainsi dans un ms. de la Sorbonne (Paris, B.N. 14296, du XIVe siècle) quelques indications pour le copiste, écrites probablement de la main même du chancelier Robert De' Bardi: «hic finiret ... hic incipias continuare ... usque huc et non plus debet haberi»[85]).

Si les florilégistes font copier leurs extraits par des copistes de métier, c'est qu'ils veulent donner en principe le texte augustinien *ad litteram*, d'après les mss. dont ils disposaient. Pour un florilégiste du Ve ou du VIe siècle, ce furent des mss. très proches de l'auteur, mort en 430. Et bien souvent, nous n'avons plus, pour plusieurs de ces ouvrages, que des copies beaucoup plus récentes. Ainsi, p.ex., avons-nous quelque 50 citations du *De Trinitate*, copiées sur des mss. nettement plus anciens

[82]) Voir C. CHARLIER, *Les manuscrits personnels de Florus et son activité littéraire*, dans les *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 71-84.

[83]) Éd. J. FRAIPONT, dans CCSL 33, Turnhout, 1958, p. 43, l. 1473, dans l'apparat. Cf. D. DE BRUYNE, dans les *Miscell. Agostiniani*, II, Rome, 1931, p. 337 sv.

[84]) *Hist. ecclesiastica* V, 24 — éd. PLUMMER, I, p. 358.

[85]) Voir G. POZZI, *a.c.* (note 79), p. 149.

que les mss. Cambrai 300 (282) et Oxford Laud. misc. 126, du VIIIe siècle, nos plus anciens témoins de ce texte[86]).

Certes, les mss. employés par les florilégistes, même les plus anciens et les plus avertis, pouvaient être des mss. fautifs, et la teneur du texte des florilèges n'est, elle aussi, pas toujours assurée, tant s'en faut. On ne doit donc pas les suivre aveuglément; n'empêche qu'ils sont des pierres de touche pour évaluer la valeur, ou du moins l'âge des variantes dans des mss. plus récents. C'est le cas, p. ex., des *Confessiones*: après bien des tâtonnements ce fut finalement le texte des extraits d'Eugippius qui indiquerait le chemin à suivre pour arriver à une édition critique judicieuse du plus beau livre d'Augustin[87]).

L'utilité des florilèges pour confirmer ou infirmer une attribution douteuse n'est plus à prouver. Cependant, dans le cas d'Augustin, les florilèges n'ont qu'une importance toute relative. Si les plus anciens florilégistes n'admettent presque pas d'écrits inauthentiques, il n'en est pas de même pour les recueils postérieurs. De plus, le style d'Augustin est si personnel qu'on le reconnaît aisément. C'est tout au plus une première orientation ou une ultime confirmation qu'on pourrait attendre des florilèges médiévaux.

* * *

Oserions-nous offrir cet «opus imperfectum» — quelques notes seulement sur une matière pratiquement inépuisable — à celui qui a «pratiqué» saint Augustin voilà déjà près d'un demi-siècle, sinon plus longtemps encore? Puissent néanmoins ces pages lui rappeler quelques-unes des idées les plus originales, quelques-unes des plus belles expressions du maître d'Hippone. Si souvent, le jubilaire que nous fêtons aujourd'hui, a su les déceler dans l'œuvre d'Augustin et, de main

[86]) Voir le relevé extrêmement précis de W. MOUNTAIN et Fr. GLORIE, CCSL 50, Turnhout, 1968, p. XLVIII-LXX.

[87]) Dom B. Capelle fut le premier à entrevoir le profit que l'éditeur des *Confessiones* pourrait tirer du texte d'Eugippius (*Bull. d'ancienne littérature chrétienne latine* [annexé à la *Rev. bénéd.*], 1, 1921/28, p. [248]-[251], nos 605/6). La méthode fut reprise et précisée par L. VERHEIJEN, CCSL 27, Turnhout, 1981, p. V-LVIII.

de maître, il a su les mettre en valeur. Cet aperçu sommaire ne lui aura révélé rien de neuf; qu'il veuille néanmoins l'accueillir en témoignage de notre reconnaissance et de notre amitié.

Steenbrugge Eligius DEKKERS O.S.B.

L'OFFICE CHORAL AUGUSTINIEN DANS LE CODEX DE *LEODEGUNDIA* (ESCORIAL A.I.13)

Les influences d'Isidore et de Fructueux

C'est au regretté Père Luc Verheijen qu'appartient, parmi tant d'autres mérites, celui d'avoir clarifié la situation de l'*Ordo Monasterii feminis datus* au sein de l'ensemble singulièrement complexe que forment les diverses pièces de la «Règle» augustinienne[1]). Dans les deux seuls manuscrits qui la contiennent, le *Scorialensis* a.I.13 (Xe siècle) et le *Casinensis* 331 (XIIIe siècle), cette version féminine de l'*Ordo Monasterii* s'intercale entre des éléments de l'*Obiurgatio* et de la *Regularis Informatio*, avec lesquels elle constitue ce que Verheijen appelle l'*Epistula longissima*. Mais tandis que le codex de l'Escorial présente l'*Ordo* au complet, celui du Mont-Cassin n'en donne que trois courts fragments, parmi lesquels la description de l'office choral (*OM* 2) ne se trouve pas. C'est donc au seul manuscrit de l'Escorial, copié en 912 par la moniale Leodegundia[2]), qu'on est réduit pour l'étude de cet office assez singulier, dont nous voudrions faire l'objet du présent article.

Que l'*Epistula longissima*, et en particulier l'*Ordo monasterii* au féminin, soit d'origine espagnole, Verheijen l'a bien montré. Mais cette localisation sûre ne s'accompagne pas d'une datation également obvie. A cet égard, l'office choral du *Scorialensis* peut jouer un rôle décisif, car ses relations avec d'autres offices espagnols devraient permettre de l'ordonner chronologiquement par rapport à ceux-ci. Dès 1953, Verheijen l'a donc examiné avec soin, en le comparant avec les Règles d'Isidore de Séville et de Fructueux de Braga[3]). Quatorze ans plus tard, il l'a de nouveau rapproché de l'office isidorien, sans parler cette fois de Fructueux, mais en ajoutant d'autres points de comparaison: les offices mozarabes du *Liber Ordinum* et du *Liber Sacramentorum*[4]). Enfin, dans

[1]) L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, t. I, Paris, 1967, p. 11-12 et 140-145; t. II, p. 209. Cité: *La Règle*.

[2]) Sur cette date discutée, voir Verheijen, *La Règle*, t. I, p. 41-42. Description des deux manuscrits: *ibid.*, p. 40-47.

[3]) M. Verheijen, *La «Regula sancti Augustini»*, dans *Vigiliae Christianae* (1953), p. 27-56 (voir p. 47-56). Cité: *La Regula*.

[4]) *La Règle*, t. II, p. 209-212.

une mise à jour de ses travaux qui remonte à 1975 mais n'a été publiée qu'en 1985, le grand chercheur a de nouveau formulé la thèse qu'il avait élaborée dès ses premières investigations[5]): comparé à celui d'Isidore, l'office de notre *Regula Puellarum* — nous désignerons désormais le texte de Leodegundia par ce nom qu'il se donne à lui-même — s'avère plus ancien, sa terminologie restant plus proche de celle de l'*Ordo Monasterii* augustinien. Là où il emploie avec ce dernier *lucernarium* et *nocturnae orationes*, Isidore use de vocables apparemment plus récents: *uespera* et *uigiliae*. L'évêque de Séville montrant clairement par ailleurs qu'il connaît la Règle d'Augustin, il semble dépendre, en matière liturgique, de la forme particulière revêtue par l'office augustinien dans l'*Ordo Monasterii* au féminin.

Cependant ce n'est pas sans une certaine hésitation que Verheijen, dans son grand ouvrage de 1967, présentait ces conclusions. Modestement, il souhaitait qu'un «liturgiste de profession» scrutât de plus près les textes et contrôlât ses propres intuitions. C'est à cette invitation que nous voudrions répondre ici. Sans être un liturgiste professionnel, l'étude des règles monastiques anciennes nous a maintes fois conduit à nous pencher sur leurs indications en matière de prière commune. Au reste, c'est aussi et surtout en praticien de l'histoire littéraire que nous voudrions examiner ce problème, dont la solution, on le verra, ne suppose pas seulement des connaissances liturgiques, mais aussi et surtout une vue exacte de la méthode rédactionnelle employée par le compilateur de l'*Ordo Monasterii feminis datus*.

Pour le dire d'emblée en peu de mots, il nous semble que la *Regula puellarum* se situe à tous égards, aussi bien liturgiquement que littérairement, après la Règle d'Isidore. Entrevue un instant par Verheijen lui-même[6]), cette conclusion s'impose quand on suit la genèse du texte à partir de l'*Ordo monasterii* masculin, en l'éclairant au moyen des divers documents espagnols dont nous disposons. Notre travail consistera donc à commenter phrase par phrase le texte copié par Leodegundia. A maintes reprises celui-ci a déjà été publié intégralement[7]). Inutile de le reproduire ici comme un tout. Il suffira de

[5]) *La Règle de saint Augustin. L'état actuel des questions (début 1975)*, dans *Augustiniana* 35 (1985), p. 193-263 (voir p. 249-250).

[6]) *La Règle*, t. II, p. 211-212: «Il n'est pas exclu, évidemment, que l'*Ordo Monasterii feminis datus* doive son *ordo officii* à saint Isidore, mais sa terminologie à la version féminine de l'*Ordo Monasterii*. Mais ce retour à une terminologie plus archaïque est-il concevable?». Voir aussi p. 216: dans une énumération des témoins du *Praeceptum longius*, la Règle de saint Isidore précède l'*Epistula longissima*, qui cependant précède elle-même la Règle de saint Fructueux (?).

[7]) G. ANTOLÍN, *Un Codex Regularum del siglo IX*, Madrid, 1908, p. 31; A.C. VEGA,

présenter ses éléments un à un, en synopse avec ses sources ou ses parallèles.

* * *

Comme on pouvait s'y attendre, notre témoin commence par suivre presque exactement sa source habituelle, l'*Ordo Monasterii*[8]). Après cette phrase d'introduction, cependant, le premier office décrit est déjà nettement différent:

ORDO MONASTERII II	REGULA PUELLARUM II-III
Qualiter autem nos *oport*et *orare uel psallere describimus*: id est *in matutinis dic*antur *psalmi tres*: sexagesimus, quintus et octogesimus nonus.	*Qualiter autem* uos *opport*eat *orare uel psallere describimus* uobis: *in matutinis dic*atur *psalmi* matutinarii *tres*, deinde responsum et laudes sequente ymno et dominica oratione.

Au lieu de désigner précisément les trois psaumes des matines, que l'*Ordo* faisait réciter chaque jour invariablement, la *Regula* leur donne un nom générique (*matutinarii*) qui indique sans doute un choix de pièces adaptées à l'heure, mais laisse place à une variation selon les jours[9]). Isidore, qui ne parlera des matines qu'après l'office nocturne, les décrira de façon analogue: *quinta (missa) matutinorum officiorum*[10]), sa *missa* de trois psaumes équivalant numériquement à ce qu'indiquent l'*Ordo* et notre *Regula*.

Tout en omettant les numéros des psaumes, celle-ci ajoute à la psalmodie quatre éléments non mentionnés par l'*Ordo*. Comme on va le voir, ces pièces se retrouvent toutes dans la description isidorienne de tierce, par où l'évêque de Séville commence son tableau de l'office. Il se

Una adaptación de la «Informatio regularis» de S. Augustín anterior al siglo IX para unas vírgenes españoles, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. II (Studi e Testi 122), Rome, 1946, p. 34-56 (voir p. 48-49, reproduit dans *PLS* 2, 349); M. VERHEIJEN, *La Regula*, p. 51; J. PINELL PONS, *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*, dans *Liturgica* 3 (Scripta et documenta 17), Montserrat, 1966, p. 197-340 (voir p. 233); L. VERHEIJEN, *La Règle*, t. I, p. 140-141. Nous reproduisons ce dernier, mais sans les parenthèses indiquant les abréviations, ni les majuscules, ni la ponctuation.

[8]) Cité d'après VERHEIJEN, *La Règle*, t. I, p. 148-149, sauf la ponctuation.

[9]) Celle-ci existe-t-elle en Espagne comme en Italie, dans les offices romain et bénédictin?

[10]) ISIDORE, *Reg.* 6, 4. Nous citons désormais *S. Leandro, S. Isidoro, S. Fructuoso, Reglas monásticas*, éd. J. CAMPOS RUIZ - I. ROCA MELIA, Madrid, 1971 (BAC 321), p. 90-125, mais en ajoutant au numéro du chapitre celui du paragraphe d'après *PL* 83, 867-894.

pourrait que, au moins dans sa rédaction, l'auteur de la *Regula* s'inspire d'Isidore, en omettant toutefois les deux leçons que celui-ci intercale entre le répons et les *laudes*[11]). La même omission s'observera au *lucernarium*, office symétrique des matines et relevant comme elles, à l'époque mozarabe, de l'*ordo cathedralis*[12]). Au reste, même si sa rédaction est influencée par Isidore, l'auteur a sans doute en vue un office réel. Son oeuvre n'est pas une simple compilation littéraire, mais le témoin d'une liturgie vivante, comme le montrent les particularités qui la différencient de toutes ses sources.

ORDO MONASTERII II

*Ad tertiam pri*us *psalmus unus* ad respondendum dicatur, *deinde* antiphonae duae, *lectio* et completorium. *Simili modo sexta et nona.*

REGULA PUELLARUM III

Ad tertia uero *pri*mum *hunus* recitandus est *psalmus, deinde* tres clausule literarum, post hec responsurium, *lectio*nes due profetica et apostolica, postremo laudes, ymnus et dominica oratio. *Simili modo sexta et nona.*

Entre un début et une fin nettement dépendants de l'*Ordo*, la *Regula* insère une description de tierce bien plus longue et assez différente. Les morceaux psalmiques passent de trois à cinq, et l'élément «responsorial», au lieu de se situer au début de la psalmodie, se place à la fin. D'une leçon on passe aussi à deux, la première de l'Ancien Testament, la seconde du Nouveau. Enfin l'unique conclusion de l'*Ordo (conpletorium)* est remplacée par trois pièces: *laudes*, hymne et oraison dominicale. A tous égards, l'office espagnol du Xe siècle est plus développé que son ancêtre africain.

Entre ces deux états des petites heures, Isidore présente une forme presque identique au second:

ISIDORE, *Regula* VI, 2

In tertia autem, sexta uel nona tres psalmi dicendi sunt, responsorium unum, lectiones ex uetere nouoque testamento duae, deinde, laudes, hymnus atque oratio.

Plusieurs adjonctions ou précisions séparent la *Regula Puellarum* de la Règle isidorienne. D'abord l'ajout du «psaume unique récité au

[11]) Le *deinde* d'Isidore, qui précède *laudes*, passe avant *responsum* dans la *Regula Puellarum*. Celle-ci, au lucernaire, appellera le répons *responsurium* comme Isidore et placera *deinde* devant sa mention comme elle le fait ici.

[12]) Voir le Prologue du *Rituale Antiquissimum* de Silos (XIe s.), dans M. FÉROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, col. 770.

début», par lequel la *Regula* s'apparente à l'*Ordo*, malgré l'abandon du nom de «répons» qui désignait cet élément dans le texte-source. Ensuite la spécification des trois psaumes, appelés *clausulae litterarum* par allusion évidente aux sections alphabétiques du Psaume 118. Puis la détermination des leçons: l'Ancien Testament est représenté par un prophète, le Nouveau par l'Apôtre. Enfin le changement d'*oratio* en *dominica oratio*, dont on ne saurait dire s'il est réel ou seulement verbal: l'«oraison» d'Isidore n'était-elle pas déjà le Pater[13])?

De ces différences entre Isidore et notre texte, la plus remarquable est la première. De prime abord, elle semble donner raison à Verheijen: plus proche de l'*Ordo* augustinien, la *Regula* paraît se situer entre celui-ci et l'évêque de Séville. Mais ce psaume «récité» des petites heures est autre chose que le «psaume à répondre» de l'*Ordo*. La «récitation» est, chez Isidore, réservée aux vigiles, par opposition à la «psalmodie» et au «chant» des matines[14]). Le rédacteur de la *Regula* semble se souvenir de cette terminologie tardive, en même temps qu'il fait certainement écho au texte primitif de l'*Ordo*. Sa mention du psaume initial apparaît ainsi comme une prescription composite, qui combine des éléments anciens et plus récents. Rien n'empêche qu'il se situe littérairement après Isidore aussi bien qu'après Augustin.

Cette position post-isidorienne se confirme quand on considère la réalité liturgique sous-jacente. A ce plan réel, il n'est pas probable que le psaume d'introduction de la *Regula* vienne d'Augustin. Si le rédacteur a certainement rapproché le «psaume à répondre» de l'*Ordo* de son propre «psaume récité», ce dernier vient sans doute de la tradition liturgique espagnole. Or il manque chez Isidore, témoin ancien de celle-ci. Unique élément propre à la *Regula*, dont l'office de tierce coïncide pour tout le reste avec celui d'Isidore, il fait figure d'ajout. L'évolution, en ces siècles, tend d'ordinaire à ajouter plutôt qu'à supprimer. Ce psaume initial apparaît donc comme un développement qui situe la *Regula* après Isidore.

Cette loi du développement se vérifie clairement quand on rapproche la *Regula* d'un document ultérieur, avec lequel Verheijen a eu le mérite de la comparer sur certains points, mais sans tirer du rapprochement toutes les conclusions qui s'imposent: le *Rituale*

[13]) Ce que le Maître appelle *dominica oratio* (*RM* 10, 31), Benoît le nomme simplement *oratio* (*RB* 7, 20).

[14]) ISIDORE, *Reg.* 6, 4. Peut-être la même distinction est-elle visée par FERRAND, *Vita Fulgentii* 27, 59: *psallendique suauiter aut pronuntiandi curam maximam gerere.*

antiquissimum de Silos[15]). Dans cet ordo du XIe siècle, l'office des petites heures a les mêmes éléments que celui de la *Regula*. Avec celle-ci il s'accorde même à faire dire trois sections du Psaume 118, ainsi que des leçons des prophètes et de l'Apôtre. Au début, il a pareillement un psaume d'introduction[16]) (Ps 94 à tierce, Ps 53 à sexte), mais avant celui-ci il ajoute le *Deus in adiutorium* cher à Cassien et à saint Benoît, et à la fin il remplace la simple «oraison» d'Isidore et de notre *Regula* par quatre pièces: le *clamor*, le *kyrie eleison*, la *conpleturia* (sorte de collecte) et la *benedictio*.

Ainsi donc, de même que la *Regula* préfixait à l'office isidorien le psaume initial, de même le *Rituale antiquissimum* préfixe à l'office de la *Regula* le *Deus in adiutorium* bénédictin[17]) et le prolonge par une série de compléments. Dans cette chaîne évolutive, notre *Regula* du Xe siècle fait figure d'intermédiaire entre le VIIe siècle isidorien et le «Rituel» du XIe. Plus proche, par sa sobriété, du premier que du second, elle a pu naître quelque temps avant l'époque de Leodegundia, mais tout indique qu'elle a vu le jour après Isidore.

Avec ce premier résultat dans l'esprit, poursuivons notre enquête:

ORDO MONASTERII II	REGULA PUELLARUM III
*Ad lucernarium autem psalm*us responsorius unus, antiphonae quattuor, item psalmus unus *responsorius*, lectio *et conpletorium. Et tempore oportuno post lucernarium omnibus sedentibus legantur lectiones. Post haec autem consuetudin*arii psalmi *ante somnum dicantur.*	*Ad lucernarium autem psalm*i tres, deinde *responsuri*um et laudes *et conpleturium. Et tempore hoportuno post lucernarium homnibus sedentibus legantur lectiones. Post hec autem consuetudin*e conpleturie *ante somno dicatur.*

De nouveau, la *Regula* commence et finit comme l'*Ordo*, mais en substituant au lucernaire augustinien un office différent. Celui-ci est d'abord identique aux matines (trois psaumes, répons, *laudes*), mais il remplace ensuite leurs deux pièces finales (hymne et oraison dominicale) par un terme ambigu: *conpleturium*. Ce mot, avec la conjonction qui le précède, provient littérairement de l'*Ordo Monasterii*, mais que recouvre-t-il en fait? La symétrie des deux grandes heures du matin et du soir pourrait faire penser que le *conpleturium* de la seconde n'est pas autre chose que l'hymne et l'oraison dominicale de la première. Cependant le *Rituale* de Silos, on s'en souvient, prescrivait aussi, à la

[15]) FÉROTIN, *Le Liber*, col. 774-775.
[16]) Manque dans l'*Ordo Quarte et Quinte coniuncte* (col. 775).
[17]) Soit dit sans préjuger de son origine.

fin de sexte, une *completuria* dont l'Incipit (*Deus qui orarum tempore*) indique clairement qu'il s'agit d'une formule euchologique. On reste donc hésitant devant ce terme obscur, d'autant que le rédacteur l'appliquera plus loin, cette fois en accord avec d'autres documents[18]), à l'office terminal du jour, celui que nous appelons encore «complies».

Dans le présent ouvrage, en tout cas, il est probable que le rédacteur retient le mot de l'*Ordo* parce qu'il s'accorde avec la terminologie de son milieu espagnol. Vu l'époque des documents hispaniques qui appellent ainsi la conclusion de l'office, c'est là un indice de rédaction plutôt tardive.

Consultons maintenant la Règle isidorienne:

ISIDORE, *Regula* VI, 2-3

In uespertinis autem officiis primum lucernarium, deinde psalmi duo, responsorius unus et laudes, hymnus atque oratio dicenda est. Post uesperum autem congregatis fratribus oportet uel aliquid meditare uel de aliquibus diuinis lectionibus disputare conferendo pie adque salubriter tantoque meditando inmorari quoadusque conpleta officii possint occurrere. Ante somnum autem sicut mos est peracto conpletorio...

Comme la *Regula Puellarum*, bien que beaucoup plus discrètement, Isidore semble s'inspirer de l'*Ordo Monasterii*, dont il reproduit la séquence caractéristique: office vespéral, réunion de lecture, office de complies. Moins attaché que la *Regula* à la lettre du texte augustinien, il change le nom du premier office. Celui-ci s'appelle chez lui *uespertina officia* ou *uesperum*, tandis que *lucernarium* ne désigne plus la célébration entière, mais seulement sa première pièce.

Ce *lucernarium* isidorien est-il un psaume, comme les *psalmi duo* qui le suivent[19]), ou une formule analogue au *uespertinum* des manuscrits mozarabes, qui consistera en un répons, accompagné d'un ou de plusieurs versets[20])? En tout cas, cette pièce initiale des vêpres, qui se rapporte spécialement à l'allumage des lampes[21]), apparaît

[18]) Notamment les Règles du Maître (*RM* 34, 2, etc.) et de Benoît (*RB* 16, 2, etc.). Dans le *Rituale* de Silos, l'office s'appelle *completa* (col. 777-778) et se termine comme les autres heures par une *completoria* (collecte).

[19]) Ainsi l'entend J. PINELL, *Las horas*, p. 235; *San Fructuoso de Braga y su influjo en la formación del oficio monacal hispanico*, dans *Bracara Augusta* 22 (1968), p. 3-16 (voir p. 11-12 et 16), qui reconnaît aussi le psaume lucernaire dans le premier des dix de la *prima noctis hora* chez Fructueux. Dans le cas d'Isidore, une légère difficulté est le neutre *lucernarium*, au lieu du masculin que semble appeler *psalmus* sous-entendu.

[20]) Ainsi FÉROTIN, *Le Liber*, p. XXXVIII et XLII. Cette interprétation nous paraît moins plausible, car elle rompt la symétrie entre matines (une *missa* de trois psaumes) et vêpres.

[21]) Cf. J. PINELL, *Vestigis del lucernari a Occident*, dans *Liturgica* 1 (Scripta et documenta 7), Montserrat, 1956, p. 91-149. L'auteur mentionne là le *lucernarium* d'Isidore (p. 135), mais sans se prononcer encore sur sa nature.

comme un élément ancien, dont l'omission ou la non-mention dans la *Regula Puellarum* fait plutôt figure de trait récent.

Quant au nom de l'office, le changement de *lucernarium* en *uesperum* est-il, comme le croyait Verheijen, la marque d'un état liturgique plus tardif que celui de la *Regula Puellarum*, où le terme n'est pas changé? En réalité, la différence entre Isidore et la *Regula* s'explique avant tout par la manière de chaque rédacteur, l'un servilement dépendant de l'*Ordo*, l'autre beaucoup plus indépendant. C'est cette attitude générale vis-à-vis du texte-source qui a occasionné le maintien de *lucernarium* dans la *Regula*, tandis qu'Isidore se sentait libre d'affecter le terme à la première pièce de l'office et d'appeler celui-ci autrement.

La servilité littéraire de la *Regula* suffit peut-être aussi à expliquer, nous l'avons vu, qu'elle maintienne le terme *conpleturium* de l'*Ordo* pour désigner globalement les deux dernières pièces du lucernaire[22]), tandis qu'Isidore mentionne, là comme ailleurs, l'hymne et l'oraison. Quant au nom de *conpleturie* donné par la *Regula* à l'office du coucher, il s'apparente à l'expression qu'emploie Isidore: *completa officii*. Comme nous l'avons vu faire plus haut, la *Regula* combine donc ici un trait de l'*Ordo* africain et un autre de l'office espagnol. Cet amalgame lexicologique d'éléments anciens et plus récents ne préjuge pas de sa date. Elle peut fort bien avoir été rédigée après Isidore.

Avec cette section sur les vêpres et les complies, nous avons achevé la synopse de la *Regula* et de l'*Ordo Monasterii*. Celui-ci, désormais, ne sera plus représenté dans notre texte que par une trace à peine perceptible[23]). Au contraire, les auteurs espagnols, Fructueux et Isidore, vont continuer de présenter des lieux parallèles. Le premier fournit presque tous les éléments du passage sur le repos nocturne:

FRUCTUEUX, *Regula*[24])	REGULA PUELLARUM III
1 (2) *Deinde ualefacient*es *inuicem* ... Tunc demum *perg*entes *ad cubi*lia...	*Deinde* sibi *ualefacient*ibus *inuicem perg*ant *ad cubi*cula sua.

[22]) Pour PINELL, *Las horas*, p. 235, qui fait abstraction de l'*Ordo Monasterii*, il est «non improbable» que l'office vespéral de la *Regula* possède un texte euchologique propre, désigné par *conpleturium*, qui le différencie de toutes les autres heures. Si *conpleturium* y a déjà ce sens, ajouterons-nous, c'est là de nouveau un trait plutôt récent.

[23]) Voir ci-dessous, note 30.

[24]) Nous citons J. CAMPOS - I. ROCA, *San Leandro*, p. 137-162, en indiquant entre parenthèses la numérotation différente de *PL* 87, 1099-1110.

16 (17) In tenebris *null*us *loquatur* alteri ... *post completa.*	*Post completa null*a ex uobis *loquatur*, set simplici corde et humili animo requiescite.
2 (3) Praepositus sane *in medio consist*ens *dormitorio*...	Abbatissa *in medio* uestri *consist*at *dormitorium.*
16 (17) *Duo in uno lecto non iaceant* ... *ne* dum ab inuicem proximant *corpora nutri*atur *libidinis incentiua.*	*Du*e ex uobis *in uno non iaceant lect*ulo, *ne* quando coniunctis *corpori*bus *nutri*ant *incentiba liuidine.*

Dans ses quatre phrases successives, la *Regula* correspond donc alternativement aux deux premiers chapitres de Fructueux, qui décrivent les offices nocturnes, et à un chapitre ultérieur sur les «vices à éviter»[25]). De ces quatre textes parallèles à Fructueux, Verheijen a bien noté le premier et les deux derniers[26]), mais le second lui a échappé[27]).

Plus importante que cette légère omission est l'erreur qu'il commet sur le sens de la relation. Selon lui, c'est Fructueux qui se sert de la *Regula*. Le contraire nous paraît certain. D'abord parce que la manière du rédacteur de la *Regula* nous est bien connue: après avoir reproduit de près l'*Ordo Monasterii*, il continue vraisemblablement d'utiliser de même un autre modèle. Ensuite parce que Fructueux dépend déjà de deux autres sources que nous avons la chance de connaître: la Règle d'Isidore[28]) et une *Vita Pachomii* (ou *Posthumii*) légendaire qui eut quelque succès en Espagne avant que la Vie de Pachôme traduite par Denys le Petit vînt offrir aux lecteurs une biographie de meilleure qualité[29]). Plus proche de ces deux antécédents, le texte fructuosien a servi d'intermédiaire entre eux et la *Regula*. Celle-ci dépend de Fructueux et de lui seul.

Pour finir, la *Regula Puellarum* manifeste une dernière fois son affiliation à l'*Ordo Monasterii*[30]) et coïncide avec la Règle d'Isidore:

[25]) Dans ce dernier, la première phrase (334-336: *In tenebris*...) suit la seconde (331-334: *Duo in uno*...).

[26]) VERHEIJEN, *La Regula*, p. 52-53.

[27]) De plus, il ne signale pas, dans la dernière phrase, le parallélisme initial (*Duo ... ne*).

[28]) ISIDORE, *Reg.* 6, 3: *ualedictis fratribus inuicem*; 13, 2: *Nocte ... unus alteri nemo loquatur. Duobus in uno lectulo iacere non liceat. In nocturnis tenebris nemo loquatur fratri quem obuiat.*

[29]) *Vita Pachomii Iunioris* 8: *Procul ab inuicem contextum iuncis sternite ... ita ut interuallum singulorum cubitus intercedat unus, ne dum ab inuicem proximant corpora, enutriant libidinis incentiua* (cf. *PL* 73, 435 C). Voir VOGÜÉ, *La «Vita Pachomii Iunioris» (B.H.L. 6411). Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d'Aniane et Fructueux de Braga*, dans *Studi Medievali*, 3ª Serie, 20 (1979), p. 535-553, spécialement p. 549-552.

[30]) Cf. *OM* II: *Nocturnae autem orationes* ...

ISIDORE, *Regula* VI, 4	REGULA PUELLARUM III
*In cottidi*anis uero uigiliarum officiis *primum tres psalmi canonici recitandi* sunt, *deinde tres miss*ae *psal*morum, *quarta cantic*orum, quinta matutinorum officiorum.	*In* nocturnis autem orationibus *codtidi*e *recitando*s *psalmos*, *prim*us *canonic*os *tres, deinde tres miss*as de *psal*terio cum tribus responsurios, *quarta* de *canti*cis, lectiones due, laudes et imnus, oratio dominica.
*In dominic*is uero diebus *uel festiuitati*bus martyrum, *sollemni*tatis causa *missae singulae superadici*endae sunt. Verum *in uigiliis* recitandi aderit usus...	*In uigiliis* autem *sollemni*um *uel dominico*rum, *singulae missae superadici*antur propter honore *festibitat*um uel resurrectio dominica.

Sans rien garder de l'*Ordo*, la *Regula* suit donc Isidore. Les différences sont plus apparentes que réelles. Si, après les vigiles quotidiennes, la *Regula* omet la cinquième *missa* d'Isidore, c'est qu'elle a déjà mentionné ces trois psaumes des matines au début de sa description. Les quatre pièces finales qu'elle ajoute à cet endroit (leçons, *laudes*, hymne, oraison dominicale) sont celles qu'indiquait Isidore pour la fin des petites heures et qu'elle a elle-même indiquées pour la conclusion de tierce. Il semble que le silence d'Isidore sur cette conclusion des vigiles vienne de ce qu'il ne fait qu'énumérer rapidement les *missae* successives, en présentant les matines comme la suite de l'office nocturne. Mais soit que la *Regula* se borne à expliciter, soit qu'elle ajoute réellement, elle n'ajoute en tout cas à la description d'Isidore que des éléments isidoriens.

Quant aux «trois répons» joints par la *Regula* aux *missae* du psautier, ils correspondent à l'unique *responsurium* qui suivait les trois psaumes des petites heures et des vêpres, tant chez Isidore que dans la *Regula*. L'absence de ces répons des vigiles dans le texte d'Isidore ne tient-elle pas de nouveau à la sobriété de sa rédaction? Il est possible que, pour l'évêque de Séville, la *missa psalmorum* comportât, avec ses trois psaumes, le répons supplémentaire que la *Regula* a cru bon de mentionner expressément. En ce cas, aucune différence réelle ne sépare les deux offices. Dans le cas contraire, le répons ajouté par la *Regula* donnerait à celle-ci un aspect plus récent, puisqu'on trouve de ces répons nocturnes, alternant avec des groupes de trois psaumes, chez Fructueux de Braga[31]). En toute hypothèse, le répons succédant aux

[31]) FRUCTUEUX, *Reg.* 2 (3): *medium noctis persoluant officium, ubi quatuor responsuria sub ternorum psalmorum diuisione concinuntur.* Fructueux parle plus loin de «douze psaumes», puis d'une *missa* matinale, à laquelle s'ajoute une sixième *missa* les samedis et dimanches. A propos de celle-ci, il précise que l'office comporte alors, en plus

trois psaumes est un trait de l'office d'Isidore, peut-être transporté par la *Regula* des offices du jour dans ceux de la nuit, mais certainement suggéré par la Règle de l'évêque de Séville.

C'est donc un office entièrement isidorien que présente ici notre témoin. Au plan littéraire, le parallélisme des deux textes est si étroit et si suivi qu'une relation de dépendance paraît certaine. Reste à déterminer le sens de cette relation. D'après tout ce que nous avons vu, il est probable que la *Regula* dépend ici d'Isidore, comme plus haut elle dépendait de l'*Ordo* et de Fructueux.

Si Verheijen a cru le contraire, c'est que l'expression *nocturnae orationes*, que la *Regula* retient de l'*Ordo Monasterii*, lui semblait à juste titre plus ancien que le nom isidorien de *uigiliae*[32]). Mais il importe de distinguer entre faits liturgiques et faits littéraires. Si l'auteur de la *Regula* parle ici d'«oraisons nocturnes», ce n'est pas par fidélité à une tradition liturgique encore vivante, mais sous l'influence de la principale source littéraire d'où provient sa compilation. De cette expression, aussi bien que du mot *lucernarium* employé plus haut, on ne peut tirer aucune conclusion relative à la date de la *Regula*. Celle-ci est à dater, non d'après ces termes d'emprunt, mais d'après ses institutions liturgiques réelles, qui dénotent un état postérieur à la Règle isidorienne.

Avant de conclure, il faut encore faire état de quelques détails où Verheijen a vu des indices de l'antériorité de la *Regula Puellarum* par rapport à Isidore. L'un d'eux est l'expression isidorienne *ualedictis inuicem fratribus*[33]), qui ferait écho au *ualefacientibus inuicem* de la *Regula*. Mais en réalité, celle-ci reproduit là, comme nous l'avons vu[34]), les termes de Fructueux de Braga, qui se souvient lui-même d'Isidore.

La même explication vaut pour la phrase d'Isidore *Duobus in uno lecto iacere non liceat*[35]). C'est à travers son adaptation fructuosienne

des *missae*, «six répons». Un peu obscur, le texte cité plus haut doit donc s'entendre de quatre répons intercalés entre autant de groupes de trois psaumes; cf. J. PINELL, *Las horas*, p. 9.

[32]) A juste titre, disons-nous, si l'on considère seulement les témoins en cause (*Ordo Monasterii* et Règle d'Isidore). Mais l'emploi de *uigiliae* pour désigner un simple office de la fin de la nuit se rencontre dès avant l'*Ordo* chez Égérie, et peu après lui chez Cassien. Voir VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît*, t. V (*SC* 185), Paris, 1971, p. 464.

[33]) Voir ci-dessus, n. 28; VERHEIJEN, *La Regula*, p. 51. C'est par erreur que celui-ci parle ensuite (p. 52) d'une «addition» d'Isidore aux nocturnes de la *Regula Puellarum*, car la *missa matutinorum officiorum* qu'Isidore ajoute là a déjà été décrite par la *Regula*.

[34]) Le fait est aussi noté par Verheijen (p. 52), mais interprété comme un emprunt de Fructueux à la *Regula*.

[35]) ISIDORE, *Reg.* 13 (14, 2); VERHEIJEN, *La Regula*, p. 50.

qu'elle a pénétré dans la *Regula*[36]). Celle-ci ne peut être la source d'Isidore, comme le suggère Verheijen.

Une autre filiation construite par ce dernier est également illusoire. Dans un des chapitres qui suivent sa description de l'office, la *Regula* prescrit, conformément à l'*Ordo Monasterii*, d'honorer la supérieure:

ORDO MONASTERII VI	REGULA PUELLARUM VII
Fideliter oboediant, patrem *suum honorent* post Deum, *praeposito suo deferant sicut decet sanctos*.	*Fideliter obediant* matre *sue* spiritali, *preposite sue honor* et humilitate *deferant sicut decet sanctitas*.

De son côté, Isidore se souvient évidemment de l'*Ordo* quand il écrit: *Patri honorem debitum referentes, erga seniores oboedientiam ... conseruabunt*[37]). Dans cette réminiscense, le verbe augustinien *honorent* est représenté par le substantif *honorem*, dont Isidore fait le complément du participe *referentes*, correspondant au *deferant* de l'*Ordo*. Une transposition analogue s'observa dans la *Regula*: *honor(em) ... deferant*.

D'après sa comparaison incomplète des trois textes, dont il omet de citer une partie, Verheijen a cru que celui d'Isidore était plus proche de la *Regula* que de l'*Ordo*[38]). Mais si l'on considère le texte entier de celui-ci, il devient clair que son verbe *honorent* est à l'origine du mot *honorem* chez Isidore comme dans la *Regula*. Chacun de ces derniers s'avérant en contact direct avec le texte-source de l'*Ordo*, leur rencontre sur le changement d'*honorent* en *honorem* peut être considérée comme fortuite[39]). On peut en dire autant d'un autre point de contact particulier de la *Regula Puellarum* avec la Règle isidorienne[40]).

Il n'existe donc aucune raison, ni dans la description de l'office ni ailleurs, de tenir la *Regula Puellarum* pour antérieure à Isidore, qui s'en serait inspiré pour rédiger sa propre Règle. Tout indique, au contraire, que cette adaptation féminine de l'*Ordo Monasterii* introduit dans celui-

[36]) *Regula Puellarum* III: *Due ex uobis in huno non iaceant lectulo*; FRUCTUEUX, *Reg.* 16 (17): *Duo in uno lecto non iaceant*.

[37]) ISIDORE, *Reg.* 3, 2.

[38]) VERHEIJEN, p. 50. Il omet le début du texte de l'*Ordo* (*Fideliter ... Deum*) et de la *Regula* (*Fideliter ... spiritali*).

[39]) Si toutefois on voulait y voir un indice de dépendance secondaire, il faudrait conclure que le rédacteur de la *Regula* se souvient d'Isidore en même temps que d'Augustin.

[40]) Le *ne* commun d'ISIDORE, *Reg.* 5, 7 et de *Reg. Puell.* VI, face à l'*ut* d'*Ordo Monasterii* V. Citant *PL* 103, 562 B, VERHEIJEN se réfère à *Reg. Is.* 6 (*La Regula*, p. 50) et donne au début un texte discutable. Cette rencontre est évidemment trop ténue pour fonder un jugement de dépendance. Verheijen n'en argue d'ailleurs pas.

ci des emprunts à Isidore et à Fructueux, aussi bien qu'à la *Regularis informatio* augustinienne et au deuxième concile de Séville[41]). Comme l'a bien vu Verheijen, la Règle bénédictine elle-même est mise à contribution dans la conclusion[42]). Dans une pareille mosaïque de citations, les emprunts à Isidore et à Fructueux prennent place tout naturellement.

En corrigeant de la sorte une suggestion mineure de Verheijen, nous n'oublions pas que nous lui devons toutes les données du problème. S'il n'a pas réussi à résoudre celui-ci, que sont ces menus fils restés entremêlés auprès de l'énorme écheveau qu'il a si sagacement débrouillé? Remarqué peu de temps avant sa mort, ce léger défaut de son oeuvre n'a pu lui être soumis pour rectification. Sans doute aurait-il apprécié pareille clarification, comme il s'était réjoui de voir confirmé par nous, dans les Mélanges qui lui furent offerts, une de ses thèses favorites: l'origine orientale de l'*Ordo Monasterii*[43]). Nous souhaitons que le présent article apparaisse comme un hommage, non seulement au savant qu'honore ce volume, mais encore à son confrère défunt, maître inégalé des études sur la Règle de saint Augustin.

La Pierre-qui-vire Adalbert de VOGÜÉ O.S.B.

[41]) Comparer *Reg. Puell.* II et *Reg. Inf.* I, 2-3; *Reg. Puell.* V et *Reg. Inf.* I, 3; *Reg. Puell.* XI et *Conc. Hisp.* II (619), can. 11.

[42]) Comparer *Reg. Puell.* XIIII et *RB* 30, 2-3. Cf. VERHEIJEN, *La Règle*, t. I, p. 143.

[43]) VOGÜÉ, *L'horaire de l'«Ordo Monasterii». Ses rapports avec le monachisme égyptien*, dans *Homo Spiritalis. Festgabe L. Verheijen*, Würzburg, 1987, p. 240-258. Le 1er mai 1987, Verheijen nous écrivait: «Il y a de très intéressantes choses dans ma *Festschrift*, mais vous apportez vraiment de l'eau à mon moulin. L'origine orientale de l'*Ordo Monasterii* se confirme donc. Il sera difficile de prouver qu'Alypius en est l'auteur, mais l'hypothèse se fortifie. Merci infiniment!».

DOUZE NOTICES AUGUSTINIENNES TIRÉES DES *RÉTRACTATIONS* INÉDITES DE DOM GERMAIN MORIN

Fin connaisseur de la littérature chrétienne latine ancienne et médiévale, mais aussi archéologue, paléographe, liturgiste, Dom Germain Morin fut avant tout un patrologue de grande renommée: ses éditions monumentales des œuvres de saint Césaire, de nombreux sermons de saint Augustin, de commentaires bibliques de saint Jérôme lui ont valu une notoriété indiscutée.

À la fin de sa vie, lors de son séjour en Suisse à partir de l'été 1939, l'érudit a voulu jeter un regard rétrospectif sur sa production scientifique. Ce faisant, il imitait consciemment saint Augustin, qui, lui aussi, avait tenu, avant de mourir, à faire le point sur son œuvre littéraire. Ni le maître ni le disciple ne vinrent à bout de leur projet; mais, dans l'un cas comme dans l'autre, ce qui a pu en être réalisé est particulièrement précieux.

Au moment de la mort de Dom Morin, le 12 février 1946, près de deux cent soixante feuillets volants étaient rédigés, ainsi qu'une introduction, manifestement destinés à l'impression; mais l'ensemble était loin d'être achevé. Ce n'était pas la première fois que Dom Morin se livrait à pareille entreprise: dès 1895, puis en 1913, et en maintes autres occasions sporadiques, il avait publié des notices autocritiques. Cette démarche est révélatrice d'un tour d'esprit: le savant bénédictin savait d'expérience que la vérité ne progresse que par approches successives et qu'une solution proposée reste toujours susceptible d'être retouchée ou corrigée, voire abandonnée ou controuvée.

Ces *Rétractations* sont demeurées inédites. Bien que vieilles de près d'un demi-siècle, bon nombre d'entre elles restent instructives: d'abord, parce qu'elles contiennent presque chaque fois un résumé du sujet traité avec les réactions suscitées dans le monde savant d'alors; ensuite et surtout, parce qu'elles dénotent chez leur auteur un intérêt constamment soutenu, un esprit toujours en éveil, pour une matière une fois abordée. Ainsi se profile à nos yeux un aspect bien caractéristique, bien attachant aussi, de la physionomie de ce chercheur infatigable.

Dans l'ensemble des *Rétractations* laissées par Dom Morin, nous

en avons choisi récemment quelques-unes susceptibles d'intéresser plus particulièrement les liturgistes[1]). À présent, nous nous adressons aux augustinisants; sur la vingtaine de notices ayant trait à saint Augustin, nous en avons retenu douze. Nous avons procédé comme suit: chaque notice a été dotée d'un titre en fonction du sujet traité; viennent ensuite la ou les références aux études de Dom Morin, avec renvoi à notre Bibliographie; puis, le texte même de la *Rétractation*; enfin, l'état actuel de la question.

Qu'on nous permette de renvoyer une fois pour toutes au récent ouvrage consacré à la biobibliographie de Dom Germain Morin[2]). Aux pages 76-88 de la première partie (Biographie), le lecteur trouvera de plus amples précisions concernant les *Rétractations*, et le texte de l'introduction préparée par Dom Morin est publié aux pages 80-81; les numéros de la Bibliographie et une Table analytique occupent la seconde partie du volume.

* * *

I. Sermon Morin 1

Concerne: *Un discours inédit de S. Augustin prononcé la veille de la Saint-Jean (dimanche 23 juin 390)*, dans *Rev. bénéd. (Messager des Fidèles)* 7 (1890) 260-270 [Bibliographie: n° 62]. — Appendice à *Sermon inédit d'un africain du Ve siècle sur Galates V*, dans *Rev. bénéd.* 29 (1912) 469-470 [Bibliographie: n° 434]. — *S. Augustin: texte complet du discours sur la conversion de Faustinus*, dans *Études Textes Découvertes* (1913) 27 [Bibliographie: n° 474]. — *Allocution de S. Augustin à propos de la conversion du banquier Faustinus*, dans *Études Textes Découvertes* (1913) 294-305 [Bibliographie: n° 565]. — *Post tractatum de apostolo Paulo in conversione cuiusdam Faustini pagani*, dans *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, vol. 1 (Romae, 1930) 589-593 [Bibliographie: n° 703].

[1]) P. Verbraken, *Vingt-cinq notices liturgiques tirées des 'Rétractations' inédites de Dom Germain Morin*, dans *Traditio et Progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent, OSB* (Studia Anselmiana, vol. 95; Analecta Liturgica, vol. 12; Roma, 1988), p. 597-619.

[2]) G. Ghysens et P. Verbraken, *La carrière scientifique de Dom Germain Morin (1861-1946)* (Instrumenta Patristica, vol. XV; Steenbrugge, 1986).

À partir de 1890 jusqu'en 1930, je n'ai guère cessé, tout en préparant l'édition de S. Césaire, d'avoir les yeux ouverts sur ce qui restait à glaner de sermons de S. Augustin échappés aux recherches des savants Mauristes du XVIIe siècle. Le premier fruit de mes labeurs en ce genre fut l'allocution charmante sur la conversion du banquier Faustin, dont Florus de Lyon avait fait entrer un fragment dans son Florilège sur S. Paul. J'en publiai d'abord le texte d'après un manuscrit du British Museum; puis j'améliorai ce texte à l'aide de deux autres mss, en montrant que l'authenticité était hors de doute. Finalement, ce délicieux *Post tractatum*, prononcé à Carthage le dimanche 23 juin 401, a été reproduit dans la splendide *Miscellanea Agostiniana* du Prof. Casamassa, honneur de l'Ordre des Ermites de saint Augustin, t. I, p. 589-593.

Morin découvrit d'abord ce texte dans l'actuel ms. LONDON *B.L.* Add. 10942 (s. XII), originaire de Sainte-Marie-de-la-Charité; son édition de 1930 est en outre basée sur CAMBRIDGE *Univ. Libr.* 3479 (s. IX, Saint-Mihiel), DIJON *B.M.* 143 (110) (s. XI, Cîteaux) et l'édition de Florus (Paris, 1544). Les données finales de l'allocution ne laissent aucun doute quant au jour où elle fut prononcée: la veille de la Saint-Jean et sept jours avant le samedi de la Saints-Pierre-et-Paul, donc un dimanche 23. Comme Augustin en appelle à l'ordre reçu du *dominus et pater* de prendre la parole, Morin a d'abord proposé de placer l'allocution à l'époque où il était encore simple prêtre ou tout au plus coévêque de Valère à Hippone: le 23 juin tombait un dimanche en 390. Après réflexion, il préféra voir dans ce *dominus et pater* Aurelius de Carthage: en 401, année où Augustin était à Carthage en été, le 23 juin tombait un dimanche. Sur le banquier Faustin de Carthage, voir A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. I, *Afrique (303-533)* (Paris, 1982), p. 386-387 [*Faustinus 4*]. L'allocution figure dans la collection augustinienne *De paenitentia*, nº 21. Les Mauristes, qui avaient repéré dans le florilège augustinien de Florus sur les Épîtres de S. Paul un long extrait de cette allocution, le publièrent parmi les *Fragmenta* (*PL* 39, 1729-1731), sans toutefois faire remarquer qu'il s'agissait d'un *Post tractatum* annexé à leur sermon 279. Le texte complet est reproduit d'après Morin dans *PLS* 2, 657-660.

II. SERMON MORIN 2

Concerne: *Une page inédite de S. Augustin*, dans *Rev. bénéd.* 8 (1891) 417-419 [Bibliographie: nº 80]. — *S. Augustin: sermon pour le*

jour de S. Eulalie, dans *Études Textes Découvertes* (1913) 27-28 [Bibliographie: n° 475]. — *Sermon de provenance augustinienne pour la fête de S. Eulalie*, dans *Études Textes Découvertes* (1913) 305-308 [Bibliographie: n° 566]. — *De die sanctae Eulaliae*, dans *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, vol. 1 (Romae, 1930) 593-595 [Bibliographie: n° 703].

> Le second sermon découvert par moi dans l'homéliaire de Silos a pour objet la fête de sainte Eulalie. Il est très court, mais d'un style très nerveux et caractéristique; l'authenticité en est pareillement hors de doute. Édité d'abord dans la *Rev. bén.* en 1891, t. VIII, p. 417-419, il a été lui aussi reproduit dans la *Miscellanea Agostiniana* I, 593-595.

Cette pièce, tirée de l'homéliaire contenu dans l'actuel ms. LONDON *B.L.* Add. 30853 (s. X), originaire de Saint-Dominique de Silos, ne porte pas de nom d'auteur, mais la marque augustinienne y est indubitable. En outre, ce sermon renvoie directement à l'Église d'Hippone par la quadruple mention, à deux reprises, des groupes des vingt et des huit martyrs ainsi que de Cyprien et Crispina, tous témoins du Christ particulièrement vénérés à Hippone. La sainte Eulalie dont il est question ici était originaire d'Espagne; elle est citée au martyrologe carthaginois le 10 décembre: ainsi s'expliquent, d'une part, la présence du sermon dans l'homéliaire de Silos et, d'autre part, la place qu'elle y occupe, en temps d'Avent où elle précède la solennité de la Vierge du 18 décembre. L'homéliaire ayant été composé pour l'usage liturgique, certaines de ses pièces y ont été abrégées; tel ne semble pas avoir été le cas du sermon qui nous occupe, bien qu'il soit relativement bref. Le sermon Morin 2 a reçu dans la nouvelle numérotation le n° 313 G. Son texte est reproduit d'après Morin dans *PLS* 2, 660-662. L'autre sermon découvert par Morin dans l'homéliaire de Silos est le sermon Morin 9 pour l'Ascension, mais son authenticité est plus que douteuse.

III. RECUEIL DE SCHÄFTLARN

Concerne: *Les sermons inédits de S. Augustin dans le manuscrit latin 17059 de Munich*, dans *Rev. bénéd.* 10 (1893) 481-497 [Bibliographie: n° 118]. — *Les sermons inédits attribués à S. Augustin dans le manuscrit latin 17059 de Munich (suite)*, dans *Rev. bénéd.* 10 (1893) 529-541 [Bibliographie: n° 119]. — *Divers autres sermons*

attribués à S. Augustin, dans *Études Textes Découvertes* (1913) 28 [Bibliographie: nº 566]. — *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti*, vol. 1 (Romae, 1930) 595-601, 601-605, 606-607, 608-611, 611-613, 613-618 [Bibliographie: nº 703].

> Lors de mon premier séjour à Saint-Boniface de Munich, en octobre 1892, mon attention fut attirée sur un manuscrit de l'abbaye de Schäftlarn (*Clm* 17059). J'ai décrit d'abord ce recueil dans la *Revue Bénédictine* en 1893, en lui accordant trop de confiance peut-être; puis, j'en ai réédité les pièces les plus importantes dans la *Miscellanea Agostiniana* en 1930. Là aussi on pourra voir ce qui concerne la critique des autres sermons publiés sous le nom d'Augustin après les Mauristes.

Il s'agit du ms. MÜNCHEN *Staatsbibl.* lat. 17059 (s. IX), provenant de Schäftlarn, mais exécuté en Italie et peut-être à Vérone. Il a été étudié depuis par P. VERBRAKEN, *Le recueil augustinien de Schäftlarn*, dans *Rev. bénéd.* 82 (1972) 47-62. Morin pensait d'abord y avoir découvert 9 sermons inédits d'Augustin; après examen il en retint 7, et finalement dans la grande édition 6: ce sont les sermons 3 à 8. Le premier, Morin 3, offre en fait le texte pur du sermon 217 des Mauristes, défiguré par de nombreuses manipulations successives. Quant au dernier, Morin 8, le savant bénédictin ne le reconnut qu'après hésitation; la critique moderne, elle, est généralement négative quant à son authenticité. Le compilateur italien du recueil a puisé ses matériaux à des sources peu ordinaires et de bon aloi, mais la teneur même de ses textes laisse à désirer. Les sermons Morin 4 à 7 sont aujourd'hui numérotés 154 A, 358 A, 62 A et 63 B.

IV. LETTRE À L'ABBÉ VALENTIN

Concerne: *Lettres inédites de S. Augustin et du prêtre Januarien dans l'affaire des moines d'Adrumète*, dans *Rev. bénéd.* 18 (1901) 241-253 [Bibliographie: nº 271]. — *S. Augustin: lettre inédite à l'abbé Valentin*, dans *Études Textes Découvertes* (1913) 26-27 [Bibliographie: nº 473].

> J'ai retrouvé et publié quelques pièces se rapportant à la controverse des moines d'Hadrumète sur la grâce: une petite lettre d'Augustin à l'abbé Valentin; deux lettres plus longues d'Evodius, évêque d'Uzalis, et du prêtre Januarianus, autrement inconnu, sur le même sujet.

Morin regroupe ici ses trois découvertes de pièces relatives à la

correspondance d'Augustin. Seule la petite lettre d'Augustin à l'abbé Valentin concernant le moine Florus nous intéresse ici: Morin en a découvert le texte dans l'actuel ms. MÜNCHEN *Staatsbibl.* lat. 8107, fol. 172v (s. IX), provenant de Saint-Martin de Mayence. Il s'agit du *Valentinus 3* de A. MANDOUZE, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, vol. I, *Afrique (303-533)* (Paris, 1982), p. 1133-1134. Abbé de la communauté d'ascètes d'Adrumète, en Byzacène, Valentin avait constaté le trouble occasionné parmi ses moines par la diffusion intempestive de la lettre 194 d'Augustin à Sixtus sur la grâce. Valentin avait demandé des explications à Augustin, qui avait alors envoyé les lettres 214 et 215 avec un dossier annexe. Valentin avait remercié Augustin et lui avait dépêché le moine Florus (cf. A. MANDOUZE, *op. cit., Florus 2*, p. 478-479) pour de plus amples précisions. Florus, à son retour d'Hippone, a remis à Valentin un nouveau billet d'Augustin, accompagnant le *De correptione et gratia*, vraisemblablement daté de 426-427. La découverte par Morin de ce billet n'arriva que tardivement à la connaissance de A. Goldbacher, l'éditeur de la correspondance d'Augustin dans le *CSEL*, et c'est pourquoi il le publia dans la Préface au tome suivant, *CSEL* 58 (1923) XCIII sous le n° 215 A. Le texte est également reproduit dans *PLS* 2, 359-360.

V. De 'VIII quaestionibus ex veteri testamento'

Concerne: *Un traité inédit attribué à S. Augustin: le 'De VIII quaestionibus ex Veteri Testamento' du catalogue de Lorsch*, dans *Rev. bénéd.* 28 (1911) 1-10 [Bibliographie: n° 408]. — *Le 'De VIII quaestionibus' du Pseudo-Augustin reconnu authentique par Eugippius, cité comme d'un autre par Augustin*, dans *Rev. bénéd.* 28 (1911) 415-416 [Bibliographie: n° 414]. — *Un nouveau manuscrit de l'apocryphe augustinien 'De VIII quaestionibus'*, dans *Rev. bénéd.* 29 (1912) 89-90 [Bibliographie: n° 427]. — *Un 'De VIII quaestionibus' inédit, attribué dès le Ve siècle à S. Augustin*, dans *Études Textes Découvertes* (1913) 28-29 [Bibliographie: n° 477].

> Ce petit ouvrage avait été jusqu'ici maltraité par les éditeurs jusqu'aux Mauristes inclusivement. Moi-même je doutai d'abord de l'authenticité des cinq dernières questions. Mon confrère défunt dom De Bruyne mit les choses au point dans le tome 2 de la *Miscellanea Agostiniana*, p. 327-340, en donnant un texte définitif de ce traité, et en montrant qu'il est authentique en entier. À sa demande, j'ai souscrit aussitôt et publiquement à sa thèse.

Morin découvrit d'abord ce traité dans deux mss: OXFORD *Bodl. Libr.* Laud Miscell. 350 (s. XI-XII, Eberbach) et MÜNCHEN *Staatsbibl.* lat. 14330 (s. XI, Saint-Emmeran de Ratisbonne); plus tard, il y joignit un troisième témoin, plus ancien: PARIS *B.N.* lat. 13360 (s. IX, Corbie). D'emblée, il admit l'authenticité augustinienne des trois premiers chapitres, déniant cette qualité aux cinq derniers notamment en raison de divergences avec le texte biblique habituel des œuvres d'Augustin. En finale de la minutieuse étude de D. De Bruyne citée plus haut, il se ravisa et fit imprimer ceci: «Après avoir pris connaissance des épreuves de l'article qui précède, je suis heureux de donner mon plein assentiment à la thèse soutenue ici par dom De Bruyne: il n'y a plus désormais aucune raison sérieuse à faire valoir contre l'authenticité du *De octo quaestionibus* dans son entier. Nous avons donc à la fois, et un opuscule de plus à restituer à saint Augustin, et un texte critique définitif de ce même opuscule» (p. 340). L'édition de D. De Bruyne fut reprise dans *CCSL* 33 (1958), 467-472.

VI. SERMON POUR LA FÊTE DE SAINT VICTOR

Concerne: dans *Études Textes Découvertes* (1913) 306 et n. 2 [Bibliographie: n° 566].

> Possidius, dans son catalogue des écrits de S. Augustin, marque un sermon *De natale sancti Victoris* (édition Wilmart dans *Miscellanea* II, p. 207, section X^6.194). Il n'y a plus actuellement aucune trace de ce discours. Cependant, parmi les extraits contenus dans le *Clm* 16057, fol. 53, se trouve une citation, très courte malheureusement, intitulée *In sermone de natale sancti Victoris*, qui est tout à fait du style du saint évêque.

Voici cet extrait: «Aug. in sermone de natale sancti Victoris. Qui ad martyrum memorias convenimus, nos ad eos imitandos hortamur, non eos in maioribus honoribus collocamus». La référence à l'*Indiculus* de Possidius X^6.194 est exacte (éd. A. WILMART, dans *Miscell. Agost.*, vol. 2, p. 207). Le ms. MÜNCHEN *Staatsbibl.* lat. 16057 fut exécuté au XIIe siècle et provient de Saint-Nicolas de Passau. Le *Catalogus* de Munich (III, IV, p. 48, n° 338; München, 1878, réimpr. 1969) englobe le fol. 53r dans une section d'*Excerpta diversa ex eodem (Augustino)*. Effectivement, notre extrait se trouve précédé (fol. 52v-53r) de deux passages tirés du sermon authentique Frangipane 2 (éd. G. MORIN, dans *Miscell. Agost.*, vol. 1) groupés sous deux rubriques: *De laude*

bonorum et malorum (p. 190, l. 9 à 14) et ... *omnia bona* ... (illisible) (p. 194, l. 12 à 18); il est suivi (fol. 53r-54r) de huit passages tirés du *Contra epistulam Parmeniani libri tres* (éd. M. PETSCHENIG, dans *CSEL* 51) groupés sous trois rubriques: *De baptismo extra Ecclesiam* (p. 145, l. 9, à p. 146, l. 3; p. 147, l. 19 à 24), *Quod passio et fides interdum subpleat vicem baptismi* (p. 257, l. 1 à 15) et *De sacramentis hereticorum et homicidarum* (p. 284, l. 30, à p. 286, l. 7; p. 286, l. 24, à p. 287, l. 4; p. 287, l. 22 à 23; p. 291, l. 8 à 16; p. 334, l. 9 à 11). Quant au contenu, il est, lui aussi, parfaitement dans le genre d'Augustin; comparez, par exemple, l'extrait avec ce passage du *De cura pro mortuis gerenda* (éd. I. ZYCHA, dans *CSEL* 41): «Curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum» (p. 626, l. 14 à 16). Ainsi donc, la critique tant externe qu'interne nous invite à reconnaître le caractère authentiquement augustinien de l'extrait du sermon pour la fête de saint Victor[3]). Je reconnais avoir perdu de vue ce fragment lors de la rédaction de mes *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* (Instrumenta Patristica, vol. XII; Steenbrugge, 1976). Comme, d'après les Bollandistes, le seul saint martyr connu de ce nom qui soit africain est fêté le 26 août (*BHL, Novum Suppl.*, n° 8565; Bruxelles, 1986, p. 860). Voir aussi *Vies des Saints et des Bienheureux*, t. VIII, Paris, 1949, p. 501-502: martyrisé au temps des grandes persécutions à Césarée de Mauritanie, aujourd'hui Cherchell en Algérie), je propose de donner à ce nouveau fragment Morin 18 le n° d'ordre 306 E (entre la fête de saint Quadratus, le 21, et la décollation de saint Jean Baptiste, le 29).

VII-VIII. SERMONS 'GUELFERBYTANI'

Concerne: *Discours inédit de S. Augustin pour l'ordination d'un évêque (vers 412)*, dans *Rev. bénéd.* 30 (1913) 393-412 [Bibliographie: n° 589]. — *Une liste des traités de S. Cyprien dans un sermon inédit de S. Augustin*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.* 4 (1914) 16-22 [Bibliographie: n° 595]. — *Les 'Tractatus S. Augustini' du manuscrit 4096 de Wolfenbüttel*, dans *Rev. bénéd.* 31 (1914-1919) 117-155 [Bibliographie: n° 600]. — *Sancti Aureli Augustini Tractatus sive Sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096* (Kempten, 1917) [Bibliographie: n° 615].

[3]) Les présentes indications ont été faites à partir d'un microfilm partiel du *Clm* 16057 que m'a aimablement procuré le Dr Gabriel Silagi; qu'il soit ici vivement remercié.

(1) Ce volume imprimé durant la guerre en Allemagne, tandis que je séjournais à Zurich pour mes études, est dédié au comte Georges de Hertling, pour lors simple président du ministère bavarois (non encore — qu'on veuille bien le noter — chancelier d'empire), connu par ses travaux sur S. Augustin, et qui m'avait arraché au camp de concentration et à une mort presque certaine. Il contient trente-trois sermons jusqu'alors inédits du grand Docteur, découverts par moi en 1912 dans un manuscrit de Wolfenbüttel du IXe siècle, provenant croit-on de Wissembourg, qui avaient échappé à l'attention des chercheurs. Leur authenticité a été universellement reconnue, et plusieurs, notamment ceux sur S. Cyprien et pour l'ordination de l'évêque, sont d'une importance exceptionnelle. J'ai donné en appendice neuf autres discours d'origine africaine, sinon augustinienne. Deux d'entre eux sont particulièrement remarquables: l'un de S. Optat de Milève pour la fête de Noël, réédité et complété peu après par A. Wilmart à l'aide du célèbre homéliaire de Fleury du VIIIe siècle; l'autre, *De tempore barbarico*, prononcé par l'évêque Quodvultdeus lors de la prise de Carthage par les Vandales, et dont A. Mai n'avait publié qu'un texte incomplet. Les fautes d'impression, malheureusement trop nombreuses dans cette première édition, ont été corrigées plus tard dans le tome Ier de la *Miscellanea Agostiniana*, Rome, 1930, p. 441-585.

(2) Ma plus importante découverte, en fait de sermons de S. Augustin, a été celle du manuscrit 4096 de Wolfenbüttel, dont j'ai décrit le contenu dans la *R. Bén.* en 1914, tome 31, p. 117-155, et publié les nombreuses pièces inédites chez Kösel à Kempten, en 1917, pendant la première guerre mondiale, dans un volume à part, qui a pour titre: *Sancti Augustini Tractatus sive Sermones inediti.* Le recueil comprend, outre les trente-trois pièces que je jugeais et juge encore authentiques, neuf autres discours d'origine africaine, deux entre autres qui sont, l'un de S. Optat de Milève, l'autre très probablement du saint évêque de Carthage Quodvultdeus. Le tout a été réédité de meilleure façon dans la *Miscellanea Agostiniana.* De ces trente-trois *tractatus* j'avais déjà publié le plus long et le plus intéressant, *De ordinatione episcopi*, dans *R. Bén.*, t. 30 (1913). En dehors de ce recueil plusieurs autres sermons inédits d'Augustin furent par moi publiés dans la suite: sur les huit béatitudes (1922), sur la *Massa candida* et l'évêque martyr Quadratus (1925), sur la Chananéenne et le psaume 38 (1928); ils font partie, eux aussi, du tome premier de la *Miscellanea.*

Effectivement, c'est la découverte la plus spectaculaire de toute la carrière scientifique de Morin. L'authenticité des 33 sermons retenus par lui a été avalisée par la critique moderne; il est vrai que pour 5 d'entre eux il s'agit plus exactement d'une version améliorée de sermons connus: Guelf. 1 = 213; Guelf. 5 = 221; Guelf. 21 = 263; Guelf. 25 = 302; Guelf. 29 = 104. En revanche, le sermon *Resurrectionem suam*

pour le mercredi de Pâques, que Morin avait d'abord cru devoir reléguer dans l'Appendice au n° VII, a été par la suite reconnu authentique par lui-même et unanimement accepté comme tel. Les 3 autres sermons mentionnés par Morin ne constituent qu'une partie des sermons augustiniens découverts par lui: lui-même en comptait 17; mais de ce nombre 3 donnent une version améliorée de sermons connus (Morin 1 = 279; Morin 3 = 217; Morin 13 = 110) et 2 n'ont pas été reconnus authentiques par les spécialistes (Morin 8 et 9). La remarque relative à Georg von Hertling (1843-1919) au début de la première notice de Morin est sans doute faite pour tenter de se disculper des sentiments de germanophilie qui lui ont attiré de sérieux ennuis.

IX. Cassiciacum

Concerne: *Où en est la question de Cassiciacum?*, dans *La Scuola Cattolica* 55 (1927) 51-56 [Bibliographie: n° 684].

> À la suite d'une enquête personnelle, faite dans la localité, j'ai montré que Cassago, dans la Brianza, a le plus de chance de correspondre à la villa où le saint passa les mois de préparation à son baptême. L'ancien ministre Filippo Meda s'est prononcé en faveur de la même solution, dans la *Miscell. Agostin.* II, 49-59.

Deux localités actuelles ont été proposées pour être l'endroit où était située la villa du grammairien Verecundus de Milan, là où Augustin passa l'hiver 386-387: traditionnellement Cassago di Brianza à 35 km au nord-est de Milan, et récemment Casciago près de Varèse à 55 km au nord-ouest. Morin a visité en personne les deux endroits. Pour lui, Cassago «répond exactement à ce qu'Augustin nous dit au sujet de la localité où il passa les mois qui précédèrent son baptême, et surtout à ce qu'il n'en dit pas» (*art. cit.*, p. 55). En effet, de sérieux arguments géographiques, archéologiques, toponymiques, plaident en faveur de Cassago. C'est aussi ce qui ressort de l'étude minutieuse de O. Perler, *Cassiciacum*, dans son ouvrage *Les voyages de saint Augustin* (Paris, 1969), p. 179-196. La controverse n'est cependant pas entièrement close: tout récemment encore, un recueil d'études consacré à *Agostino e la conversione cristiana* (Palermo, 1987) contenait deux appendices, prônant l'un la candidature de Cassago (L. Beretta, *'Rus Cassiciacum': Bilancio e aggiornamento della vexata quaestio', op. cit.*, p. 67-83) et l'autre celle de Casciago (S. Colombo, *Ancora sul 'Rus Cassiciacum' di Agostino, ibid.*, p. 85-92).

X. Date de l'ordination épiscopale

Concerne: *Date de l'ordination épiscopale de S. Augustin*, dans *Rev. bénéd.* 40 (1928) 366-367 [Bibliographie: n° 696].

Je m'en tiens à la date de 395, garantie par Prosper, et montre qu'il n'y a aucun argument à tirer du sermon 339 pour fixer le sacre du saint évêque à l'approche de la Noël.

Effectivement, Prosper d'Aquitaine, dans son *Epitoma de Chronicon* (éd. T. Mommsen, Berlin 1892, n° 1204; *MGH, Auctores antiquissimi, Chronica minora* I, p. 463) assigne l'événement au consulat d'Olybrius et Probinus, c'est-à-dire à l'année 395, en ces termes: «Augustinus beati Ambrosii discipulus multa facundia doctrinaque excellens Hippone [regio] in Africa episcopus ordinatur». Comme l'estime Morin, il n'y a pas lieu de revenir sur cette datation. Par un autre biais, celui de la correspondance d'Augustin, O. Perler aboutit à la même année 395 (*Das Datum der Bischofsweihe des heiligen Augustinus*, dans *Rev. des études august.* 11 [1965] 25-37). On invoquait habituellement un passage du sermon Frangipane 2 (par. 3: «Natalis Domini imminet») pour affirmer que l'ordination eut lieu vers la fin de cette année-là; mais Morin voit précisément dans ces trois mots une des retouches, en l'occurrence un ajout, dues à Césaire d'Arles en référence à sa propre ordination. Comme Prosper mentionne l'ordination d'Augustin avant la mort de l'empereur Théodose, laquelle survint le 17 janvier de cette même année, Morin situe l'ordination dans la première moitié de janvier. Perler, de son côté, date du début de l'été la lettre 31 d'Augustin à Paulin, lettre dans laquelle l'évêque d'Hippone annonce sa récente ordination. Les biographes récents semblent moins assurés: P. Brown (*La Vie de saint Augustin*; trad. fr., Paris, 1971) écrit «vers 395», tout en renvoyant à l'article cité de O. Perler (p. 169); pour A. Trapè (*Saint Augustin. L'homme, le pasteur, le mystique*; trad. fr., Paris, 1988), «la consécration épiscopale d'Augustin eut lieu entre l'Ascension de 395 et le mois d'août 397» (p. 129); une tendance se manifeste pour affirmer qu'Augustin devint évêque coadjuteur en 395 et titulaire en 396 (V. Paronetto, M. Neusch, C. Cremona).

XI. 'Sermones post Maurinos reperti'

Concerne: *Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti (Miscell. Agost.*, vol. 1; Romae, 1930) [Bibliographie: nº 702-703].

Ce volume contient ce que d'excellents juges ont appelé, non sans raison, le travail le plus important de toute ma vie. J'avais depuis longtemps conçu le vif désir de voir quelque érudit doué du sens critique indispensable faire le triage de ce qu'il pouvait y avoir d'authentique parmi les innombrables sermons de toute espèce publiés sous le nom de S. Augustin depuis l'édition classique des Mauristes. Une occasion inespérée d'accomplir moi-même cette tâche aussi difficile que nécessaire s'offrit à moi lors du XVe centenaire de la mort du grand Docteur, l'Ordre des Ermites de S. Augustin, dignement représenté par son économe général le Rvme P. Antoine Casamassa, s'étant proposé d'honorer cet anniversaire par la publication d'un recueil de mélanges dont le premier volume fût destiné exclusivement à la réalisation de mon projet. Je me mis donc résolument à l'œuvre, recherchant ce qu'il pouvait y avoir de vraiment augustinien dans ce qu'ont publié les divers éditeurs, depuis Michel Denis (1792) jusqu'à André Wilmart (1912-1930). Il résulte de cet examen que d'un total d'environ 640 pièces 138 tout au plus avaient chance d'être authentiques. Je les rééditai, dans l'ordre même où elles avaient paru, mais après en avoir revu et amélioré le texte à l'aide des manuscrits encore subsistants, et en accompagnant chaque pièce d'une brève introduction, d'un choix de variantes réduit au strict nécessaire, et de quelques notes et références indispensables. Le tout est suivi des *Initia* de tous les sermons publiés après les Mauristes, avec critique sommaire de chacun et restitution, autant que la chose était possible, aux véritables auteurs. Cette liste a été jugée d'une extrême utilité par un maître qui s'y connaît, le président de la Société des Bollandistes, Hippolyte Delehaye. Le tout se termine par une série de copieux index au nombre de cinq. Grâce au concours dévoué et inestimable du P. Casamassa, il y a lieu d'espérer que ce volume maintiendra longtemps sa valeur aux yeux de la postérité. Jusqu'ici les meilleurs critiques s'accordent à reconnaître que toutes les pièces admises dans le recueil sont véritablement authentiques, à l'exception peut-être de deux, au sujet desquelles je m'étais exprimé moi-même avec beaucoup de réserve, le Denis 7 et le Morin 8. De ceux-là même, les pensées dérivent sûrement d'Augustin, mais la transmission du texte laisse à désirer. Quant aux autres, les philologues modernes, notamment ceux qui ont dépouillé cette collection en vue du *Thesaurus linguae latinae*, m'ont dit avoir constaté qu'il ne s'y rencontre rien, en fait d'expression, qui ne se trouve déjà dans les sermons universellement admis comme authentiques. Si jamais une seconde édition de cet ouvrage voit le

jour, il ne faudra pas omettre d'y ajouter les quelques sermons également authentiques qui ont été découverts après la date jubilaire de 1930, spécialement ceux qu'a publiés mon habile confrère dom Cyrille Lambot depuis avril 1933 jusqu'à ce jour (1939).

De fait, l'édition des *Sermones post Maurinos reperti* peut être considérée comme l'œuvre majeure de Dom Morin, au-delà même, en raison de son importance intrinsèque, de sa publication des *Opera omnia* de saint Césaire qu'il s'était fixée comme l'œuvre première de sa carrière. Sur les quelque cent quarante sermons ou fragments publiés ici, trois seulement n'ont pas résisté à la critique moderne: Denis 7, Morin 8 et 9. Depuis, il y a lieu d'ajouter une petite quarantaine de sermons ou fragments *post Morinum reperti*, dus à la sagacité de A. Wilmart, C. Lambot, F. Haffner, P.-I. Fransen et R. Étaix; on trouvera les renseignements précis dans mes *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin* (Instrumenta Patristica, vol. XII; Steenbrugge, 1976), à compléter par ma *Mise à jour du Fichier signalétique des Sermons de saint Augustin* (dans les Mélanges G. Sanders, sous presse pour *Sacris erudiri*).

XII. 'Ordo monasterii'

Concerne: *L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore*, dans *Rev. bénéd.* 43 (1931) 145-152 [Bibliographie: nº 712].

La soi-disant *Regula secunda* de S. Augustin est-elle la première Règle de S. Benoît? Cette Règle, dont le titre véritable serait *De ordine monasterii*, venait d'être éditée d'une façon vraiment critique par dom De Bruyne, quand divers savants s'empressèrent d'exprimer leur avis sur l'auteur de cette prétendue Règle. Dom Chapman n'y vit tout d'abord qu'un abrégé de la Règle de S. Benoît; C. Lambot crut y reconnaître un code précurseur de celle-ci; De Bruyne alla plus loin encore, déclarant que c'était simplement la première Règle bénédictine, celle qu'on avait d'abord observée à Subiaco. Dom Anselme Manser, de Beuron, avec sa sagesse ordinaire, ne tarda pas à découvrir le côté faible de toutes ces hypothèses. Cependant le *De ordine monasterii* contenait un trait qui le distinguait nettement de l'usage suivi par S. Benoît: outre qu'il assimilait le samedi au dimanche, contrairement à la tradition de Rome, il comportait déjà l'heure liturgique de Complies, à l'exclusion de celle de Prime. Cet *Ordo officii* était, avouait-on, exclusivement propre au document *OM*. Or, ayant

vérifié sur les manuscrits le texte authentique du Commentaire sur les Psaumes par Cassiodore, je montrai qu'à Squillacium on suivait exactement le même ordre qu'indique le *De ordine monasterii*. Celui-ci pouvait provenir également de l'Italie méridionale du Ve-VIe siècle, mais sûrement pas du milieu de S. Benoît: les premiers bénédictins n'eurent pas pour Règle la *Regula secunda S. Augustini*.

Brouillant quelque peu la chronologie, Morin fait ici allusion aux études suivantes: D. DE BRUYNE, *La première Règle de Saint Benoît*, dans *Rev. bénéd.* 42 (1930) 316-342; J. CHAPMAN, *Saint Benedict and the Sixth Century* (London, 1929) 98; C. LAMBOT, *Un code monastique précurseur de la Règle bénédictine*, dans *Rev. liturg. et monast.* 14 (1928-1929) 331-337; A. MANSER, Lettre à Dom Morin, datée de Beuron, 21 décembre 1930. D'entrée de jeu, Morin écarta l'hypothèse d'une connexion entre l'*Ordo monasterii* et la Règle bénédictine. D'abord tenté de voir dans l'*Ordo* la Règle rédigée par Cassiodore et pratiquée dans ses monastères, il préféra finalement l'hypothèse selon laquelle cet *Ordo* serait l'œuvre d'un évêque africain réfugié dans le Sud de l'Italie au Ve siècle, tel Gaudiosus d'Abitine qui vint se fixer à Naples et y fonda un monastère où il termina ses jours. Ce faisant, Morin était tout proche de la vérité: depuis l'ouvrage définitif de L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin* (2 vol., Paris, 1967), on sait que l'*Ordo monasterii*, composé vers 395 par Alypius, abbé puis évêque de Thagaste, constitue le premier des neuf éléments qu'il est convenu d'appeler la «Règle de saint Augustin».

Maredsous Pierre-Patrick VERBRAKEN O.S.B.

DIE STADT DES AURELIUS AUGUSTINUS

Wenn Augustinus von der *civitas Dei* spricht und diese von der «civitas terrena» absetzt, dann versteht er weder unter dem einen noch unter dem anderen Bildbegriff eine konkrete Stadt. Die *civitas Dei* ist für Augustinus die Gemeinschaft all derer, die sich das künftige Verweilen im Reich Christi erwirkt haben, die dort das Bürgerrecht besitzen und es bewahren[1]). Die *civitas terrena* ist das diametrale Gegenteil der *civitas Dei* und damit gerade nicht seine Heimatstadt Tagaste oder seine Wahlheimat Hippo Regius. Vielleicht erleichterte ihm diese in etwa dualistische Auffassung sein zunächst zögerliches Ja zu Hippo Regius als Arbeits- und Berufsheimat.

Die Vorstellung, daß Arbeit Heimat schafft, ist schon der frühesten Kirche vertraut. Der Diener der «Heiligen» und der Gläubige wird durch seine Arbeit in einer Ortskirche verwurzelt und geht mit dem Ort seiner Arbeit eine seelische Bindung ein. Solche Bindungen lagen zum Beispiel vor in der Beziehung des Apostels Paulus zur Kirche von Philippi oder in dem engen Band, das Ignatius mit Antiochien geknüpft hatte. Ein besonders klares Beispiel bietet Irenäus von Lugdunum, der aus Kleinasien nach Gallien gekommen war, dort als Presbyter wirkte, sich das Vertrauen der Ortskirche in kurzer Zeit erwarb und in ihrem Auftrag nach Rom reiste. Irenäus ging in der Arbeit für die Kirche von Lugdunum auf, schon bevor er als Nachfolger von Pothinus dort selbst Bischof wurde. Sogar das Erlernen der keltischen Sprache war dem Kleinasiaten nicht zu viel geworden[2]).

Die wenig bedeutende katholische Kirche von Hippo Regius in der nordafrikanischen Proconsularis, hatte sich schon an fremde Kleriker gewöhnt, weil auch ihr Bischof Valerios aus dem Osten gekommen war[3]). Valerios predigte gerade in der Basilica Pacis, als Augustinus die Kirche betrat. Im Jahre 426 erinnerte Augustinus sich und seine Zuhörer, wie seine Ordination zum Presbyter vor sich gegangen war: «Ich, den ihr durch Gottes Gnade als euren Bischof seht, ich kam als

[1]) W. Gessel, *Das Werden der christlichen Stadt.* Ein Interpretationsversuch, in *Jahrbuch der Universität Augsburg 1987*, Augsburg, 1987, 115-129.

[2]) A.W. Ziegler, *Heimatkirche-Kirchenheimat*, München, ³1982, 27.

[3]) F. Van Der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln, ³1958, 26.

junger Mann in diese Stadt, wie viele von euch wissen. ... Ich fürchtete das Bischofsamt so sehr, daß ich, sobald mein Ruf unter den Dienern Gottes eine Rolle spielte, in keinen Ort mehr ging, von dem ich wußte, daß dort kein Bischof sei. Dagegen war ich auf der Hut: Ich tat, was ich nur konnte, um in einer demütigen Stellung eher gerettet zu werden, als in einer hohen zu Fall zu kommen. Doch wie ich sagte, ein Knecht darf seinem Herrn nicht widersprechen. Ich kam in diese Stadt, um einen Freund zu sehen, von dem ich dachte, ich könnte ihn für Gott gewinnen, so daß er mit uns in dem Kloster lebe. Ich fühlte mich sicher, denn der Ort hatte schon einen Bischof. Ich wurde ergriffen und zum Presbyter gemacht»[4]).

Da die alte Kirche ausschließlich das Prinzip der relativen Weihe kannte, war Hippo Regius durch den Ordinationsakt zu seiner Zwangsheimat geworden, einer Heimat, die er wohl erst endgültig mit seiner Bischofsweihe in der 2. Hälfte des Jahres 395 akzeptierte. Seine oben zitierte Erinnerung nach 35 Jahren endet erstaunlicherweise mit der abrupten Feststellung: *apprehensus, presbyter factus*, während doch die Klimax seiner Rückerinnerung literarisch so gestaltet ist, daß der Zuhörer *apprehensus, episcopus factus* hätte erwarten dürfen. Die Enttäuschung über das ihm übertragene untergeordnete Amt ist nicht zu übersehen. Sein Biograph Possidius hat wohl zutreffend berichtet, wenn er darauf hinweist, daß die Augustinus bei der Weihe umgebenden Honoratioren den Eindruck hatten, die Würde eines städtischen Presbyters sei ihm zu gering, und ihm daraufhin die spätere Wahl zum Bischof in Aussicht stellten[5]).

Als Augustinus noch als Presbyter um das Fest Christi Himmelfahrt des Jahres 395 durch drei in kurzen Abständen gehaltene Predigten das Volk von Hippo Regius von den ausufernden *laetitia* und *parentalia*, den Märtyrer- und Totenmahlfeiern, abhalten wollte und zunächst wenig Erfolg in seinen Bemühungen sah, wollte er resigniert den Staub von seinen Füßen schütteln und Hippo Regius den Rücken kehren. Die Hipponenser, «ein fleischlich gesinntes und unwissendes Volk» waren dann aber doch von den Auswüchsen der *caristia*, beziehungsweise *cara cognatio* und den lärmenden Märtyrerfesten abzubringen[6]), und dem Seelsorger Augustinus gelang es immer mehr, die Bäcker, die Schuster, die Maurer und Zimmerleute, die Hafenarbeiter,

[4]) Sermo 355, 2. Vgl. VAN DER MEER, 24. P. BROWN, *Der heilige Augustinus. Lehrer der Kirche und Erneuerer der Geistesgeschichte*, München, 1975, 119.

[5]) Vita 4.

[6]) Brief an Alypius, Ep. 29.

die Schankwirte, die Soldaten, also die Mehrzahl der Bevölkerung Hippos in seinen Bann zu ziehen[7]). Die Hipponenser neigten sich ihm zu und er sich ihnen. So wurde Hippo Augustinus zur Heimat. Möglicherweise war ihm seine Auffassung vom bischöflichen Amt, die der gereifte Augustinus anläßlich eines Jahrestages seiner Bischofsweihe vortrug, dabei behilflich: *Ubi me terret, quod vobis sum; ibi me consolatur, quod vobiscum sum. Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus. Illud est nomen suscepti officii, hoc gratiae; illud periculi est, hoc salutis*[8]).

Die Hafenstadt Hippo Regius, in der Tiefebene des Flusses Seybouse, war vermutlich eine phönizische Gründung. Das Adjektiv «königlich» weist auf die spätere Zugehörigkeit zum numidischen Königreich hin. Zur Zeit des Kaisers Augustus wurde Hippo zum Munizipium erhoben: *Municipium Augustum Hipponensium Regiorum*[9]). In der Zeit der flavischen Kaiser dürfte die Stadt den begehrten Titel einer Colonia erhalten haben[10]). In *De civitate Dei* nennt Augustinus selbst seine Bischofsstadt *colonia*: *in colonia Calamensi et in nostra*[11]) — *in castello Sinitensi quod Hipponensi coloniae vicinum est*[12]).

Colonia bezeichnet zunächst die durch eine gemeinschaftliche Ansiedlung von Bauern oder Veteranen von Rom aus geschaffene, der Mutterstadt Rom als Tochterstadt nachgebildete und von ihr abhängige Stadt. Die ursprünglichen Kolonisten bzw. deren Nachkommen zählten dann zur Oberschicht in der Zeit, als *colonia* ein begehrter Ehrentitel geworden war. Seit Kaiser Caracalla (211-217) gleichen sich die Unterschiede zwischen den einzelnen Stadtkategorien aus. Allgemein üblich wird die farblose Bezeichnung *civitas* oder *respublica*. Zu Augustins Zeiten dürfte der Titel *colonia* für Hippo Regius nur mehr die Erinnerung an frühere Zeiten beinhaltet haben. Da die Ausgrabungen des archäologischen Geländes von Hippo Regius bei der heutigen Hafenstadt Annaba bisher wenig epigraphisches Material ergeben haben und auch das Werk Augustins lediglich spärliche

[7]) W. Gessel, Reform von Märtyrerkult und Totengedächtnis. Die Bemühungen des Presbyters Augustinus gegen die 'laetitia' und 'parentalia' vom Jahre 395, in *Reformatio ecclesiae. Festgabe für E. Iserloh*. Hrsg. von R. Bäumer, Paderborn u.a., 1980, 63-73.

[8]) Sermo 340.

[9]) Inscriptions latines de l'Algérie, Éd. S. Gsell, Paris, 1922, tome I, 109.

[10]) H. Leclercq, Hippone, in DAC VI 2, 2483-2533, 2486f. Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire*, tome II, Paris, 1981, 113-125.

[11]) De civ. Dei XXII 8, 20.

[12]) De civ. Dei XXII 8, 11.

Hinweise[13]) auf städtische Beamte anbietet, ist die Frage nach der konkreten Stadtverwaltung und deren handelnde Personen müßig. Dieses Quellendefizit ist nicht überraschend. Spätestens im 4. Jahrhundert n.Chr., als der konstantinische Friede seine vollen Auswirkungen entfaltet hatte, tritt der Bischof auf als Bauherr, als Betreuer öffentlicher Einrichtungen, als Leiter des Sozialwesens, als Chef für den Bestattungsbereich, als Kreditgeber für das Handwerk und punktuell für die Landwirtschaft. Subsidiär übernimmt der Bischof die Leitung einer Stadt einschließlich der zivilen Gerichtsbarkeit. Zusammen mit den Magistraten oder mehr noch anstelle der Magistrate erfüllt der Bischof auch Aufgaben, die früher den Stadtpatronen zugekommen waren. Vor allem seit dem Rückzug der städtischen Elite auf das Land oder deren Aufstieg in die Reichsverwaltung war der Bischof aufgrund seiner moralischen Autorität und der nicht ungünstigen kirchlichen Besitzverhältnisse wie kein anderer in der Lage, das entstandene innerstädtische Vakuum zu füllen[14]). Diese allgemeine Beobachtung[15]) dürfte auch auf Hippo Regius und seinen Bischof übertragbar sein. Eindrucksvoll schildert van der Meer die einschlägigen Tätigkeiten Augustins nach seiner These «Augustinus war vielmehr der heimliche, richtiger: der hochangesehene geistliche Gouverneur der Stadt»[16]).

Einen wichtigen Aktivposten im Rahmen des städtischen Gefüges stellte die *arca* dar[17]). Die *arca* umfaßt die laufenden Ausgaben und den gesamten ertragbringenden kirchlichen Besitzstand, der nicht nur wegen seiner sozialen Komponente einer Stadt zugute kam. Bekannt ist die Episode des Pinianus und seiner Familie, der als begüterter Notabler nach 411 in Nordafrika Zuflucht suchte und den Geburtsort Augustins Tagaste reichlich beschenkte. Daraufhin versuchten die Hipponenser Pinianus die Ordination zum Presbyter aufzuzwingen, damit er als Patron den Rest seines Vermögens der Kirche von Hippo als *depositum pietatis* abtrete. Augustinus gelang es nur unter

[13]) Cl. LEPELLEY, tome II vermag S. 124/5 nur sieben Persönlichkeiten namhaft zu machen, die öffentliche Ämter in Hippo Regius bekleideten.

[14]) W. GESSEL, Die spätantike Stadt und ihr Bischof, in *Stadt und Bischof*, Hrsg. v. B. Kirchgässner und W. Bär, Sigmaringen, 1988, 9-28, 27.

[15]) E. HERRMANN, Vom 'pater patriae' zum 'pater ecclesiae'. Der Bischof als Erbe staatlich-städtischer Schutzfunktionen, in *Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft 1981*, Köln 1982, 93.

[16]) Augustinus der Seelsorger, 270-283.

[17]) R. STAATS, Deposita pietatis. Die Alte Kirche und ihr Geld, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76 (1979), 1-29.

erheblichem Einsatz seiner Autorität, diesen stürmischen und eigennützigen Einbürgerungsversuch seiner Gemeinde zu verhindern[18]). Vermutlich wollte Augustinus den ihm befreundeten Bischof von Tagaste die Wohltat zusätzlicher Subsidien erhalten, zumal die Kirche von Hippo nicht unvermögend war. Es war üblich, zum Jahresabschluß Einnahmen und Ausgaben dem Bischof von Hippo zur Überprüfung vorzulegen. Die zurückhaltende Bemerkung des Possidius zu diesem Vorgang ist einerseits diktiert von einem realistischen Umgang mit dem Kirchenvermögen, andererseits von einer gewissen asketischen Zurückhaltung, die den Heiligen in umso hellerem Licht erstrahlen lassen soll: «Die Sorge für das Kirchenhaus und das gesamte Vermögen überwies und vertraute er befähigten Klerikern an als seinen Stellvertretern. Er selbst hatte niemals einen Schlüssel, niemals einen Ring[19]) an der Hand, sondern von jenen Hausvorstehern wurde jede Einnahme und Ausgabe notiert. Zum Jahresschluß wurden ihm die Aufzeichnungen vorgelesen, damit er die Einnahmen und Ausgaben kenne ... Häuser, Äcker oder Landgüter wollte er niemals kaufen. Aber, wenn jemand der Kirche aus freien Stücken so etwas schenkte oder als Legat überließ, wies er es nicht zurück, sondern befahl es anzunehmen»[20]). Possidius untertreibt hier; denn im Rahmen der Darstellung der Vermögensverhältnisse der Mitglieder des hipponensischen Presbyteriums berichtet Augustinus seinen Zuhörern im Jahre 427 unter anderem auch vom Presbyter Heraclius, der Geld aufgenommen hatte zum Erwerb eines Landgutes. Sobald dieser Besitz des Heraclius Erträgnisse abwirft, werden diese der hipponensischen Kirche zufallen[21]). Augustinus wollte also nur schuldenfreie Güter akzeptieren und dadurch jedes finanzielle Risiko vermeiden. Eine solche Maßnahme bewährte sich im Rahmen der spezifischen nordafrikanischen Wirtschaftsform, die auf Latifundien mit ihrem Kolonat als den unmittelbaren Agrarproduzenten setzte[22]). Das Mancianische Gesetz vom Jahre 319 hatte das Verhältnis zwischen Grundherrn und Kolonen geregelt[23]). Danach hatte der Pächter ein Drittel der Getreide- und Olivenernte als Pacht an den Besitzer

[18]) Van Der Meer, 161-165. P. Brown, 257 f.

[19]) Gemeint ist hier der Siegelring, der als Stempel diente. Der typische Bischofsring ist erst eine Sache späterer Zeit.

[20]) Vita 24.

[21]) Sermo, 355 und 356.

[22]) J. Burian, Die römische Landwirtschaft in Nordafrika und ihre historischen Wurzeln, in *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte*, Teil II, Berlin, 1968, 237-258.

[23]) W.H.C. Frend, *The Donatist church*, Oxford, ²1971, 41.

abzuliefern[24]). Es liegt auf der Hand, daß beim Funktionieren dieses Systems — und dafür hatte Augustinus gesorgt — eine rentable Kapitalanlage zur Verfügung stand.

In der Regel ist eine spätantike Stadt im Römischen Reich die ein bestimmtes Territorium umfassende, von einem Zentralort aus verwaltete Bürgergemeinde, deren politische Leitung einer lokalen Elite zukam, die sich aus den reichen und angesehenen Mitgliedern des Gemeinwesens zusammensetzte[25]). *Regio* oder *territorium* bezeichnen ganz allgemein den Umkreis oder den zum Verwaltungsbezirk der *civitas*[26]) Hippo gehörigen Landstrich[27]). So kann Augustinus an Marcellinus schreiben, daß er ihm einen Rat gebe, der für die Kirche, für die *dioecesis* von Hippo nützlich ist: *Hoc ecclesiae catholicae aut, ut modum dispensationis meae non supergredi videar, hoc ecclesiae ad Hipponensium Regiorum dioecesim pertinenti prodesse, hoc expedire contestor*[28]). Die *dioecesis Hippo Regius* kann mit der *Hipponensis ecclesia* identifiziert werden, da Possidius von Augustinus berichtet: *in Hipponensi ecclesia et regione, cui maxime praesidebat*[29]). Die *dioecesis Hippo Regius* umgreift also Stadt und näheres Umland. Kirchlicher Bezirk und städtischer Verwaltungsbezirk sind deckungsgleich. Dies entspricht dem cyprianischen Grundsatz «eine Kirche - ein Bischof»[30]) und erklärt unter anderem auch die über 600 Bischofssitze Nordafrikas im 4. Jahrhundert[31]).

Nach van der Meer ist das spätantike Hippo Regius vollkommen verschwunden: «Die Reste einer punischen Mauer, die Ruinen eines Wasserleitungsreservoirs, einige Sockel von Statuen mit den Namen der verdienstvollen Bürger, denen man sie errichtet hatte, ein paar Torsen aus einem Badehaus und ein Kaiserkopf, ein paar plumpe korinthische

[24]) K. CHRIST, *Die Römer*, München, 1979, 95.

[25]) J. BLEICKEN, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreichs*, Paderborn, 1978, Bd. II, 14-34. G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*. Wiesbaden, ²1979, 118-121.

[26]) *Civitas* war zum Ausgang der Spätantike eine farblose Benennung für Stadt geworden.

[27]) W. GEERLINGS, Augustinus und sein Bistum, in *Theologische Quartalschrift Tübingen* 158 (1978), 27-35, 31.

[28]) Ep. 133, 3.

[29]) Vita 18.

[30]) GEERLINGS, 28.

[31]) J.L. MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Neuchâtel, 1973.

Kapitelle und schließlich die unvermeidlichen Mosaikböden mit Nereiden, Tritonen, fischenden Amoretten, Putten, Jägern, Pfauen und Schwänen — das ist alles, was geblieben ist. Die Überreste des Christentums bestehen aus einer Handvoll Inschriften, zum Teil aus byzantinischer Zeit, ...»[32]). Diese Beschreibung basiert auf überholter Literatur und ist unzutreffend.

Die Arbeit mit dem Spaten erbrachte durchaus respektable Ergebnisse[33]), die eine Vorstellung von der Urbanistik Hippos gestatten. Die erkennbaren Straßenzüge deuten darauf hin, daß die Stadt nach dem hippodamischen System geplant worden ist, soweit dies das Gelände zuließ. Unter den Hauptstraßen liegen vorzügliche Abwasserkanäle, die miteinander verbunden sind und die eine problemlose Entsorgung des städtischen Abwassers garantierten. Die einzelnen bisher ergrabenen Insulae sind gut erkennbar. Sie unterteilen die Stadt nach dem bekannten Schachbrettsystem und lassen eine vorläufige Gliederung des Stadtbildes zu. Bedauerlicherweise sind weder Stadttore noch Triumphtore erhalten, die den Überblick erleichtern würden. Da lediglich sporadisch Reste einer Stadtmauer zur Verfügung stehen, ist ein Rückschluß auf die Ausdehnung der Stadt nicht möglich.

Das Forum ist exakt von Norden nach Süden ausgerichtet. Der mit großen Marmorplatten belegte Platz bildet ein Rechteck mit den Maßen 76 × 43 m. Zwei Stufen säumen die Forumsfläche. Die oberste Stufe bildet das Auflager für die kannelierten Säulen mit korinthischen Kapitellen. Die Säulen von 3,60 m Höhe verliehen dem Forum das Aussehen eines überdimensionierten Perystilhofes. Falls von der Größe des Forums auf die Einwohnerzahl von Hippo Regius geschlossen werden darf, dann zählte Hippo keineswegs zu den kleineren Städten der Proconsularis. Das möglicherweise am Schnittpunkt von Decumanus und Cardo maximus gelegene Forum (es dürfte über einem ersten Forum liegen) trägt über seine gesamte Breite eine Monumentalinschrift, die den Stifter ehrt und zugleich die Datierung 78 n.Chr. erlaubt. Der so Geehrte war C. Paccius, Pontifex, Konsul, Prokonsul und Patron des Municipiums Hippo.

Vor der südlichen Begrenzung des Forums dehnt sich ein etwa 20

[32]) Augustinus der Seelsorger, 36.

[33]) E. MAREC, *Hippone La Royale*, Alger, ²1954. E. MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone. Ville épiscopale de Saint Augustin*, Paris, 1958. Th.W. PHELAN, St. Augustine and the recent excavations of the christian monuments of Hippo, in *Theological Studies* 20 (1959), 422-431. H.I. MARROU, La basilique chrétienne d'Hippone, in *Revue des Études Augustiniennes* 6 (1969), 109-154. S. DAHMANI, *Hippo Regius*, Alger, 1973. Sowie Beobachtungen des Autors.

m langer Unterbau aus, zu dem wenige Stufen hinaufführen, die gerade noch erkennbar sind. Der gesamte Anblick der spärlichen Reste mit den Architekturfragmenten und den Resten gewaltiger Kapitelle nährt die Vermutung, daß hier das Kapitol der kapitolinischen Trias stand, vergleichbar dem von Tamugadi.

Westlich des Forums finden sich die Reste der Kurie, deren Innenmauern mit Marmortäfelung versehen waren.

Der östlich des Forums teilweise freigelegte Bezirk zeigt eine Ansammlung von Häusern, deren Türschwellen aus Marmor gearbeitet sind. Am Rand dieser Ausgrabungsfläche liegt ein Grundriß mit zwei gegenüberliegenden Apsiden. Dem Gebäude ist westlich ein von Säulen flankiertes Atrium vorgelagert. Die Anlage als «memoria» zu interpretieren, dürfte mangels weiterer Hinweise als zu kühn erscheinen. Weiter bietet der Forumsbezirk zwei monumentale Brunnen, von denen die Anlage mit der Gorgonenmaske besonders reizvoll ist. Die Fassade des öffentlichen Brunnens war offensichtlich mit der noch vorhandenen Maske der Gorgo geschmückt, die bei 1 m Höhe und 0,80 m Breite einen 30 cm weit aufgerissenen Mund besitzt, der einen mächtigen Wasserstrahl in das Becken schütten konnte. Das Schreckhafte wurde so zum Nützlichen gewendet. Oder das Kühlung spendende Naß sollte in seiner Ambivalenz dargestellt werden.

Ebenfalls in das 1. Jahrhundert n.Chr. wird der Markt datiert. Er scheint in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts restauriert worden zu sein. In der Mitte des Marktes erhob sich ein Tholos von 9,70 m Durchmesser, von dem noch die kreisförmige Plattform bis zur Höhe von drei Stufen erhalten ist. Der Hof war von einer Säulenformation umgeben, die von 24 Säulen gebildet wurde und die im Osten einen Portikus aussparte. Die Nord-, West- und Südseite bot genügend Platz für die Verkaufsstände der Händler, die unter ihrer steinernen Theke hindurchzukriechen hatten, um ihr Warensortiment bereitzustellen.

Dem Meer zu wurden einige luxuriöse Stadtvillen festgestellt, die unterschiedlichen Jahrhunderten angehören. Die in den Repräsentativräumen erhaltenen Bodenmosaike bringen Motive, die für eine reiche nordafrikanische Hafenstadt typisch waren. Auffallend ist ein Gebäude mit 5 Schiffen, das eine viereckige Apsis aufweist. Vielleicht ist das Bauwerk als Kultgebäude zu deuten oder es handelt sich um einen Patio mit konzentrischen Kolonnaden, der über früheren Bauten errichtet wurde[34]). Eine voreilige altchristliche Interpretation dürfte ausscheiden. Weitere Untersuchungen wären nötig.

[34]) J. Lassus, Hippo Regius, in *The Princeton Encyclopedia of Classic Sites*, Éd. R. Stillwell, Princeton, ²1979, 394-396.

Neben privaten Bädern besaß Hippo zwei imposante Thermenanlagen: die Nord- und die Südthermen. Die großen Nordthermen bedecken eine Fläche von über 4500 qm. Der unsymetrische Grundriß ist unkonventionell aufgegliedert. Alle wichtigen Raumeinheiten für den Ablauf des Badevergnügens und der Körperpflege sind zufriedenstellend erhalten. Parallel zur Nord- und Ostfassade bildet ein marmorbedecktes Perystil den jeweiligen Säulenportikus, der das Bauwerk miteinfaßt. Das große Frigidarium ist mit Marmorplatten belegt und enthält an den vier Seiten je ein Kaltwasserbecken. Ein Caldarium wird durch zwei Apsiden abgeschlossen. Ein weiteres Caldarium ist in einem apsidenförmigen Grundriß eingebracht, während das große Caldarium im Norden und Süden je ein rechteckiges Warmwasserbecken aufweist. Vor diesem Caldarium ist ein Raum mit einem flachen Becken (Labrum), das Wasser zum Besprengen darbot, installiert. Das Tepidarium im Süden bot genügend Raum für die Schwitzenden. Die rechteckige Piscina mit lauwarmem Wasser wurde an der Südostecke eingebracht. Eine Reihe unregelmäßiger Räumlichkeiten, gewissermaßen Raumfüller, dienten der Kleiderablage und den üblichen Badediensten wie Massagen und sonstigen Hilfsleistungen. Nahezu ein Viertel der gesamten Grundfläche nimmt ein Saal «sub divo» ein, der als Gymnasium oder Palästra verwandt wurde. Zweckmäßigerweise befand sich die Befeuerungsanlage anschließend am westlichen Perystil. Vor den Thermen im Osten wurde ein unterirdischer Wandelgang (Kryptoportikus) teilweise ergraben, der mit Gewölben abgedeckt ist.

Die Südthermen, Nord-Nord-West und Süd-Süd-Ost orientiert, bieten einen etwas bescheideneren Eindruck. Immerhin deutet auch deren Grundriß alles über allem 55 x 22 m auf eine großräumige Anlage hin.

Außerhalb der derzeitigen archäologischen Zone wurde eine Villa entdeckt, deren einer Saal ein Mosaik mit Minotauros im Labyrinth enthält. Der Standort dieser Stadtvilla markiert die künftige Arbeit für die Archäologen, die die gesamte Stadt des Augustinus erforschen wollen.

Das 1926 erstmals durch eine Sondage entdeckte Theater im Westen Hippos lehnt sich an den Hügel, der von der modernen Basilika Augustins gekrönt wird. Das Theater ist von Süd-West nach Nord-Ost orientiert. Es dürfte zu den größten Bauwerken dieser Art in Nordafrika gezählt werden. Jedenfalls liegt das in Karthago unglücklich rekonstruierte Theater deutlich unter dem Fassungsvermögen des Hipponensischen. Im Anschluß an die *frons scenae* war eine luxuriöse

Wandelhalle als Foyer errichtet worden, deren Länge von ca. 100 m von zwei gegenüberliegenden Apsiden abgeschlossen wurde. Die halbkreisförmige *cavea* ist in zwei Etagen unterteilt. Die Linie vom oberen Abschluß der *cavea* (nur der unterste Teil ist erhalten) bis zur Bühnenwand dürfte 55 m Länge aufgewiesen haben. Die Orchestra mit einem Durchmesser von 16 m ist von einem tiefen Entwässerungsgraben gesäumt. Die aus akustischen Gründen einst mit einem Bretterboden versehene Bühne mißt eine Länge von etwa 40 m. Das imposante Theater, heute eine unbedeutende Ruine, war reichlich mit Flachreliefs und Marmorstatuen dekoriert. Ein Menadentorso und ein hellenistischer Apollo mit Lyra blieben erhalten.

Der Rundgang durch das spätantike Hippo konzentriert sich auf den in etwa trapezförmigen Komplex, der mehrere *insulae* bedeckt und der über Vorgängerbauten, darunter auch einer Zisterne, errichtet worden ist. Es handelt sich um einen das bisher ergrabene hipponensische Stadtbild charakterisierenden Komplex aus zahlreichen Bauten, herkömmlicherweise als «Christenviertel» bezeichnet. Die neuere französische Forschung hat für derartige Baukomplexe die Bezeichnung «groupe épiscopal» vorgeschlagen und versteht darunter ein architektonisch gestaltetes Terrain innerhalb einer Stadt, das im wesentlichen eine Bischofskirche, ein Baptisterium, Repräsentations- und Sozialräume sowie die Wohnung des Bischofs (*domus episcopalis*) und des Stadtklerus umfaßt[35]). Für die deutsche Sprache empfiehlt sich dafür die Bezeichnung «Kirchenzentrum». Das kirchliche Zentrum Hippos trägt nicht den Stempel einer einheitlichen Architektur, da die einzelnen Bauwerke offensichtlich zu verschiedenen Zeiten errichtet worden sind. Ein Teil der Bauwerke kann in seiner Bedeutung bestenfalls vermutet werden. Eine Aufzählung der Befunde mag eine ungefähre Vorstellung der Gesamtanlage vermitteln: Die Große Basilika (= Basilica Pacis) — eine Zisterne aus der Vorgängerzeit vor dem Presbyterium der Basilica Pacis, die zur Grablege umgestaltet wurde — Annexbauten an der Basilica Pacis, darunter das Secretarium, vor allem für die *audientia episcopalis* — ein kleinerer Bau mit Apsis, vermutlich das Consignatorium — ein Baptisterium — ein Hof mit einem Säulenportikus — Kleine Thermen — mehrere Säle mit Betonfußboden, in denen Brunnen und kastenförmige Vertiefungen zur Aufbewahrung von Töpferware eingelassen sind — Säle mit mosaizierten Fußböden, die folgende Motive bewahrt haben: wein-

[35]) W. GESSEL, *Das Werden der christlichen Stadt*, 118.

lesende Amoretten, Musenmosaik, Mosaik der «Arche Noe», Flechtbandmosaik mit geometrischen Feldern — ein großer Saal mit einfachem Mosaik, dem an zwei Seiten zwei langgestreckte Räume mit polychromem Mosaik vorgelagert sind — 5 kleinere mosaizierte Säle — ein Trifolium, dem ein unbedeutendes Monument aus 4 Säulen angegliedert ist — eine Reihe kleiner rechteckiger Räume und schließlich vor der Apsis der Basilica Pacis eine industrielle Zone mit kleinen Bassins, Hypokausten, Kanalisation, Brunnen und Wasserreservoire.

Die Große Basilika ist dreischiffig. Die Apsis zeigt nach West-Nord-West, der Eingang nach Ost-Süd-Ost. Die Länge beträgt 42 m, die Breite mißt 20 m. Etwa 2000 Gläubige dürften hier stehend mühelos Platz gefunden haben. Die halbkreisförmige Apsis verlängert das Hauptschiff um 7 m. Das Auflager für die Klerikerbank, in dessen Mitte der Platz für die transportable Kathedra des Bischofs ausgespart ist, läßt sich gut ausmachen. Das Presbyterium erhebt sich ca. 55 cm über dem Niveau des Kirchenschiffs, Spuren von aufgehenden Mosaiken sind gerade noch erkennbar. Die Auflager der Chorschranken, die das Sanctuarium ausgrenzen sind noch teilweise vorhanden. Der Fußboden der Basilika war durchgehend von Mosaiken bedeckt. Im 4., 5., 7. und 8. Jahrhundert n.Chr. wurden Gräber in den Boden eingetieft, deren Grabplatten, beziehungsweise Mosaikepitaphe zum Teil noch in situ vorhanden sind.

Das Baptisterium weicht in seiner Lage zur Basilika und in seinem Grundriß vom nordafrikanischen Schema ab. Das mag mit der Platzbeschränkung und den baulichen Vorgegebenheiten zusammenhängen. Das Taufbecken ist in einer sehr kleinen Kammer neben der langgestreckten Kapelle (Consignatorium?) installiert. Die das Taufbecken umschließende Mauer beschreibt zwei Drittel eines Kreises, der je an den beiden offenen Stellen in eine gerade Mauer mündet. Beide Mauern stoßen rechtwinklig aufeinander. Dies bedingt einen ungewöhnlichen, nicht gerade ästhetisch wirkenden Grundriß der Taufkammer. Zwischen der Mauerkurve des in die Gerade einmündenden Teiles der Consignatoriumsapsis und der zur Straße hin abschließenden, leicht gekrümmten Mauer entstand ein unrepräsentativer Raum mit einer Bodenfläche von 4,80 auf 4 qm[36]). In die Mitte dieser Raumeinheit wurde die schon erwähnte halbrunde Mauer eingezogen und so die eigentliche Taufkammer von 2,55 m Länge und 1,95 m Breite

[36]) E. Marec, *Monuments chrétiens d'Hippone*, 108.

gewonnen. Diese Taufkammer, die nur wenig Platz bot, konnte von einem rechteckigen Raum aus betreten und in Richtung Consignatorium wieder verlassen werden. Diese Beobachtung erklärt auch die Tatsache, daß das Kirchenzentrum von Hippo Regius erst im Verlauf der christlichen Ära durch Zukäufe umliegender Anwesen Zug um Zug erweitert wurde. Das Baptisterium ist von Nord-West nach Süd-Ost orientiert und gleicht sich so der Orientierung der Basilica Pacis an. Es ist aus Bruchsteinen errichtet. An den vier Kanten des Taufbeckens sind glatt geschliffene Blöcke eingesetzt, die vier Marmorsäulen mit Kapitellen tragen, auf denen einst die Abdeckung des Baldachins aufruhte. In das 1 m tiefe kleine Becken führen drei Stufen hinab. Der Täufling konnte auf dem Taufbeckengrund aufrecht stehen[37]). Ein Marmorpodest an der Südostseite dürfte den Standort des Taufspenders markieren. Vor der Nordostseite ist eine Vertiefung von 45 cm, 41 cm lang und 24 cm breit im Boden eingebracht. Möglicherweise diente dieses flache Becken zum Reinigen der Füße vor dem Hinabsteigen in die Taufgrube. Im Vergleich zur Großen Basilika macht die Taufanlage einen arg bescheidenen Eindruck.

Im linken Sektor des kirchlichen Zentrums ist eine kleeblattförmige Anlage, die von einem Hof und einfachen rechteckigen Räumen umgeben ist. Sie öffnet sich zum großen Saal und dessen nördlichen Vorraum. Ihre Hauptapside mißt 5 m, die beiden Nebenapsiden je 4 m. Die Öffnung von 8,50 m Breite ist von zwei Säulen flankiert, die das Gesimse trugen. Der Boden war polychrom. Nach E. Marec besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß dieses Trifolium vom Diakon Heraclius für die Aufbewahrung einer Reliquie des Erzmartyrers Stephanus errichtet worden war[38]).

Außer den Bauten der Donatisten sind literarisch für die Zeit Augustins noch folgende Gebäulichkeiten kirchlicher Provenienz nachweisbar: die Basilika des heiligen Theogenes, die Basilica Leontiana, die Memoria der Zwanzig Märtyrer, die Basilika der Acht Märtyrer. Zu den Kultbauten kamen die Gemeinschaftsräume des augustinischen Presbyteriums, ein Frauenkloster, zwei Klöster für Laienmönche und ein Xenodochium[39]).

Wenn man sich die imposanten öffentlichen Bauten von Hippo

[37]) Die äußerst bescheidenen Maße des Hohlraums der Taufgrube beweisen, daß eine Immersionstaufe ausgeschlossen war.

[38]) *Monuments chrétiens d'Hippone*, 167 f.

[39]) W. GESSEL, *Monumentale Spuren des Christentums im Römischen Nordafrika*, Feldmeilen, 1981, 26.

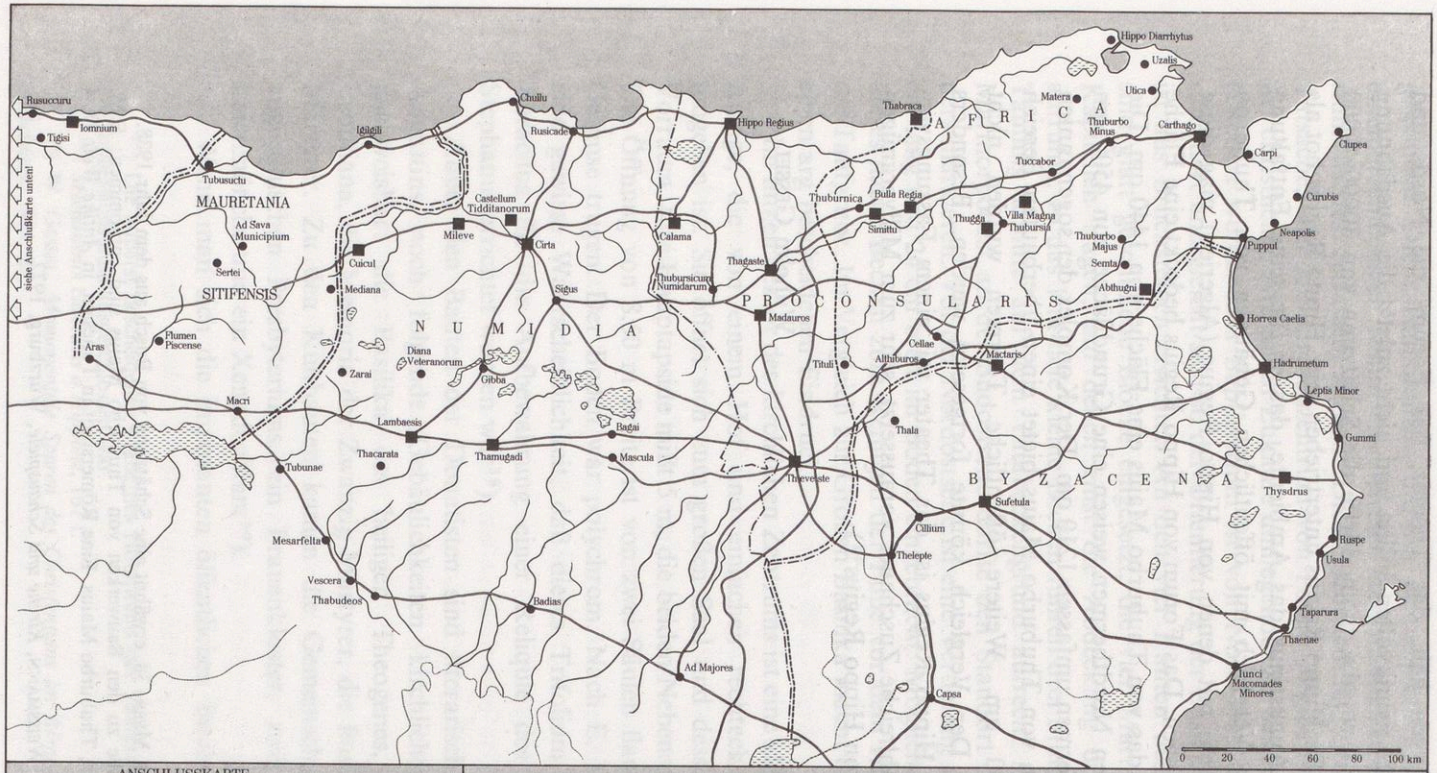
Regius vor Augen hält, das Theater, das Forum, die Nord- und Südthermen, die prunkvollen Villen und nicht zuletzt die Ausdehnung der «groupe épiscopal», dann dürfte die Schätzung von 30000-40000 Einwohner[40]) für Hippo Regius untertrieben sein. Hippo Regius bot als Berufsheimat Augustinus das Ambiente, das er für seine Entfaltung benötigte. Ein Vergleich mit öffentlichen Gebäuden von Thuburbo Maius (Tunesien) mit denen von Hippo Regius (Algerien) mag diese Vermutung stützen. Das Forum von Hippo Regius bedeckt eine Fläche von 3268 qm, das von Thuburbo Maius eine Fläche von 1440 qm. Die hipponensischen Nordthermen weisen eine Grundfläche von 4500 qm auf, die Südthermen umfassen 1210 qm. Der Komplex der sogenannten Winterthermen von Thuburbo Maius bietet einen überbauten Bereich von ca. 1600 qm. Weitere öffentliche Thermen wurden nicht festgestellt[41]). Der Vergleich könnte fortgesetzt werden. Besonders auffallend für Hippo Regius ist das Theater mit einem Fassungsvermögen, das zahlreiche Zuschauer voraussetzt, sehr zum Mißvergnügen des Bischofs von Hippo Regius[42]).

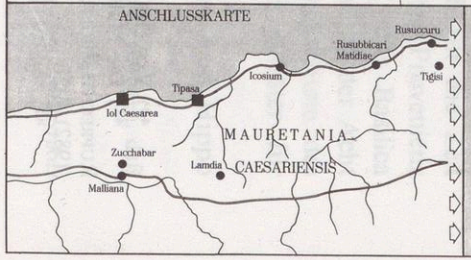
Augsburg Wilhelm GESSEL

[40]) VAN DER MEER, 38, erwähnt eine Schätzung von Busch aus dem Jahr 1938.

[41]) Die Maße zu den Bauwerken von Thuburbo Maius sind entnommen: E.M. RUPRECHTSBERGER, Thuburbo Maius. Eine Römerstadt in Tunesien, in *Antike Welt* 13, 4 (1982), 3-21.

[42]) Vgl. W. WEISSMANN, *Kirche und Schauspiele*, Würzburg, 1972.





Die nordafrikanischen Provinzen

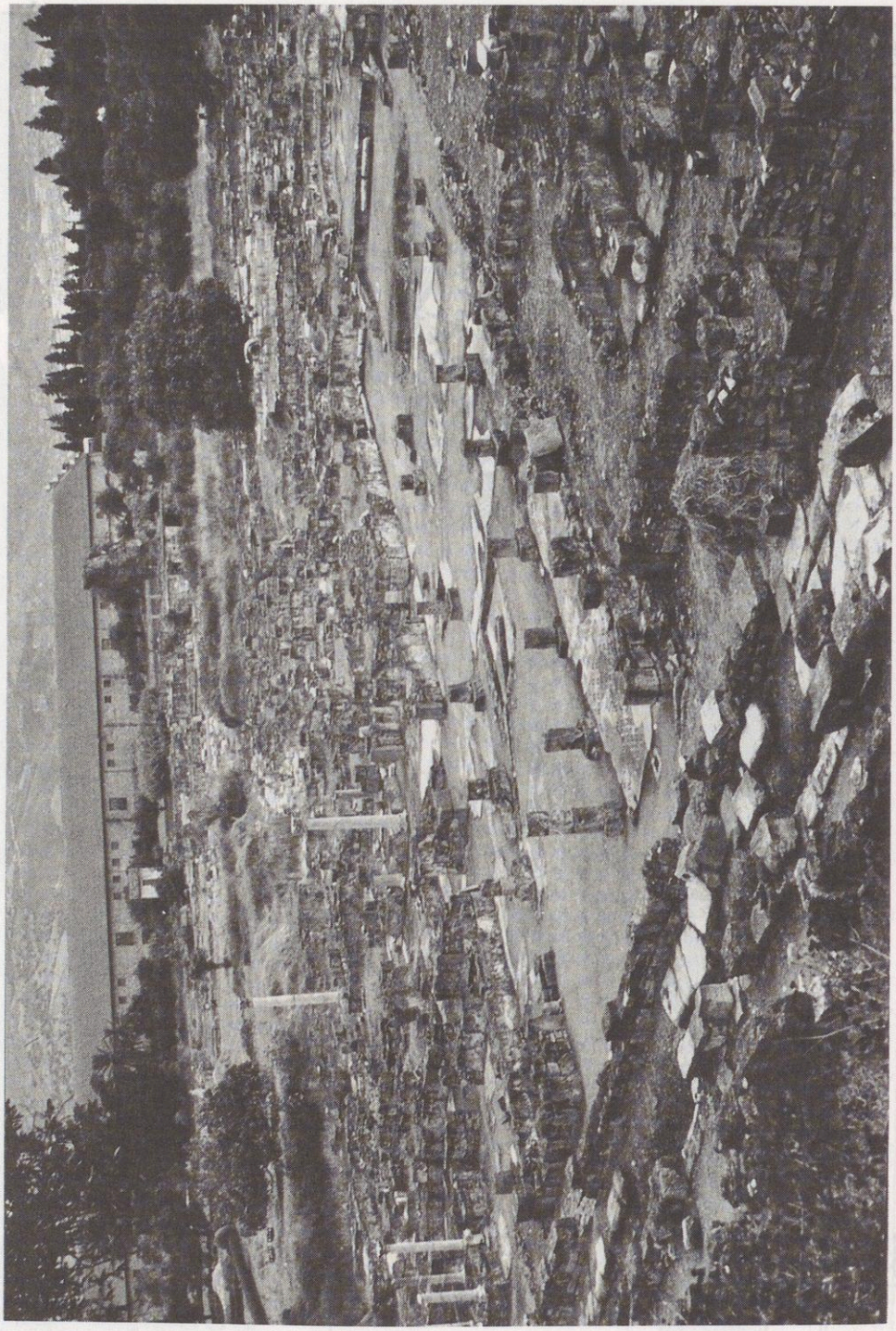
MAURETANIA CAESARIENSIS, MAURETANIA SITIFENSIS, NUMIDIA
AFRICA PROCONSULARIS, BYZACENA

(Skizze der geographischen Verhältnisse um 411 n. Chr.)

- ungefähre Grenzen der römischen Provinzen
- ungefähre Grenzen der kirchlichen Großräume
- wichtige Straßen
- wichtige Städte und Bischofssitze
- In der Darstellung erwähnte Städte, bzw. Orte, zugleich Bischofssitze

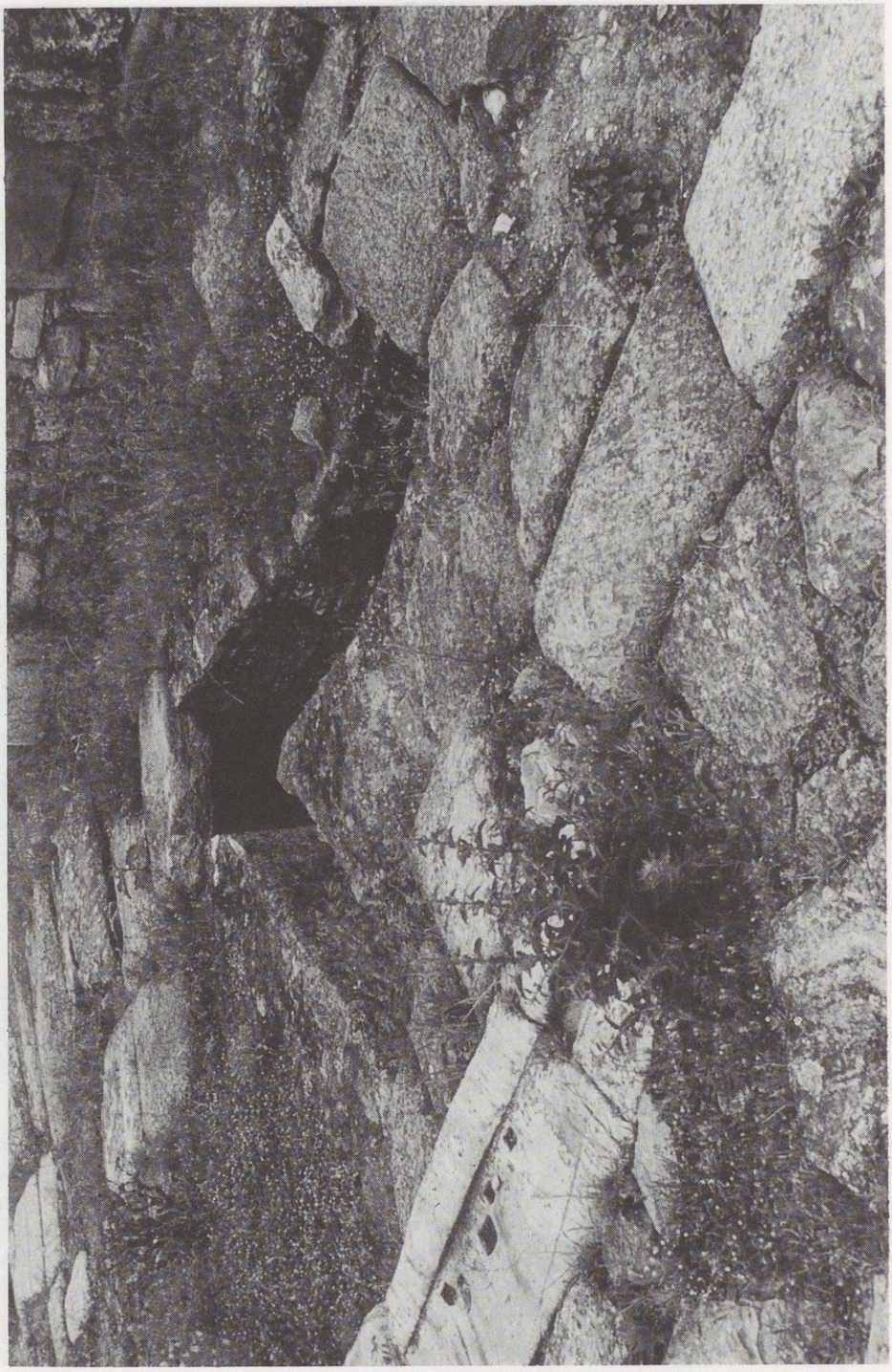
Entwurf: W.Gessel Kartographie: H.Basan

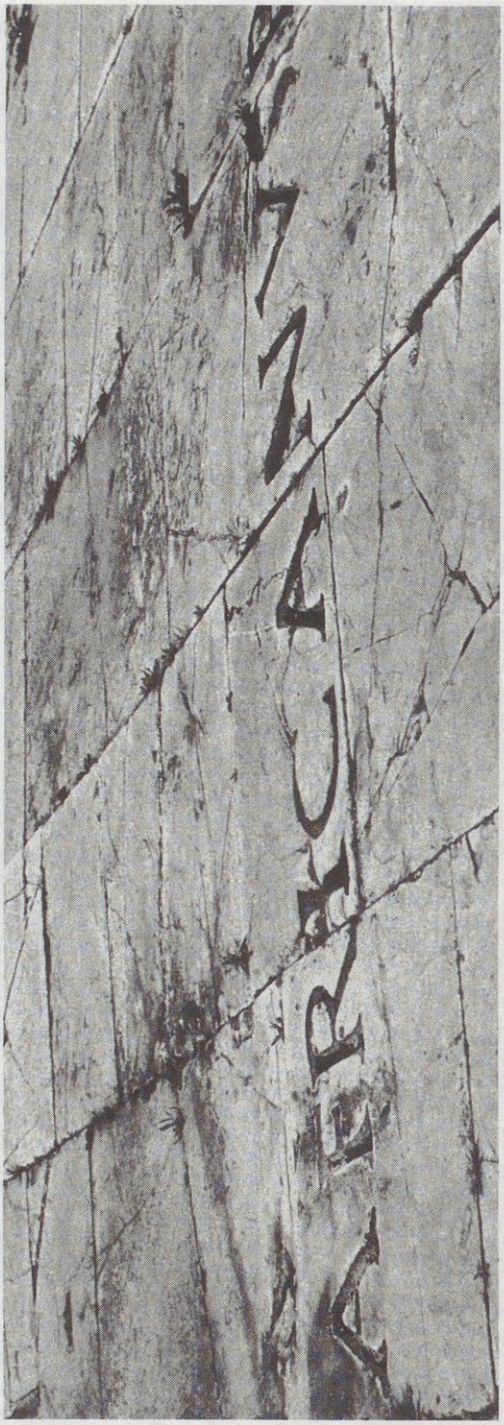
Hippo
Theater
Große Nord-Thermen
Christliches-Viertel
Kleine fünfschiffige Kirche
Kapelle
Baptisterium
Große Basilika
Villen-Viertel
Hof mit Porticus
Kapelle
Forum-Viertel
Forum
Süd-Thermen
0
25
50
75 m



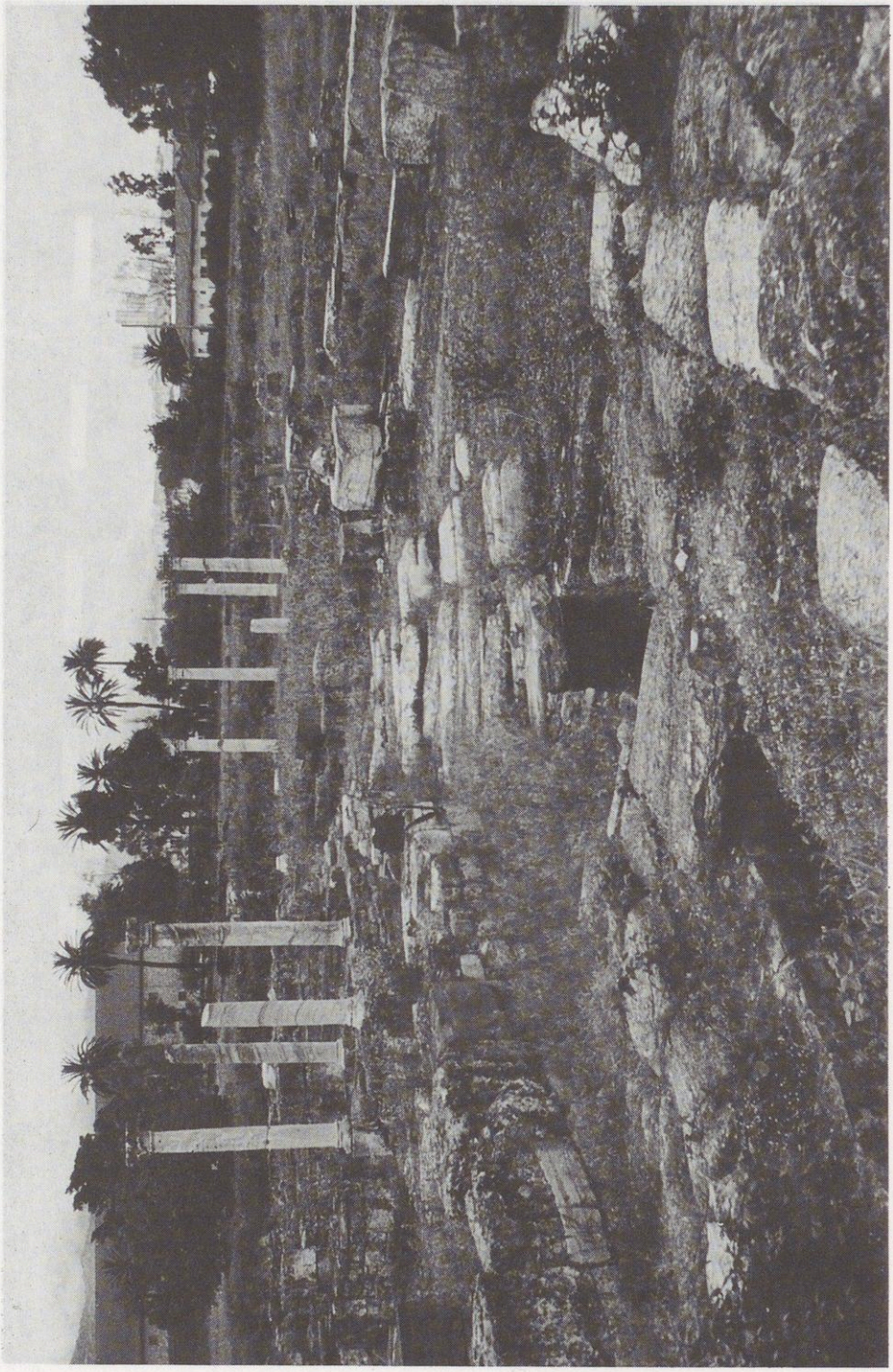












AUGUSTIN ET LE MESSAGE ÉPIGRAPHIQUE: LE TÉTRASTIQUE EN L'HONNEUR DE SAINT ÉTIENNE

Tout au long de l'histoire de l'Empire romain, l'inscription latine s'est révélée être un moyen de communication à ce point caractéristique de la vie sociale que les grands auteurs n'ont pas hésité à la faire entrer dans l'arsenal thématique de la création littéraire. Si Lucrèce s'est longuement ingénié à démontrer la vanité des épitaphes plaintives (*Rer. nat.* 3, 894-930), il ne condamna pas pour autant le phénomène épigraphique en soi[1]): il restait fidèle à une des lignes de force de son dessein, celle de désamorcer l'horreur instinctive de la mort. Jamais dira-t-on, sauf à un seul endroit de l'*Enéide* (3, 286-288)[2]), Virgile n'a cédé aux faciles effets anachroniques de l'inscription votive ou funéraire[3]): cependant, dans les *Bucoliques*, Daphnis a eu droit à une épitaphe (5, 42-44)[4]), telle que les élégiaques, Tibulle, Properce, Ovide surtout[5]), la multiplieront[6]).

[1]) Autres allusions à la pratique inscriptionnelle: *Rer. nat.* 3, 78; 5, 328-329.

[2]) On se gardera de négliger *Aen.* 6, 622; de même, 11, 84. En l'occurrence, Virgile se conforme au modèle homérique: *Il.* 16, 456-457, 674-675; 17, 434-435; 23, 327-332; *Od.* 4, 584; 12, 10-15; 24, 80-84.

[3]) Mention de tombes à ériger, sans qu'elles soient ornées d'une épitaphe: *Aen.* 3, 62-68 (Polydore); 6, 232-235 (Misène); 6, 505-507 (Déiphobe); 7, 3-4 (Caïète; Ovide lui consacrera une épitaphe en belle et due forme: *Met.* 14, 441-444). Un ex-voto à prononcer, non pas à écrire: *Aen.* 5, 483-484.

[4]) A ajouter la touchante poésie d'amoureux gravée dans l'écorce des arbres: *Buc.* 10, 52-54; passage imité par Ovid., *Her.* 5, 21-30; cmp. *Buc.* 5, 13-14. L'usage se pratique abondamment chez Calp. Sicul., *Eclog.* 1, 20-23, 28-29, 34-35, 33-88; 2, 54-55; 3, 43-44, 89-91; 4, 130; de même, Nemes., *Eclog.* 1, 28-29. Cmp. Symmach., *Epist.* 4, 28, 4; 4, 34, 3; Hieron., *Epist.* 8, 1.

[5]) Pour ne relever que les épitaphes que l'auteur destine à sa propre tombe ou à celle de sa bien-aimée: Tibull. 1,3, 53-56; (Lygd.) 3, 2, 26-30; Propert. 2, 13, 35-36; 4, 7, 83-86; Ovid., *Am.* 2, 6, 59-62 (le perroquet de Corinne); *Trist.* 3, 3, 71-76. Dans ses œuvres «épiques», Ovide n'a évité ni les inscriptions votives (*Her.* 15, 181-184; 20, 239-242; *Met.* 9, 792-794) ni moins encore celles funéraires (*Her.* 2, 145-148; 7, 193-196; 14, 127-130; *Met.* 2, 326-328; 14, 441-444; *Fast.* 3, 547-550). Nombre de poètes (voir Aul. Gell. 1, 24, 1-4: Naevius, Plaute, Pacuvius) auraient écrit leur propre épitaphe sans que celle-ci fasse partie de leur œuvre majeure; à ce propos, A. Stein, *Römische Inschriften in der antiken Literatur*, Prag, 1931, pp. 49-51. Influence de l'épitaphe dite de Virgile sur les *C(armina) L(atina) E(pigraphica)*: Hoogma, *o.c.* (*infra* n. 10), p. 221.

[6]) L'œuvre de Catulle ne comporte pas de réminiscences ou d'imitations épigraphiques; celle d'Horace ne manque pas de références aux inscriptions, votives (*Od.* 1, 5, 13-16), honorifiques (*Od.* 3, 24, 27-28; 4, 8, 13-15; 4, 14, 1-5; *Serm.* 1, 6, 14-17) et funéraires (*Od.* 3, 11, 51-52; *Serm.* 2, 3, 84-86, 89-91).

Nonobstant les lettres de noblesse octroyées de la sorte aux inscriptions métriques par les Muses elles-mêmes, les milieux bien-nés de la République finissante et du Principat n'ont pas confié la mémoire de leurs faits et gestes, de leur vie et de leur mort, à la poésie épigraphique, encore que les *elogia Scipionum*, de haute antiquité, leur eussent aisément servi d'excuse, sinon d'exemple[7]). Jusqu'à l'époque de la tétrarchie les inscriptions métriques, funéraires pour la plupart, restent l'apanage des gens non nobiliaires. Toutefois, il faudra que ceux-ci soient suffisamment aisés pour s'acquérir une tombe à pierre inscrite, en outre qu'ils aient reçu une formation scolaire qui leur permet de (faire) rédiger ou de comprendre une inscription versifiée[8]). On ne doutera pas que, ce faisant, certains milieux de modeste provenance se sentent aiguillonnés par les perspectives de la mobilité sociale, mais il n'en reste pas moins que, de toute façon, ils se trouvent démunis des moyens des gens d'illustre naissance pour se faire un nom qui prétendra résister aux menaces de l'oubli. A leur estime, la pierre support d'un texte gravé sert d'investissement à la mémoire[9]).

Fleurs de pierre, fleurs d'airain, les *carmina epigraphica* ne s'abreuvent guère aux fontaines inspirées de l'Hélicon ou du Parnasse, bien qu'on se méprenne en ne mesurant leur force émotionnelle qu'à l'aune de l'impeccabilité prosodique. En termes bien des fois mal assurés qu'ils aiment ennoblir par des emprunts faits aux grands maîtres, Virgile en premier lieu[10]), il leur arrive fréquemment de rendre témoignage de la gratitude envers les dieux[11]) ou du respect à l'égard

[7]) *CLE* Bücheler 6, 7, 8, 9, 10, 958. On notera qu'Auguste a écrit un éloge en prose et une épitaphe métrique à la mémoire de Drusus (Sueton., *Claud.* 1, 11). Sur le *CLE* composé par Verginius Rufus pour sa propre tombe: Plin., *Epist.* 6, 10, 4; 9, 19, 1.

[8]) A ce sujet, M. CÉBEILLAC, *Quelques inscriptions inédites d'Ostie*, dans *Mél. Ecol. Franç. Rome* 83 (1971) 39-125, ici pp. 110-111; G. SANDERS, *Une jeune dame de Mevaniola*, dans *Cultura epigrafica dell'Appennino*, Faenza, 1985, pp. 15-70, particul. pp. 26-28.

[9]) M. CORBIER, *L'écriture dans l'espace public romain*, dans *L'Urbs. Espace urbain et histoire*, Rome, 1987, pp. 27-60, ici pp. 48-51; G. SANDERS, *Sauver le nom de l'oubli*, dans *L'Africa Romana*, VI, Sassari, 1989, à paraître. Cf. *infra* n. 146.

[10]) Etude fondamentale concernant la technique d'emprunt: R.P. HOOGMA, *Der Einfluss Vergils auf die carmina Latina epigraphica*, Amsterdam, 1959. Y ajouter S. MARINER BIGORRA, *«Loci similes» virgilianos en epígrafes hispánicos de reciente aparición*, dans *Emerita* 28 (1960) 317-326, et surtout P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide*, I, Paris, 1984, ouvrage qui, pour autant qu'il s'occupe des *carmina epigraphica*, donne aux recherches de forme de Hoogma un début d'exégèse de fond (sur l'apport d'*Aen.* 6: pp. 419-522, 731-737); ce dernier trait (l'importance du contenu) se trouve amorcé déjà dans R. BESOUW, *Untersuchungen über den Einfluss der heidnischen auf die Form und Vorstellungswelt der christlichen lateinischen Grabespoesie*, diss. dactyl. Bonn, 1941, pp. 16-38. Quelques récentes études se sont appliquées à mesurer le taux de l'infiltration virgilienne dans la poésie épigraphique: M. MASSARO, *Composizione*

des grands de ce monde[12]). Le plus souvent toutefois, ils traduisent le chagrin que l'âme éprouve devant la tombe d'un être cher [13]). Jamais pour ainsi dire[14]), il n'incombe aux inscriptions métriques d'appartenance païenne la mission de proclamer d'autorité les dogmes de la religion ou de la morale.

Tant par la forme versifiée que grâce au langage poétique, imagé, élégiaque, l'inscription métrique tend à éviter la fadeur de la communication biométrique ou administrative en prose pour se hisser au niveau du message personnalisé qui, prêtant à l'émotion banale les atours de la beauté formelle, se charge d'assurer, fût-ce au commun des mortels, la sauvegarde d'un souvenir durable. Le sens commun du discours poétique, l'empreinte auditive, labiale, mémorisante de l'enseignement, les appels de l'expérience humaine la plus déchirante, celle de la mort, ont rapproché l'inscription massmédiatique des sources fécondes de la littérature. De la sorte, dans les *carmina Latina epigraphica*, communication et inspiration se rencontrent. Il en résulte une frange culturelle commune où la modeste scolarité[15]) se met à frayer avec la poésie d'envol raffiné, sans que celle-ci fasse semblant d'ignorer l'autre. Un tel *accessus ad auctores*, ou si l'on veut, pareil

epigrafica e tradizione letteraria: modalità di presenza virgiliana nelle iscrizioni metriche latine, dans *Ann. Istit. Orient. Napol.* 4-5 (1982-1983) 193-240; M.L. Ricci, P. Carletti Colafrancesco & L. Gamberale, *Motivi dell'oltretomba virgiliano nei carmina Latina epigraphica*, dans *Atti Convegno Brindisi 1981*, Perugia, 1983, pp. 199-234.

[11]) Pour le domaine non chrétien, voir H. Roth, *Untersuchungen über die lateinischen Weihgedichte auf Stein*, Giessen, 1935, particul. pp. 34-49 (dédicaces sacrales d'ordre privé); A.B. Purdie, *Some observations on Latin verse inscriptions*, London, 1935, pp. 111-171. *Infra* n. 25.

[12]) Les empereurs ne manquent pas: p.ex. *CLE* 18, 23, 274, 287, 875, 878, — ni les 'grands commis de l'Etat': p.ex. *CLE* 325, 326, 892, 1920, 2046, 2047, leur gloire dépâssat-elle à peine le bourg qui les honore: p.ex. *CLE* 1616, *A.E.* 1946 n. 30-31, 1949 n. 77.

[13]) Références récentes: M. Cébeillac-Gervasoni, *Les qualificatifs réservés aux défunts dans les inscriptions publiées et inédites d'Ostie et de Portus*, dans *Zeitschr. Papyr. Epigr.* 43 (1981) 57-62; K. Heene, *Le siège du chagrin et les blessures de l'âme*, dans *Latomus* 46 (1987) 704-719; *La manifestation sociale de l'expérience du chagrin*, dans *Epigraphica* 50 (1988) 163-177.

[14]) Certains graffiti, ou d'autres formes d'épiphénomènes de l'épigraphie, ne sont pas dépourvus de valeur gnomique, plus d'une fois morale: p.ex. *CLE* 33-37, 331, 936, 938, 944, 948, 1863, 1923, 1925, 2054, 2153.

[15]) A propos de l'ampleur ou de la minceur de l'alphabétisation, les études se mettent à abonder, avant que ne se conçoive une étude compréhensive. Données sommaires dans Sanders, *Mevaniola, o.c.*, p. 24. Les vues négatives sont plus nombreuses que les estimations positives: p.ex. B.L. Ullman, *Illiteracy in the Roman empire*, dans *Class. Journ.* 29 (1933-1934) 127-129; R.P. Duncan-Jones, *Age-rounding, illiteracy and social differentiation in the Roman empire*, dans *Chiron* 7 (1977) 333-353; W.V. Harris, *Literacy and epigraphy*, dans *Zeitschr. Papyr. Epigr.* 52 (1983) 87-111; J.-M. Lassère, *Pierres fautives et analphabétisme*, dans *Bull. Archéol. Algér.* 7 (1977-1979) [1985] 53-63.

processus de démocratisation de la culture dont les belles lettres n'ont pas omis de profiter à leur tour[16]), me paraît être une des valeurs sûres de l'information socio-culturelle à puiser dans la documentation épigraphique du Principat.

Suite aux changements politiques et idéologiques du IVe siècle, deux composantes d'importance de la société en renouveau ne se cachent pas d'adapter leur attitude envers la forme versifiée du phénomène épigraphique: apparemment les classes dirigeantes la découvrent[17]), manifestement l'Église s'en accapare[18]). A mesure que les noblesses héréditaires et les grandeurs récemment acquises se confondent grâce au remembrement progressif des fortunes d'influence et d'argent, les anciennes réticences devant un genre d'épitaphe dont la forme versifiée dénonçait pour le moins un état civil modeste, se réduisent à néant. Désormais le *carmen* funéraire, se faisant éloge, dithyrambe, discours d'apparat à couler en bronze, à graver dans la

[16]) Rien qu'un exemple: Catull. 111, 1 *viro contentam vivere solo* ou Propert. 4, 11, 36 *in lapide hoc uni nupta fuisse legar* empruntent à l'épigraphie funéraire l'idéal de l'épouse *univira*: on supposerait difficilement qu'ils le puisent dans certains énoncés de la comédie, tels Plaut., *Merc.* 824 *uxor contenta est, quae bona est, uno viro,* ou Afran., *Epist.* 17, 131 *uno ut simus contentae viro.* Sur l'idéal de l'épouse *univira* prôné par l'épigraphie: J.-B. FREY, *La signification des termes μόνανδρος et «univira»,* dans *Rech. Sc. Relig.* 20 (1930) 48-60; B. KÖTTING, *«Univira» in Inschriften,* dans *Studia I.H. Waszink,* Amsterdam-London, 1973, pp. 195-206; J. JANSSENS, *Vita e morte del cristiano negli epitaffi di Roma anteriori al sec. VII,* Roma, 1981, pp. 213-214. Autre exemple: les locutions funéraires *s(it) t(ibi) t(erra) l(evis),* parole d'adieu dont les tombes d'Espagne et de Rome ont multiplié le sigle, ou *o(ssa) t(ibi) b(ene) q(uiescant),* formule propre aux pierres d'Afrique, ont inspiré bien des *loci* de la littérature: p.ex. Vergil., *Buc.* 10, 33; Tibull. 2, 4, 49-50; 2, 6, 30; Ovid., *Am.* 1, 8, 108; 3, 9, 67-68; *Heroid.* 7, 162; *Ars am.* 3, 740; Martial. 1, 88, 2; 5, 34, 9-10; 9, 29, 11; 10, 61, 6; Juvenal. 7, 207. La brève étude de W. HARTKE, *«Sit tibi terra levis» formulae quae fuerint fata,* diss. Bonn, 1901, 69 pp., est à reprendre (*loci* littéraires, pp. 68-69).

[17]) Analyses récentes: D. PIKHAUS, *Les origines sociales de la poésie épigraphique latine,* dans *Antiq. Class.* 50 (1981) 637-654; *La poésie épigraphique chrétienne: origines sociales et dimension monumentale,* dans *Actes Xe Congr. Intern. Archéol. Chrét. 1980,* II, Città del Vaticano, 1984, pp. 423-428; *Literary activity in the provinces,* dans *Euphrosyne* 15 (1987) 171-194; *Littérature latine et bourgeoisie municipale,* dans *Studia varia Bruxellensia,* Leuven, 1987, pp. 81-94.

[18]) Recherches à poursuivre: G. SANDERS, *De oudchristelijke Latijnse grafschriften en hun lezers,* dans *Handl. 26e Vl. Filol.-Congr. 1967,* Zellik, 1968, pp. 156-181; *Les chrétiens face à l'épigraphie funéraire latine,* dans *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien,* Bucuresti-Paris, 1976, pp. 283-299; *Les inscriptions latines païennes et chrétiennes: symbiose ou métabolisme?,* dans *D'une déposition à un couronnement, 476-800,* Bruxelles, 1977, pp. 44-64; *Luigi Bruzza et les inscriptions chrétiennes de Verceil,* dans *Atti Convegno Centen. Bruzza 1984,* Vercelli, 1987, pp. 321-343; *La pérennité du message épigraphique,* dans *La terza età dell'epigrafia,* Faenza, 1988, pp. 349-414, particul. pp. 359-386.

pierre[19]), masquera à suffisance l'éventuel défaut d'archives familiales, comblera toute absence de lignage ancestral, fera montre du vaste bagage culturel du défunt et de ses proches. Surtout, en tant que portrait-souvenir, l'épitaphe entend assurer aux restes mortels la perpétuation de la survie commémorative: la tombe statufie, texte ineffaçable à l'appui.

Acquis à la nouvelle foi par la grâce divine ou pour raison d'opportunité, les milieux aisés ne s'occuperont guère à traduire en version métrique la substance originale des humbles épitaphes en prose[20]). Encore que les *carmina* d'irréprochable facture chrétienne ne manquent pas, bien souvent la partie métrique de l'épitaphe ne cesse de s'identifier à tel point aux thématiques traditionnelles qu'elle renvoie toute référence chrétienne au bref *subscriptum* en prose[21]). Dichotomie de l'âme et de l'esprit: la foi et la culture se trouvent condamnées à une cohabitation qui prendra des décennies à se transformer en entente cordiale, ainsi qu'Augustin d'Hippone la concevra.

Vers la fin du IIIe siècle, les épitaphes des clercs de l'Église abordent un genre d'écriture poétique où les idées chrétiennes, formulées dans la Bible et les lectures liturgiques, l'emportent sur l'héritage langagier classique, en même temps que la facture rythmique s'y met à prévaloir sur la métrique quantitative traditionnelle[22]). Ce courant novateur ne s'imposera pas[23]): au IVe siècle, les *epitaphistae* de

[19]) On ne se méprendra pas: la flagornerie grandiloquente dont un Symmaque s'est plaint (*Epist.* 2, 35, 1-2; 3, 44, 1; 4, 30, 3; 4, 42, 1-2) obéit à des règles fort précises; voir A. CHASTAGNOL, *Le formulaire de l'épigraphie latine officielle dans l'Antiquité tardive*, dans *La terza età dell'epigrafia*, Faenza, 1988, pp. 11-65, particul. pp. 41-47, 51-57.

[20]) Il y a de notables glissements entre le contenu des termes 'épigraphie des chrétiens' et 'épigraphie chrétienne': G. SANDERS, *La mort chrétienne au IVe siècle*, dans *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, VI, Warszawa-Bruxelles, 1983, pp. 251-266; surtout C. CARLETTI, *«Epigrafia cristiana», «epigrafia dei cristiani»: alle origini della terza età dell'epigrafia*, dans *Terza età*, *o.c.*, pp. 115-135, particul. pp. 115-118, 128-31, 133-135; déjà *Iscrizioni cristiane di Roma*, Firenze, 1986, pp. 12-23.

[21]) A ce sujet, G. SANDERS, *L'épitaphe latine païenne et chrétienne: la synchronie des discours sur la mort*, dans *Acta 8th Intern. Congr. Gr. Lat. Epigr.*, Athens, 1984, pp. 181-218, particul. pp. 199-211; *Pérennité du message*, *o.c.*, pp. 363-373.

[22]) P.ex. *ILCV* 3458= *CLE* 656= *ICUR* IV 10183: épitaphe que Severus, diacre du pape Marcellin (*sedit* 295-304), consacre à sa fille Severa, inhumée dans la tombe familiale. Voir P. CARLETTI COLAFRANCESCO, *Note metriche su alcuni epigrammi cristiani di Roma datati*, dans *Att. Accad. Lincei, Cl. Sc. Mor.* 8, 31 (1976) 249-281, particul. pp. 272-280.

[23]) Dans ses remarquables études sur la versification latine rythmique, D. Norberg n'a pas négligé la poésie épigraphique, sans qu'il y ait consacré des analyses particulières: ainsi, *L'origine de la versification latine rythmique*, dans *Eranos* 50 (1952) 83-90= *Au seuil du moyen âge*, Padova, 1974, pp. 109-115 (*CLE*: pp. 89-90); *La poésie latine rythmique du*

la hiérarchie ecclésiale préfèrent s'en tenir aux règles scolaires de la poésie hexamétrique ou du distique élégiaque, tout comme ils se mettent à parer les conceptions eschatologiques chrétiennes des dorures fanées ou repolies de la poésie classique. Le renouveau que l'Église met en branle en matière d'épigraphie métrique, se manifestera dans un autre domaine, celui de l'inscription sacrée au sens large, de l'éloge martyrologique au sens strict[24]).

Non pas que le *carmen* religieux ait manqué dans l'épigraphie non chrétienne[25]). Sur un total d'environ 2500 *carmina* païens qui se prêtent à l'analyse, quelque 500 ou 20% ne sont pas de caractère funéraire, mais en sus des inscriptions honorifiques, des dédicaces profanes et des légendes d'œuvres figuratives, il faut en soustraire encore les nombreuses dizaines de graffiti que les cendres du Vésuve et l'accueil généreux des épigraphistes ont ajoutées au montant des *carmina epigraphica*. Les inscriptions métriques chrétiennes par contre, au total 1700 *carmina* à peu près, ne comptent pas moins de 450 *tituli* non funéraires, ou plus de 25%, tout en ne comportant guère de graffiti versifiés et fort peu de dédicaces honorifiques ou de légendes explicatives de caractère profane[26]). Manifestement, les dirigeants de l'Église ont fait appel à la *lapidaria Musa*, fût-elle *pedestris*[27]), dans une mesure et pour des domaines que l'ère païenne n'avait pas jugé convenir au genre de l'épigraphie métrique[28]).

Acceptant de façon de moins en moins timide l'héritage de la culture

haut Moyen Age, Stockholm, 1954 (*CLE*: pp. 17, 24, 33, 38); *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm, 1958 (*CLE:* pp. 46, 54, 94, 101-104, 111, 115-116, 131-132); *Les vers latins iambiques et trochaïques au Moyen Age et leurs répliques rythmiques*, Stockholm, 1988 (pp. 125-132: psaumes d'Augustin d'Hippone et de Fulgence de Ruspe; *infra* n. 102, 107-109).

[24]) Sur la nouvelle tendance: J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981, pp. 111-125 (l'œuvre de Damase).

[25]) P.ex. *CLE* 1-5.18-28. 212. 217. 227-229. 248-267. 271-274. 849-851. 860-875. 878. 880. 889. 1504-1505. 1519-1520. 1524-1529. 1531. 1800. 1859. 1861. 1909. 2035-2037. 2148. 2151. 2295. *Supra* n. 11.

[26]) Données bibliographiques des estimations quantitatives: SANDERS, *Mevaniola, o.c.*, p. 30 n. 38; *L'onomastique des inscriptions métriques de l'Africa Romana*, dans *L'Africa Romana*, V, Sassari, 1988, pp. 69-85, ici p. 76 n. 16. *Infra* n. 65.

[27]) *Lapidaria Musa*: Bücheler adn. ad *CLE* 1786; *Musa pedestris*: adn. ad *CLE* 116 (syntagme emprunté à Horat., *Serm.* 2, 6, 17; cmp. Quintil., *Instit.* 1, 10, 28 *crassior Musa*); *libertinorum Musa*: adn. ad *CLE* 1037 et 1988. En effet, bien des *CLE* se détachent mal du niveau de la prose qui est dite *pedestris*: Horat., *Carm.* 2, 12, 9-10; Quintil., *Instit.* 10, 1, 81; il en était de même de la satire (Auson., *Epist.* 15, 9 MGH, AA: *rudes Camenae*) et surtout de la comédie (Cic., *Orator* 55, 184; 57, 191; Horat., *Serm.* 1, 4, 45-48).

[28]) Voir SANDERS, *Mevaniola, o.c.*, pp. 30-31.

païenne (qu'elle finit par croire investie d'une mission providentiellement propédeutique), l'Église se met à exploiter les richesses de son immense patrimoine, d'origine tant classique que biblique, jusqu'en sa plus infime parcelle, en l'occurrence celle de l'épigraphie versifiée[29]). Comme celle-ci venait de se libérer des barrières de la banalité plébéienne dans lesquelles les milieux bien pensants l'avaient longuement confinée, l'Église chargée elle-même de l'annonce de la Parole, n'a pas tardé à se servir à son tour des possibilités, largement insoupçonnées jusqu'alors, de la parole gravée massmédiatique. En effet, l'institut ecclésial chrétien était le premier à prendre en charge l'éducation religieuse de toutes les couches de la population: refusant les prérogatives de la naissance, de la condition civile, de la fortune, de l'intelligence, du pouvoir, l'Église ne veut connaître que l'élection de l'appel divin, de la grâce sacramentelle et de la réponse humaine[30]). Bien que son histoire ne soit ni idyllique ni exempte des faiblesses de ce monde, l'Église chrétienne est la première à imposer des dogmes absolus et immuables dont elle se proclame la seule dépositaire[31]). Elle est la première à fonder le comportement des fidèles sur les bases autoritaires d'une doctrine de vérité qui prétend en outre disposer des clefs du pardon et du rejet[32]). De même encore, elle est la première à s'acquérir des édifices cultuels qui ouvrent de nouveaux horizons à la

[29]) A ce propos délibérément limité, G. SANDERS, *Verwantschap en vervreemding in de Latijnse carmina epigraphica,* dans *Handl. Zuidned. Maatsch.* 22 (1968) 345-365, ici pp. 356-364; *Chrétiens face à l'épigraphie, o.c.,* pp. 291-298; *Symbiose ou métabolisme, o.c.,* pp. 55-61; *Synchronie des discours, o.c.,* pp. 196-201, 203-211; *Pérennité du message, o.c.,* pp. 361-373.

[30]) S'il y a loin de la limpide coupe des principes évangéliques aux lèvres mal essuyées de la réalité quotidienne, l'idée de l'irréversible renouveau spirituel appartient aux structures maîtresses du message chrétien: p.ex. A.D. NOCK, *Conversion,* Oxford, 1933, pp. 11-15, 213-221; K. PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis,* Freiburg i.Br., 1939, pp. 63-72, 110-124, 172-183; G.B. LADNER, *The idea of reform,* Cambridge Mass., 1959, pp. 32-34, 49-62, 284-297. Dans les épitaphes chrétiennes le portrait du défunt se renouvelle: Ch. PIETRI, *Christiana tempora: une nouvelle image de l'homme,* dans *Crist. Stor.* 6 (1985) 221-243, particul. pp. 225-231; *La Bible dans l'épigraphie de l'Occident latin,* dans *Le monde latin antique et la Bible,* Paris, 1985, pp. 189-205, en particulier pp. 201-205.

[31]) Aux yeux du chrétien, la vérité absolue de la Révélation et l'historicité de l'action rédemptrice sont plus importantes que le taux d'originalité de la foi ou les performances de la vie religieuse communautaire et personnelle. Voir H.-I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?,* Paris, 1977, pp. 42, 54-55, 73-74.

[32]) L'obsession de la conscience pécheresse se manifestera à foison dans l'épigraphie funéraire du (Haut) Moyen Age: M.H. HENGSTL, *Totenklage und Nachruf in der mittellateinischen Literatur,* Würzburg, 1936, pp. 23-26, 117-118; SANDERS, *Pérennité du message, o.c.,* pp. 387-401.

pratique spirituelle des communautés[33]): assemblées nombreuses réunies autour du service de la Parole et des sacrements, liturgies envoûtantes nourries par les lectures bibliques, les hymnes de louange et l'éloquence des homélies, mais aussi vastes espaces éclairés dont les pavements et les parois se prêteront à merveille tant à la représentation figurative en fresques et mosaïques qu'à la parole écrite, peinte, gravée[34]). Elle est la première enfin à offrir à ses défunts des cimetières communautaires[35]), *sub divo* ou dans le sous-sol en tuf de Rome ou ailleurs, plus tard entre les murs des sanctuaires, où de nouveau les surfaces disponibles autant que l'ambiance mystérieuse du lieu invitent à la proclamation épigraphique de la foi, de la vénération et de l'éternel souvenir[36]).

L'épigraphie ne se confine pas à être la science des supports durables de l'écriture ni même à assumer, en premier lieu, l'étude des paléographies successives des *lapidariae litterae*, quelque instructive que soit l'analyse des techniques y afférentes[37]). On ne saurait dire non plus que l'inscription ne doit l'importance de sa force médiatique qu'à l'insignifiance ou la rareté d'autres moyens communicationnels. Copie unique, partant inaltérable de forme et de contenu[38]), inamovible d'emplacement, donc aisément repérable, mainte inscription passe du niveau quelconque de l'écrit à celui, imposant, respectable du monument. Non seulement elle communique de la sorte à la nature éphémère des paroles la persistance matérielle de leur support, mais par

[33]) Dans le domaine païen, sur les lieux interdits pour raison religieuse: p.ex. F. CASSOLA, *Livio, il tempio di Giove Feretrio e l' inaccessibilità dei santuari in Roma*, dans *Riv. Stor. Ital.* 82 (1970) 5-31. Le caractère accueillant des églises chrétiennes: p.ex. Luce PIETRI, *Pagina in pariete reserata: épigraphie et architecture religieuse*, dans *Terza età, o.c.*, pp. 137-157, ici pp. 143-144, 147-148, 150-157.

[34]) Louanges épigraphiques de la lumière et des splendeurs dorées: G. SANDERS, *Licht en duisternis in de christelijke grafschriften*, Brussel, 1965, pp. 807-826. Sur les *votivi tituli* en général, récemment Luce PIETRI, *o.c.*, pp. 141-157 (motivation et message).

[35]) Voir L. REEKMANS, *Spätrömische Hypogea*, dans *Studien Fr. W. Deichmann*, II, Mainz, 1986, pp. 11-37, en particulier pp. 32-37.

[36]) A ce sujet, SANDERS, *Bruzza, o.c.*, pp. 324-326.

[37]) Petron. 58, 7 *lapidarias litteras scio*; cmp. 29, 1 *quadrata littera scriptum*. Importance des techniques de la gravure: G. SUSINI, *The Roman stonecutter*, Oxford, 1973, pp. 9-38; *Epigrafia romana*, Roma, 1982, pp. 60-87; *Paralipomeni di epigrafia*, dans *Epigraphica* 44 (1982) 109-121, ici pp. 110-111, 118-121; *Compitare per via*, dans *Alma Mater Studiorum* 1 (1988) 105-116, particul. pp. 106-108.

[38]) Voir CORBIER, *o.c.*, pp. 40-41. Bien qu'elle ne sorte pas toujours des avatars de l'*ordinatio* (bel exemple: Sid. Apoll., *Epist.* 3, 12, 5 *vide ut vitium non faciat in marmore lapidicida*), à l'époque l'inscription a l'avantage de ne pas souffrir de la négligence coutumière des copistes: à ce propos, p.ex. Quintil., *Instit.* 1, 3 (dédic.); 7, 2, 24; Symmach., *Epist.* 1, 24; Hieron., *Epist.* 71, 5.

le choix judicieux de ses thèmes — légalité, gratitude, hommage, mémoire — elle imprègne les faits passagers de l'histoire quotidienne d'un sens d'éternel destin[39]). Aussi, plus que facture et autant que message, l'inscription se fait privilège personnel et conscience sociale, — tous deux facteurs dont le taux d'efficacité se mesure tant à l'accessibilité permanente du monument que, surtout, aux traits qui engagent l'attention: prestige du lieu, affluence des foules, attirance de l'ensemble support, lisibilité du texte, originalité de la formule[40]).

Toutefois, l'attention d'un public lecteur, du *viator*, du *lector*, est une denrée chère au point qu'on n'oserait prétendre que la facture versifiée d'un texte épigraphique suffit à lui assurer une viabilité hors du commun. En effet, maintes fois le *carmen* n'occupe qu'une place mineure dans l'ensemble de la présence monumentale, voire de la communication gravée. Souvent aussi, il étale une médiocrité de prosodie, de langue, de contenu qui le relègue d'emblée aux bas-fonds de l'écriture dite littéraire. D'autre part, rien que la rareté des *CLE* (pas plus de 1,5% du dossier épigraphique latin, ou quelque 4500 sur 300000) leur sert de signature distinctive. Mais ce qui importe: il s'avère de plus en plus qu'ils aient une autonomie propre qui fait contrepoids à leur évidente infériorité littéraire comparative[41]), et surtout, ils font entendre la voix fluette d'une culture popularisée que le vaste chœur des belles lettres n'aurait jamais permis d'écouter[42]).

Rien n'invite cependant à faire assumer aux *carmina epigraphica* quelque rôle de sous-courant littéraire ou d'émancipation culturelle orchestrée. Funéraires pour la large plupart, ils forment autant d'îlots de chagrin et de regrets, sincères ou de convenance, que l'attention érudite a changés en archipel à explorer[43]). La découverte, pour

[39]) Remarques pertinentes à ce sujet: SUSINI, *Compitare, o.c.*, pp. 106, 109-111, 113.

[40]) A ce propos, G. SANDERS, *Texte et monument: l'arbitrage du musée épigraphique*, dans *Il museo epigrafico*, Faenza, 1984, pp. 85-118, ici pp. 95-102; CORBIER, *o.c.*, pp. 42-46. Un exemple *e contrario*: Caligula fit afficher une loi fiscale de telle façon qu'il n'y avait guère moyen d'en prendre connaissance, augmentant ainsi les contraventions profitables au Trésor: Sueton., *Caius* 41, 1 *minutissimis litteris et angustissimo loco*.

[41]) Récemment, P. COLAFRANCESCO, *Un problema di convivenza: epigrafia e poesia*, dans *Invigil. lucern.* 7-8 (1985-1986) 281-299, en particul. pp. 284-285, 290-292, 297-299; en ce sens déjà MASSARO, *Composizione, o.c.*, pp. 202-203.

[42]) P.ex. SANDERS, *Mevaniola, o.c.*, pp. 23-36, 54-59.

[43]) Depuis le premier aperçu compréhensif de l'édition scientifique des *CLE* Bücheler[-Lommatzsch] (1895, 1897, [1926]), celui de J. TOLKIEHN, *Die inschriftliche Poesie der Römer*, dans *Neu. Jhrb. Klass. Altert.* 4, 7-8 (1901) 161-184 [rééd. abrég. dans G. PFOHL ed., *Das Epigram*, Darmstadt, 1969, pp. 113-136], on a mis du temps et du chemin à exploiter les ressources historiques et 'mentalitaires' des inscriptions latines versifiées. Une étude tous azimuts du dossier exhaustif de l'épigraphie métrique chrétienne

l'époque de la République finissante et du Principat, est souvent celle de l'humble destin éprouvé par la mort[44]). A l'heure chrétienne par contre, dès la fin du IIIe siècle, pour diverses raisons d'affirmation politique, de mobilité sociale ascensionnelle et d'appréciation remise à neuf du genre commémoratif, la clientèle de l'épigraphie métrique se met à changer. Il s'ensuit que le marché de l'offre et de la demande se modifie sensiblement, encore qu'il semble s'agir plutôt d'un rachat de bonnes affaires que d'une mise au rabais. Ainsi, la bourgeoisie montante et le clergé de rang respectable se côtoient, s'ils ne se confondent. De même, tout au long des inscriptions de pure source chrétienne (dont le nombre n'a rien d'une croissance explosive[45]), les *tituli* à thèmes invétérés se maintiennent, tout en se pénétrant de façon quasiment imperceptible de connotations chrétiennes. Enfin, à l'encontre de la religion officielle d'antan, et dans une mesure qu'aucun culte autochtone ou oriental de l'époque n'a atteinte[46]), la foi nouvelle se saisit de la communication inscriptionnelle pour incorporer la Parole de l'Esprit dans la matière durable des sanctuaires[47]).

En l'occurrence, prières ou dédicaces, parénèses ou transcriptions bibliques[48]), quelque ambitieuses qu'en soient l'intention et la forme,

(latine, et grecque s'il se peut), y compris l'analyse en la matière des concomitances, des osmoses et des métabolismes du IVe siècle, se fait encore attendre.

[44]) Il arrive que la douleur se passe d'atours élégiaques: p.ex. *CIL* XII 2033 *scribsimus non grandem gloriam sed dolum filiorum: tres filios in diebus XXVII hic posuimus* (Vienne, IVe-Ve s., peut-être chrét.). Etude exemplaire du genre: J.-M. Lassère, *Sentiments et culture d'après les épitaphes latines d'Afrique*, dans *Bull. Assoc. Budé* 4, 2 (1965) 209-227.

[45]) Non comptées les inscriptions dépourvues d'office de tout ingrédient d'origine païenne (éloges martyrologiques, dédicaces de sanctuaires cc. ss.), il y a au total quelque 130 *carmina* de pur caractère chrétien. Par ailleurs, de l'époque fin IIIe-début Ve s., il nous reste env. 85 *CLE* de provenance païenne.

[46]) De notables exceptions invitent à nuancer toute assertion négative: p.ex. la fameuse inscription hymnique peinte sur les parois du mithréum de Sainte-Prisque à Rome: M.J. Vermaseren & C.C. Van Essen, *The excavations in the Mithreum of the church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965, pp. 187-240; découverts récemment dans les environs de *Carthago Nova*, une demi-douzaine de *CLE*, à dater du milieu du I[er] siècle de notre ère jusqu'au IIIe, composés en l'honneur des Nymphes, d'Esculape et des divinités phrygiennes: A.U. Stylow & M. Mayer Olivé, *Los tituli de la Cueva Negra*, dans *La Cueva Negra de Fortuna (Murcia) y sus tituli picti*, Murcia, 1987, pp. 191-235.

[47]) On a fait remarquer que les époques fortes des activités de construction s'accompagnent d'une documentation épigraphique amplement nourrie: P.-A. Février, *Paroles et silences*, dans *L'Africa Romana*, IV, Sassari, 1987, pp. 167-192, ici pp. 173-178; ainsi, en Afrique, les inscriptions attestent abondamment les développements de la (re)construction: *ibid.*, pp. 179-183.

[48]) Intégrées dans l'aménagement du sanctuaire, les citations et allusions bibliques, peintes ou gravées, en mosaïque ou sous forme figurative, ajoutent aux intentions pastorales les attraits de l'environnement décoratif: Pietri, *Bible dans l'épigraphie*, *o.c.*, pp. 194-198.

les inscriptions de caractère sacré s'enferment dans les limites du lieu et de l'époque en cours, — îlots à leur tour de beauté figée, de louange muette, d'exhortation éteinte. Il en est des paroles sacrées comme des cimetières chrétiens: le corps de pierre ne prend vie que sous le toucher de l'âme attentive. En ce sens aussi, le climat spirituel du phénomène épigraphique séculaire a changé de latitude: moins d'étalage public et d'indifférence, plus d'intégration communautaire et de sollicitude; moins de tolérance et de sourde résignation, plus de certitude imposée et de vive espérance[49]). D'ailleurs, déjouant la limite restreignante du temps grâce à leur support matériel durable, les inscriptions, les *carmina* en premier lieu, arriveront à supprimer également celle de l'espace[50]), dès le jour où les visiteurs étrangers d'occasion, puis les pèlerins assidus les transcriront pour en répandre le contenu aux quatre vents de la chrétienté[51]).

Bien que les inscriptions métriques soient à même de braver de la sorte la fugacité des paroles d'occasion, il n'en résulte nul glorieux envol de la poésie chrétienne. Les auteurs, anonymes pour la plupart, inconnus en littérature même s'ils font mention de leur nom, gens

[49]) A ce propos, deux notes. *Primo*, les rubans de tombes qui bordent les routes d'accès aux portes des centres urbains (éloquente, l'épitaphe d'un *sevir* d'Industria en Ligurie: *CIL* V 7464 = *ILS* Dessau 6746 *positus propter viam ut dicant praeterientes: Lolli, ave*) ne sauraient faire oublier qu'au cours du Principat, les riches sépultures s'érigeaient sous forme de mausolées fermés ou d'enclos protégés, accessibles aux seuls familiers: voir W. Eck, *Römische Grabinschriften*, dans *Römische Gräberstrassen*, München, 1987, pp. 61-83, ici pp. 61-63. *Secundo*, la notion *spes*, vocable et contenu (*Spes*, dernière déesse qui resta sur terre: Ovid., *Pont.* 1, 6, 29-30; cmp. *A.L.* 415, 1 Riese *spes dulce malum*), telle qu'en font mention les épitaphes, mérite une étude 'contrastive' qui fait le départ entre le témoignage païen et celui des chrétiens.

[50]) On dirait que le message funéraire épigraphique s'enchaîne délibérément au lieu pour qu'il y franchisse les limites du temps. Remarque récente, au sujet des tombes de l'Egypte de haute époque, aisément applicable à la sépulture romaine: J. Assmann, *Schrift, Tod und Identität*, dans *Schrift und Gedächtnis*, München, 1983, pp. 64-93, particul. pp. 65-71.

[51]) Un exemple d'une exceptionnelle clarté: *CLE* 982, 3-6 (= A. Garzetti, *Inscr. Ital.* 10, 5, 1, Roma, 1984, n° 1128; env. de Brescia, époque de Catulle) *perlege, cum in patria(m) tulerit te dextera Fati, / ut requietus queas dicere saepe tuis: / 'finibus Italiae monumentum vidi Voberna'* etc. Recueil précieux: G. Walser, *Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom*, Wiesbaden-Stuttgart, 1987, pp. 13-141 (80 inscriptions de Rome, parmi lesquelles 13 *carmina*, dont nous devons la moitié au seul *Codex Einsidlensis* 326). Un cas d'opportune illustration: l'épitaphe métrique de Monique, la mère d'Augustin, ensevelie à Ostie, n'était connue que grâce aux transcriptions qu'en avaient faites les pèlerins du Moyen Age (= De Rossi, *ICUR* II 252 n. 2, 267 n. 16, 273 n. 2, 290 n. 7; *A.L.* 670 Riese): en 1945, des enfants en découvrirent la partie gauche (= *A.E.* 1948 n. 44; *ILCV Suppl.* Moreau-Marrou n. 91); à ce propos, P. Brown, *Augustine of Hippo*, London, 1967, pp. 130-131; déjà R. Meiggs, *Roman Ostia*, Oxford, 1960, p. 400.

d'Eglise dont l'intensité de la conviction chrétienne aura facilement surpassé celle du talent poétique[52]), n'ont pas prétendu faire œuvre littéraire. Cependant, leur choix de la formule épigraphique versifiée répondait à la vogue de l'époque: l'énoncé épigrammatique, les contraintes du mètre, les échos vagues ou prononcés du discours poétique d'antan[53]) ont assuré à la nouveauté du contenu les garanties d'une forme massmédiatique longuement éprouvée. En l'occurrence, la parole n'est pas au service de la beauté poétique mais de la force persuasive durable.

Même si à l'encontre du niveau de la poésie épigraphique païenne, les auteurs de renom ne manquent pas aux inscriptions métriques chrétiennes, la valeur littéraire de leur œuvre n'est guère imputable aux *carmina epigraphica* que nous leur devons, exception faite pour Damase[54]) et, peut-être, pour les poèmes réputés épigraphiques de Venance Fortunat[55]), auxquels écrivains on hésitera d'ajouter Paulin de

[52]) Cmp. Apul., *Flor.* 20, 6 *Apuleius vester haec omnia novemque Musas pari studio colit, maiore scilicet voluntate quam facultate*: en l'occurrence modestie d'usage mais qui, pour le cas des *epitaphistae* (Sid. Apoll., *Epist.* 1, 9, 7), reste largement inférieure à la réalité.

[53]) Les méthodes mnémotechniques de l'enseignement de l'époque ont créé d'amples provisions de réminiscences (cf. Tacit., *Dial. orat.* 20, 5 *poeticus decor ... ex Horatii et Vergilii et Lucani sacrario prolatus*; surtout Quintil., *Instit.* 2, 7, 2; 2, 7, 4 *sponte et ex reposito velut thesauro se offerentibus*), des réserves diffuses de lambeaux poétiques: R. LAMACCHIA, *Dall'arte allusiva al centone*, dans *Atene e Roma* 3 (1958) 193-216, particul. pp. 193-196; MASSARO, *o.c.*, pp. 220-224. *Infra* n. 143.

[54]) Voir C. STORNAIOLO, *Osservazioni letterarie e filologiche sugli epigrammi damasiani*, dans *Stud. Doc. Stor. Diritt.* 7 (1886) 13-32; S. PRICOCO, *Valore letterario degli epigrammi di Damaso*, dans *Miscell. Stud. Lett. Crist. Antic.* 4 (1953) 19-40; G. BERNT, *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter*, München, 1968, pp. 55-63; S. ROCCA, *Memoria incipitaria negli epigrammi di papa Damaso*, dans *Vet. Christ.* 17 (1980) 79-84; J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981, pp. 111-125; *Damase poète théodosien: l'imaginaire poétique des Epigrammata*, dans *Saecularia damasiana*, Città del Vaticano, 1986, pp. 113-145; G. SANDERS, *Une visée massmédiatique d'Augustin*, dans *Fructus centesimus. Mélanges G.J.M. Bartelink*, Steenbrugge-Dordrecht, 1989, pp. 297-313, ici pp. 303-305.

[55]) Au sujet des *carmina* dits épigraphiques: F.E. CONSOLINO, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardoantica*, Napoli, 1979, pp. 120-121; G. SANDERS, *Le dossier quantitatif de l'épigraphie latine versifiée*, dans *Antiq. Class.* 50 (1981) 707-720, ici pp. 710-711; *Onomastique Africa, o.c.*, pp. 75-77 et n. 19 (exemples de *CLE* littéraires dont l'authenticité épigraphique s'est avérée grâce à des découvertes archéologiques récentes); L. PIETRI, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle*, Roma, 1983, pp. 817-830; *Une nouvelle édition de la sylloge martinienne de Tours*, dans *Francia* 12 (1984) 621-631 (à propos de F.J. GILARDI, *The Sylloge Epigraphica Turonensis de S. Martino*, diss. Washington, 1983, Ann Harbor, Mich.: 23 *carmina* que l'éditeur tient pour *tituli* authentiques); *Pagina, o.c.*, pp. 137-140. — De façon généreuse, E. LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, I-II, Paris, 1856-1865, a recueilli une soixantaine de *carmina* dus à Venance Fortunat, de même que quelques autres de la main de Paulin de Nole, de

Nole[56]) ou Ennode de Pavie[57]). Les auteurs qui dominent de tout l'élan de leur envergure l'âge d'or des lettres latines chrétiennes[58]), n'ont pas dédaigné eux non plus de répondre à l'appel de l'épigraphie massmédiatique, encore que leur œuvre n'y gagnât aucun surcroît de prestige. Ambroise de Milan qui sut donner à la poésie hymnique des traits qui modèleront le visage futur de toute la poésie occidentale, est l'auteur d'un certain nombre d'inscriptions versifiées, de facture classique, funéraires et surtout sacrales[59]), qui ne dépassent guère le niveau habituel du genre. Prudence que le Moyen Age a aimé tenir

Paulin de Périgueux, de Sidoine Apollinaire. Sur l'authenticité douteuse de LE BLANT, *o.c.*, nos 92-161 (dont quelques *carmina*): L. PIETRI, *Les faux de La Chapelle-Saint-Eloi (Eure)*, dans *Bull. Soc. Antiq. France* (1970) 229-247. — Même largesse d'accueil dans P. MONCEAUX, *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*, dans *Rev. Archéol.* 4, 7 (1906) 177-192, 260-279, 461-475: parmi les nos 153-193, une vingtaine de *carmina* dus à Luxorius (les nos 167-168, 170-173, 176-177) et à d'autres poètes de la cour vandale; à leur propos, M. ROSENBLUM, *Luxorius. A Latin poet among the Vandals*, New York-London, 1961, p.ex. p. 223 (MONCEAUX, *o.c.*, no 176); BERNT, *o.c.*, pp. 107-115 (réticences au sujet du caractère épigraphique; p.ex. A.L. RIESE 203 = MONCEAUX, *o.c.*, no 165; *A.L.* 312-313); M. CHALON e.a., *Memorabile factum*, dans *Antiq. Afric.* 21 (1985) 207-262 (MONCEAUX, *o.c.*, nos 157-162, 165-166, et *A.L.* 376 Riese); H. HAPP, *Luxurius*, II, Stuttgart, 1986, pp. 268-270 (MONCEAUX, *o.c.*, no 170), 341-352 (Monc. no 176), 355-359 (Monc. nos 167-168).

[56]) Paul. Nol., *Epist.* 32, *CSEL* 29, pp. 275-301, nous a conservé 28 *carmina* déjà exécutés sous forme épigraphique ou à faire. A ce sujet, A. FERRUA, *Cancelli di Cimitile con scritte bibliche*, dans *Röm. Quart. Christ. Archäol.* 68 (1973) 50-68 (en prose); *Le iscrizioni paleocristiane di Cimitile*, dans *Riv. Archeol. Crist.* 53 (1977) 105-136, ici pp. 105-107 (un *CLE*, censé littéraire, 'authentifié' par découverte archéologique: Paul. Nol., *Carm.* 30, 2, *CSEL* 30, p. 307 = DE ROSSI, *o.c.*, II, p. 189 n. 2); FONTAINE, *Naissance, o.c.*, p. 123; L. PIETRI, *Pagina, o.c.*, p. 137.

[57]) Finale importante de l'épitaphe d'Ennodius, évêque de Pavie (+ AD 521): *ILCV* 1046, 17-18 = *CLE* 1368 *templa Deo faciens ymnis decoravit et auro, / et paries functi dogmata nunc loquitur*. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'Ennod., *Carm.* 77-88, *CSEL* 6, pp. 581-587.

[58]) Env. AD 370-430. Voir p.ex. G. BARDY, *L'Église et les derniers Romains*, Paris, 1948, pp. 18-34 (les trois centres culturels du monde romain: Milan, Hippone, Bethléhem); M. FUHRMANN, *Die lateinische Literatur der Spätantike*, dans *Ant. u. Abendl.* 13 (1967) 56-79 (apogée d'Ambroise à Augustin).

[59]) Sûrement de sa main, *ILCV* 1800 = *CLE* 906, *ILCV* 1841 = *CLE* 908, *ILCV* 2165 = *CLE* 1421; références récentes: BERNT, *o.c.*, pp. 63-64; FONTAINE, *Naissance, o.c.*, pp. 124-125. Sur les 21 inscriptions de 2 hexamètres chacune qui auraient servi de légendes aux fresques de scènes bibliques dans la *basilica ambrosiana*: DE ROSSI, *ICUR*, II, *o.c.*, p. 184 («inter veteres inscriptiones locum iure postulant»); *I versi attributi a S. Ambrogio sottoposti alle pitture di scene bibliche nelle pareti della sua basilica in Milano*, dans *Bull. Archeol. Crist.* 5, 3 (1892) 152-154; S. MERKLE, *Die ambrosianischen Tituli*, dans *Röm. Quart. Christ. Archäol.* 10 (1896) 185-222 (tenus pour authentiques); C. WEYMAN, *Die tituli des hl. Ambrosius zu den Gemälden der Mailänder Basilika*, dans *Zeitschr. Österr. Gymnas.* 59 (1908) 699-704 = *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, München, 1926, réimpr. Hildesheim, 1975, pp. 37-42 (authenticité épigraphique); BERNT, *o.c.*, pp. 64-68 (doutes).

pour le Virgile chrétien, n'a pas brillé de toute sa verve poétique dans le *Dittochaeon* dont le caractère épigraphique s'avère plus ou moins établi[60]). Jérôme auquel on ne saurait reprocher un amour excessif des belles lettres[61]), a écrit toutefois à Bethléhem d'honorables épitaphes métriques, à la mémoire de Paula[62]), dont le texte trouvera des échos tant en Italie qu'en Espagne[63]). Par conséquent, on doutera qu'en matière de poésie dite monumentale, Augustin d'Hippone ait cueilli des fleurs sur l'Hélicon auxquelles vers la même époque l'insipide Symmaque eut encore l'heur de rêver (*Epist.* 4, 18, 1).

De l'Afrique latine, païenne et chrétienne, il nous est échu une abondante moisson de *carmina* épigraphiques, portant témoignage de l'inépuisable vivacité de la vie culturelle en général, tout autant que de l'étonnante diversité des *tituli* en particulier[64]). Parmi environ 630 *CLE*,

[60]) Le *Dittochaeon* compte 49 tétrastiques qui auraient servi de didascalies à autant de scènes bibliques ornant les parois d'un sanctuaire. Jugement positif de la forme épigraphique: S. MERKLE, *Prudentius' Dittochaeum*, dans *Festschr. 1100 jähr. Jubil. Campo Santo Rom*, Freiburg i. Br., 1897, pp. 33-45; J.P. KIRSCH, *Le Dittochaeum de Prudence et les monuments de l'Antiquité chrétienne*, dans *Att. II. Congr. Internaz. Archeol. Crist.*, Roma, 1902, pp. 127-131; R. PILLINGER, *Die Tituli historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius*, Wien, 1980, pp. 12-18.

[61]) Malgré le rejet qu'on croirait définitif: *daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa verborum* (*Epist.* 21, 13), Jérôme ne sut faire abandon des auteurs classiques, ce qui lui vaut le fameux reproche du Juge suprême: *Ciceronianus es, non Christianus* (*ibid.*, 22, 30). Ouvrage fondamental: H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the classics*, Göteborg, 1958, particul. pp. 269-328, auquel on ajoutera du même auteur: *Jerome and the Latin classics*, dans *Vig. Christ.* 28 (1974) 216-227, et *Von Tertullian zu Cassiodor*, Göteborg, 1983, pp. 88-91. Références complémentaires: C. TIBILETTI, *Cultura classica e cristiana in S. Girolamo*, dans *Salesianum* 11 (1949) 97-117; E. BASABE, *San Jerónimo y los clásicos*, dans *Helmantica* 2 (1951) 161-192; P. ANTIN, *Touches classiques et chrétiennes juxtaposées chez saint Jérôme*, dans *Rev. Philol.* 34 (1960) 58-65 = *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles, 1968, pp. 47-57; R. GODEL, *Réminiscences de poètes profanes dans les Lettres de saint Jérôme*, dans *Mus. Helv.* 21 (1964) 65-70; B.R. VOSS, *Vernachlässigte Zeugnisse klassischer Literatur bei Augustin und Hieronymus*, dans *Rhein. Mus.* 112 (1969) 154-166.

[62]) Hieron., *Epist.* 108, 33 (AD 404; 5 vv. sur la tombe, 6 vv. sur la porte de la chambre funéraire). Il est remarquable d'y lire: *exegi monumentum aere perennius* (Horat., *Od.* 3, 30, 1), *quod nulla destruere possit vetustas* (cmp. Ovid., *Met.* 15, 871-872 ... *opus exegi quod... / nec poterit ... abolere vetustas*); *incidi elogium sepulcro tuo*: suivent les deux *CLE*. Le bref paragraphe *Epist.* 108, 34 ne contient que les données biométriques de la défunte, comme s'il faisait fonction de *subscriptum* en prose des inscriptions funéraires précitées. Voir HAGENDAHL, *Latin Fathers, o.c.*, p. 247; FONTAINE, *Naissance, o.c.*, p. 125.

[63]) *ILCV* 1235 = *CLE* 788, de Atripalda, Campanie, tombeau d'un diacre, VIe siècle; *ILCV* 1647 = *CLE* 789 = Vives, *ICERV*[2] n. 280, de Frejenal (env. de Séville), tombe d'un *abbas*.

[64]) A ce sujet, récemment, E. COURTNEY, *Observations on the Latin Anthology*, dans *Hermathena* 129 (1980) 37-50 (à propos de *A.L.* 210-214 Riese = MONCEAUX, *Enquête, o.c.*, nos 158-162); N. DUVAL, *L'épigraphie funéraire chrétienne d'Afrique: traditions et ruptures, constantes et diversités*, dans *Terza età, o.c.*, pp. 265-314.

dont 30% de provenance chrétienne[65]), l'apport d'Hippo Regius ne passe pas sans se faire remarquer[66]). N'étant qu'un site plutôt modeste parmi près de 200 autres auxquels nous devons des inscriptions versifiées ou censées telles, il compte à lui seul une dizaine de spécimens, deux d'appartenance païenne[67]), huit d'origine chrétienne dont trois seraient dus à Augustin.

L'un de ces derniers *carmina*, une épitaphe de huit hexamètres dactyliques consacrée, sous forme d'acrostiche, à la mémoire du diacre Nabor que les Donatistes venaient d'assassiner, est attribué à Augustin par le seul manuscrit qui nous l'a transmis, sans qu'il y ait lieu ou moyen d'en contester l'autorité: éloge martyrologique plutôt qu'inscription funéraire courante, il fait manifestement partie de l'arsenal persuasif qu'Augustin a mis en œuvre pour recouvrer le terrain que maint évêché d'Afrique avait perdu aux tenants du schisme[68]).

Un autre *titulus* nous est connu par la *Vita Augustini* due à l'évêque de Calama, Possidius, témoin hors pair étant commensal et ami d'Augustin[69]). Celui-ci, présidant les repas pris en commun par les clercs de son entourage, prévint ou refréna toute envie de méchant commérage en affichant dans le *triclinium* un distique élégiaque d'allure gnomique dont le ton péremptoire n'impressionne pas moins que ne surprennent les multiples échos littéraires[70]).

[65]) Sur la répartition des *CLE* en Afrique: SANDERS, *Règle d'or* (étude citée *infra* n. 70), pp. 543-545; *Onomastique Africa, o.c.*, pp. 75-80; *Visée massmédiatique, o.c.*, pp. 298-299.

[66]) Prospérité matérielle et richesse culturelle de l'Hippone romaine, attestées par l'urbanisme monumental: E. MAREC, *Hippone la Royale, antique Hippo Regius*, Alger, 1954², pp. 24-29.

[67]) Au nombre mentionné dans SANDERS, *Règle d'or, o.c.*, pp. 544-545, j'ajoute l'inscription publiée par E. MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin*, Paris, 1958, p. 240 = *A.E.* 1958 n. 301 (probabl. païenne), dont la formule *infans innocus sine delictu solutus* suggère une cadence rythmique dactylique.

[68]) A ce sujet, G. SANDERS, *Une visée massmédiatique d'Augustin: L'acrostiche épigraphique du diacre martyr Nabor*, dans *Fructus centesimus. Mélanges Gerard J.M. Bartelink*, Steenbrugge-Dordrecht, 1989, pp. 297-313.

[69]) L'inscription métrique: Possidius, *Vita Augustini*, 22, 6, éd. A.A.R. Bastiaensen, Milano, 1975, pp. 188-189.

[70]) A ce propos, G. SANDERS, *Une règle d'or à graver: Saint Augustin et l'épigraphie métrique*, dans *Atti Congr. Intern. S. Agostino* (Roma 1986), Roma, 1987, pp. 541-550. — Réminiscences classiques: *ibid.*, pp. 547-548. Pour l'*incipit* du distique *quisquis amat*: ajouter aux références épigraphiques des *loci* littéraires tels que Propert. 4, 5, 77 (voir Z. POPOVA, *Influence de Properce sur [les] carmina Latina epigraphica*, dans *Ann. Univ. Sofia, Fac. Lettr.* 67, 1 [1973] 55-118, ici pp. 102-103); Ovid., *Rem. am.* 579; cmp. Plin., *Epist.* 4, 27, 4, v. 8 *i nunc, quisquis amas, amare noli.* Concernant *A.E.* 1968 n. 610: M. MOREL-DELEDALLE, *L'édifice au lion de Sullecthum (Tunisie)*, dans *Africa* 7-8 (1982) 55-115, ici pp. 100-101.

De l'authenticité du troisième *carmen epigraphicum* dont l'évêque d'Hippone est censé être l'auteur, le témoignage d'Augustin lui-même se porte garant[71]). S'adressant aux fidèles le jour anniversaire de la dédicace d'une *memoria* consacrée à saint Etienne, il leur fit tourner le regard vers le tétrastique qu'il avait fait apposer sur la voûte (d'entrée?) du sanctuaire, non pour en expliquer le sens spirituel mais pour en souligner la portée médiatique[72]). Sans doute, la scène fut-elle si vécue, les circonstances tellement occasionnelles, le dessein tant éclairé qu'Augustin ne prit pas la peine de réciter le texte métrique ou, du moins, de le faire par après: d'office, il céda la parole à la didascalie. Feuille cachée dans l'exubérante frondaison augustinienne, arbre perdu dans l'immense forêt inscriptionnelle, trace épigrammatique qui ne laissa aucune empreinte écrite, le tétrastique aura été tel qu'Augustin entendait s'en servir: la parole du pasteur mise en cage ouverte sur la paroi sacrée pour que, muette, elle ne cesse de proclamer, — passagère, elle dure de tous temps, — prière et leçon individuelle, elle engage la conscience communautaire.

De la sorte, Augustin ne nous laissa que l'attestation d'une bonne douzaine de lignes épigraphiques versifiées, sûres pour moins de la moitié, par surcroît inconnues pour un tiers à peu près[73]). De plus, on ne saurait dire que l'évêque d'Hippone, s'appuyant sur l'épigraphie pour le compte de son œuvre pastorale, s'y révèle avoir quelque talent supérieur. Il est vrai qu'à la rédaction d'un *titulus* métrique une honorable routine d'école est à même de suffire, et surtout qu'à l'encontre de l'épitaphe de ton élégiaque, le *carmen* non funéraire, votif, dévotionnel, dédicatoire, didascalique, n'a guère besoin d'être porté sur les ailes de l'inspiration créatrice, imagée, émotionnelle. Aussi, Augustin aura-t-il réservé au moyen communicationnel gravé la place utilitaire qui lui revenait dans la vie communautaire, à la forme métrique l'empreinte de l'immuable tradition scolaire, à l'envol poétique la sourdine coutumière imposée par le genre sacral. Il n'empêche qu'en ce modeste domaine Augustin, la figure la plus éblouissante de la culture chrétienne prémédiévale, déçoit: au seul regard de l'appréciation esthétique portée sur ses inscriptions réputées littéraires, il ne paraît pas dépasser le niveau du tâcheron consciencieux de la versification.

[71]) August., *Serm.* 319, 8, 7.

[72]) Circonstances et propos du tétrastique: *infra* pp. 109-115

[73]) Aperçu brévissime de la poésie épigraphique d'Augustin: FONTAINE, *Naissance, o.c.*, pp. 124-125. A titre de comparaison, un siècle plus tard Flavianus, évêque de Verceil (*sedit* env. 530-542), serait l'auteur d'une douzaine de *CLE* comptant quelque 150 vv.: SANDERS, *Bruzza, o.c.*, p. 323.

Ne fût-il en matière épigraphique qu'un poète du dimanche[74]), il n'en reste pas moins qu'Augustin[75]), à l'instar pourrait-on dire de Platon[76]), était doué d'une telle sensibilité raffinée que son âme, éternellement à l'écoute de la beauté du monde et de son Créateur rédempteur[77]), dépassait à son libre gré toute contrainte métrique pour faire sourdre du lyrisme de la prose l'harmonie enchanteresse de la parole et du sens qu'elle assume[78]). Par ailleurs, au professeur chevronné qu'il fut, les règles prescrites de la poétologie technique étaient parfaitement connues. Au temps qu'il enseignait la rhétorique, il avait participé à un concours de poésie dramatique[79]). Prêtre et évêque, il me paraît avoir récrit lui-même en prosodie correcte le poème acrostiche «christologique» *Iudicii signum tellus sudore madescet*, dont il parle longuement dans son ouvrage *De civitate Dei*[80]). A ses propres

[74]) Le seul fait technique qui étonne est l'irrégularité prosodique au v. 2 de l'éloge de Nabor (SANDERS, *Visée massmédiatique*, *o.c.*, p. 301 n. 12) ... *corpus pia est cum laude*..., à laquelle ni le recours à la synizèse (*pia*) ni le hiatus qui s'ensuivrait (*pia est*) ne portent remède. Voir A. VACCARI, *I versi di S. Agostino*, dans *Civ. Catt.* 98, 1 (1947) 210-220, ici p. 214 n. 2: se ne possono dare varie spiegazioni (qu'il n'énumère pas). Singularités inattendues, p.ex. dans l'hymne dite ambrosienne *Intende qui regis Israel* (W. BULST, *Hymni latini antiquissimi*, Heidelberg, 1956, p. 43), où les graphies *-is* et *Is-* forment une sorte de dittographie qui se résout aisément en une seule syllabe métrique (si l'on renonce à la monophtongaison de *-rael*), ou peut-être dans *CLE* 774, 4= *ILCV* 4838= Fr. PRÉVOT, *Recherches archéologiques à Mactar*. V, *Les inscriptions chrétiennes*, Rome, 1984, n° XI 31, pp. 121-124, où la régularisation verbale de l'haplographie en *posteritati fa(mam) magna piaetate relinquit* provoque une anomalie métrique. — Sur les quelques élisions omises, les rares syncopes, les synizèses nombreuses que l'on rencontre dans un cantique augustinien, voir H. VROOM, *Le psaume abécédaire de saint Augustin et la poésie latine rhythmique*, Nijmegen, 1933, pp. 20-22.

[75]) A saint Jérôme dont la production versifiée connue se limite aux 11 vv. de l'épitaphe de Paula, le Moyen Age, si généreux à mettre diverses hymnes et autres textes poétiques sous le nom d'Ambroise ou même d'Augustin, n'a imputé la paternité d'aucun écrit métrique.

[76]) Cf. Cic., *Orat. ad Brut.* 19, 62; surtout Quintil., *Instit.* 10, 1, 81. Cmp. Cic., *Leg.* 1, 22, 58.

[77]) Voir p.ex. *Confess.* 4, 2, 3; 4, 10, 15; 10, 33, 49; 10, 34, 51-53; *Civ. Dei* 15, 22. Cmp. Hieron., *Epist.* 21, 10.

[78]) Au sujet du caractère poétique des *Confessiones*: M. PELLEGRINO, *Atteggiamenti stilistici nelle «Confessioni» di Sant'Agostino*, dans *Humanitas* 9 (1954) 1040-1049; V. CILENTO, *Lo spirito poetico e la novità dell'opera agostiniana*, dans *Augustiniana*, Napoli, 1955, pp. 146-158; de même pour les *Sermones*: Fr. DI CAPUA, *S. Agostino poeta*, dans *Augustiniana*, *o.c.*, pp. 111-128. Perspectives de principe: E. COCCHIA, *L'armonia del verso latino nelle teorie di Sant'Agostino*, dans *Augustiniana*, Napoli, 1930, pp. 17-20.

[79]) *Confess.* 4, 2, 3. Remportant la victoire, au dire de BROWN, *o.c.*, p. 141: Augustin ne le dit pas de façon explicite.

[80]) Tout le chapitre *Civ. Dei* 18, 23; à propos de l'acrostiche: SANDERS, *Visée massmédiatique*, *o.c.*, pp. 309-310. Le réarrangement dû à Augustin: *quod etiam nos prius in latina lingua versibus male latinis et non stantibus legimus per nescio cuius interpretis*

dires[81]), il est l'auteur d'une *laus cerei* qu'on croira trop brève pour servir de chant d'*Exultet* si le terme m'est permis, mais qu'il serait difficile d'autre part de graver sur le cierge pascal[82]). Ce tristique en hexamètres dactyliques, *Haec tua sunt*, dont la virtuosité poétique est manifestement inférieure à la remarquable teneur théologico-morale, a été remployé au Moyen Age comme introduction à un long poème *De anima* qu'il était aisé d'attribuer par la suite à saint Augustin[83]). On ne saurait dire si l'évêque d'Hippone s'est souvenu de Virgile au v. 2, *nil nostrum est in eis nisi quod peccamus amantes*[84]), ni si l'auteur anonyme du *De anima* médiéval s'est aperçu des profondes racines augustiniennes de la *laus cerei*. Mais il me semble que l'incomparable valeur du tristique pascal cité dans le *De civitate Dei*, provient du fait qu'Augustin y a traduit à l'usage de sa communauté, l'émouvante réflexion qu'il avait consacrée dans les *Confessiones* à Adéodatus, adorable enfant «né de son péché»[85]). Ainsi, chez Augustin, toute forme de la culture traditionnelle, n'appartînt-elle qu'aux exigences scolaires de la versification, est subordonnée à l'authenticité vécue de la foi[86]). Il s'ensuivrait sans mal que dans son cas, les inscriptions métriques aient eu une teneur personnelle dont le taux de vérité vécue l'emporta de loin sur l'aspect plutôt discret, voire banal de la forme.

inperitiam, sicut post cognovimus; (...) hi autem versus ... sicut eos quidam latinis et stantibus versibus est interpretatus, hoc continent; le *quidam* cité ne saurait être le proconsul Flaccianus dont Augustin vient de parler plus haut; par modestie, Augustin est aussi peu explicite que dans le cas mentionné à la note 79.

[81]) *Civ. Dei* 15, 22: *quod in laude quadam cerei breviter versibus dixi.* Un seul autre *'Exultet'* d'Afrique connu: P. VERBRAKEN, *Une «laus cerei» africaine*, dans *Rev. Bénéd.* 70 (1960) 301-312.

[82]) Selon FONTAINE, *Naissance, o.c.*, pp. 124-125, il s'agit d'«un célèbre tristique fait pour être gravé sur le cierge pascal». Si l'on a affaire à l'extrait d'un cantique, celui-ci ne saurait être strophique ou alterné, étant donné la structure métrique. Le poème fut-il, non pas gravé, mais affiché à l'usage des fidèles? Sur son lit de mort, Augustin fera fixer contre la paroi des feuillets contenant les psaumes pénitentiels qu'il ne cessera de réciter en pleurant abondamment: Possid., *Vita Aug.* 31, 2; Fr. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger*, Köln, 1958, p. 291. Il serait incongru de dire pour l'instant, si la remarque que voici n'avait pas trait aux épiphénomènes de l'épigraphie, qu'au dire d'Ovide (*Am.* 3, 1, 53-54), l'amoureux exclu n'avait pas honte d'exposer à la lecture publique des messages d'amour qu'il suspendit à la porte de la bien-aimée.

[83]) *A.L.* 489 RIESE. A ce sujet, VACCARI, *o.c.*, pp. 210-211; BERNT, *o.c.*, pp. 82-84.

[84]) Vergil., *Buc.* 2, 7 *nil nostri miserere? ...*; 8, 26 *... quid non speremus amantes?*

[85]) *Confess.* 9, 6, 14 *puerum Adeodatum ex me natum carnaliter de peccato meo.* Cmp. les vv. 2-3 du tristique à *Confess., ibid., munera tua tibi confiteor ... ego in illo puero praeter delictum nihil habebam.*

[86]) A ce propos, H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938 (1958[4]), pp. 339-345; VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 423-424.

Toute sa vie sacerdotale durant, Augustin s'est émerveillé du mystère divin de la Bible qu'à la façon de l'interprétation des œuvres d'Homère et de Virgile, l'exégèse patristique ne se lassait pas de déployer en ses multiples reflets symbolistes[87]). S'il connut ainsi à l'âge mûr les ivresses raisonnées de la méditation érudite, dans les *Confessiones* il avoue de s'être ému jusqu'aux larmes, aux jours lointains de sa conversion, en écoutant «la mélodie de ces douces cantilènes dont on accompagne d'habitude les psaumes de David»[88]). Il se comprend que bien des arcanes du Verbe aient été d'un accès difficile au peuple chrétien[89]), mais non seulement la Bible s'est montrée être un livre de prière et de chant inépuisable, elle fournit de même les motifs et les accents des hymnes dont Ambroise a été un des premiers à nourrir la ferveur de la liturgie latine[90]). De nouveau, tout humain que puisse s'avérer le discours hymnique, Augustin, la mémoire hantée pour ainsi dire par les premiers mots du chant vespéral[91]), s'est dit saisi jusqu'au fin fond de l'être par la poétique parole chantée[92]): un des traits les plus remarquables de l'histoire culturelle de l'âme chrétienne me paraît être offert par le passage des *Confessiones* où Augustin, blessé à vif par la mort de sa mère au point d'être incapable de pleurer, ne retrouve la consolation des larmes qu'en se rappelant, au réveil d'un sommeil réparateur, la profonde vérité du début de l'hymne ambrosienne *Deus creator omnium*[93]).

[87]) MARROU, *Saint Augustin, o.c.*, pp. 484-498; VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 423-426; BROWN, *o.c.*, pp. 252-255.

[88]) *Confess.* 10, 33, 50. Le pasteur aimera le chant cultuel, jamais la danse 'liturgique': V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris, 1980, pp. 139-140, 143-144, 147.

[89]) Encore que le public des Sermons ait excellente mémoire en matière de textes bibliques: VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 445-449. On se rappellera combien la version latine telle que saint Jérôme l'avait revue, a ameuté, au dire d'Augustin, la chrétienté d'Oea-Tripoli: Hieron., *Epist.* 104, 5; 112, 21; 116, 35; cmp. August., *Serm.* 232, 1.

[90]) *Confess.* 9, 7, 15. Hymnodie ambrosienne: FONTAINE, *Naissance, o.c.*, pp. 127-141; bibliographie p. 296; on y ajoutera p.ex. P.P. TROMPEO, *Intorno alla composizione degli inni d'Ambrogio*, dans *Atene e Roma* 16 (1913) 35-40; W. BEARE, *Latin verse and European song*, London, 1957, pp. 220-232; E. BOLISANI, *Innologia cristiana antica. S. Ambrogio e i suoi imitatori*, Padova, 1963; R. MARINGER, *Der ambrosianische Lobgesang*, dans *Liturgie und Dichtung. Festschrift Walter Dürig*, I, Sankt-Ottilien, 1983, pp. 275-301; J. FONTAINE, *Les origines de l'hymnodie chrétienne latine d'Hilaire de Poitiers à Ambroise de Milan*, dans *Maison-Dieu* 161 (1985) 33-74.

[91]) Notamment *Deus creator omnium* (BULST, *o.c.*, p. 42); *Confess.* 4, 10, 15; 10, 34, 52 (allusion explicite au chant du soir); 11, 27, 35 (référence au caractère métrique du vers cité); on y ajoutera 9, 6, 14 *domine deus meus, creator omnium.*

[92]) *Confess.* 9, 6, 14; cmp. 10, 33, 49-50.

[93]) *Confess.* 9, 12, 29-33. *Recordatus sum veridicos versus Ambrosii tui: tu es enim: Deus, creator omnium*, ainsi *Confess.* 9, 12, 32, avant de citer les deux strophes en question.

En l'occurrence, Augustin n'eut pas besoin de recourir au prisme des réminiscences ovidiennes[94]) pour saisir la magie poétique du chant chrétien. Il venait de faire l'expérience du charme secret d'une poésie qui, capable de l'émouvoir naguère jusqu'aux larmes de joie qu'il imputera à la concupiscence de l'ouïe[95]), lui rouvrit en ces heures de désarroi, les sources desséchées des pleurs de chagrin. La vérité du Verbe se drapant dans la beauté de la parole humaine, le recueillement de la pensée qui s'élance en ardeur de prière, la simplicité la plus dépouillée dessinant les contours de l'éternel monument verbal: autant de traits qui ont caractérisé aux yeux éblouis d'Augustin, la grâce des hymnes ambrosiennes. L'évêque de Milan, poète d'occasion, a eu foi en l'intelligence sensible du peuple chrétien, différentielle certes selon les degrés de l'âge et de la culture, mais estimée omniprésente, prête à tressaillir à l'appel du chant collectif. A son tour, l'évêque d'Hippone a mis en œuvre la disponibilité d'esprit et de cœur dont la communauté chrétienne savait faire montre lorsqu'elle eut l'occasion d'exprimer sa foi en paroles de rythme et de mélodie. Si dans les *Sermones* Augustin s'entendait à captiver l'attention du public par de remarquables rythmes rimés[96]), il s'est fait également l'auteur, à l'exemple d'Ambroise[97]), mais de façon diverse, d'une poésie populaire qui à force de chant répété, raffermirait la foi orthodoxe en butte aux virulences de l'hérésie donatiste[98]).

Dans le *Psalmus contra partem Donati*[99]), écrit avant qu'il

[94]) Ovid., *Met.* 11, 623-625 (*Somne, quies rerum ... / pax animi, quem cura fugit, qui corpora duris / fessa ministeriis mulces reparasque labori*) saurait difficilement être étranger aux vv. 5-8 de l'hymne d'Ambroise *Deus creator omnium*. Il n'y a qu'une bonne douzaine d'études (Prudence l'y emporte), toutes brèves à deux exceptions près, qui s'occupent de la présence d'Ovide dans les écrits chrétiens. Augustin n'a guère prêté attention à Ovide: H. HAGENDAHL, *Augustine and the Latin classics*, Göteborg, 1967, pp. 213-214, 468-469.

[95]) *Confess.* 10, 33, 49-50.

[96]) VAN DER MEER, *o.c.*, p. 444, cite le passage à rimes croisées *Christi descendit, inferi patuerunt* etc. d'une homélie de l'Ascension. Autres exemples du genre: E. TRÉHOREL, *Le psaume abécédaire de saint Augustin*, dans *Rev. Etud. Lat.* 17 (1939) 309-329, ici pp. 325-326.

[97]) *Confess.* 9, 7, 15. Voir M.M. BEYENKA, *St. Augustine and the hymns of St. Ambrose*, dans *Amer. Bened. Rev.* 8 (1956-57) 121-132.

[98]) Voir B. LUISELLI, *Metrica della tarda latinità: i salmi di Agostino e Fulgenzio e la versificazione trocaica*, dans *Quad. Urbin. Cult. Class.* 1 (1966) 29-91, particul. pp. 45-48; D. NORBERG, *Les vers latins iambiques et trochaïques au Moyen Age et leurs répliques rythmiques*, Stockholm, 1988, pp.125-126; *infra* n. 111. A la mort d'Augustin, la cité d'Hippone, où les Donatistes avaient prédominé, était redevenue catholique orthodoxe: BROWN, *o.c.*, p. 194.

[99]) Dans l'édition de Michael PETSCHENIG, *CSEL* 51 (1908), pp. 3-15, les strophes C et Q de la série abécédaire A-V ne comptent que 11 resp. 10 vers, au lieu des 12 lignes attribuées aux autres lettres. L'éminente édition due à Cyrille Lambot, dans *Rev. Bénéd.*

n'assumât la responsabilité épiscopale, Augustin a recouru à des moyens techniques qui, tout en n'égalant en rien ceux adoptés par Ambroise, trahissent peut-être dans une mesure d'autant plus manifeste son éternel souci de se mettre au diapason des humbles gens d'Hippone[100]). La séquence abécédaire[101]), progressive, mnémotechnique de la sériation strophique, le *cantus responsorius* où la longue strophe est confiée au chantre et le refrain monoligne au peuple, l'abandon conscient du système métrique quantitatif au profit de la version isosyllabique rythmée à césure immuable[102]), la rime monosyllabique en -e/-ae monophtongue, rien que de tels moyens[103]) et d'autres, comme la fréquence des vulgarismes langagiers[104]), démon-

47 (1935) 318-328, compte parmi d'autres mérites, celui d'avoir remédié à un état du texte qui faisait obstacle au caractère chanté du texte strophique (édition suivie par BULST, *o.c.*, pp. 139-146). A propos du *Psalmus* en question: C. DAUX, *Le chant abécédaire de saint Augustin contre les Donatistes*, Arras, 1905; F. ERMINI, *Il « Psalmus contra partem Donati »*, dans *Miscellanea Agostiniana*, II, Roma, 1931, pp. 341-352; TRÉHOREL, *o.c.*, pp. 309-311; P. de LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1947³, p. 607; VACCARI, *o.c.*, pp. 214-220; BEARE, *o.c.*, pp. 248-253; VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 126-130; LUISELLI, *o.c.*, pp. 29-30 n. 1 (bibliogr.); BROWN, *o.c.*, p. 141; *infra* n. 101-103, 105, 108-109.

[100]) August., *Retract.* 1, 19, 1: *volens etiam causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino inperitorum atque idiotarum notitiam pervenire ... psalmum, qui eis cantaretur, per latinas litteras feci.* A ce sujet, voir A. ENGELBRECHT, *Der hl. Augustin als Volksdichter*, dans *Zeitschr. Österr. Gymn.* 59 (1908) 580-597; TRÉHOREL, *o.c.*, pp. 312-313. La servitude d'Augustin au simple réel quotidien: MARROU, *Saint Augustin*, *o.c.*, pp. 338-339. A titre de comparaison: autant l'hymne matinale d'Ambroise *Aeterne rerum conditor* est construite de façon limpide, autant le cantique vespéral *Deus creator omnium* s'avère moins transparent.

[101]) Voir TRÉHOREL, *o.c.*, p. 316; *supra* n. 98. Le *Psalmus* d'Augustin est à peine précédé par quelque tradition latine orthodoxe du genre: ainsi, R. ROCA PUIG, *Himne a la Verge Maria. Psalmus responsorius*, Barcelona, 1965 (conservées les strophes A-H sur un papyrus d'Egypte, prem. moit. IVe s.); à ce sujet, W. SPEYER, *Der bisher älteste lateinische Psalmus abecedarius*, dans *Jhrb. Ant. Christ.* 10 (1967) 211-216. La vogue de l'acrostiche alphabétique, en général: Fr. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig-Berlin, 1925², réimpr. 1979, pp. 149-150.

[102]) A ce propos, VROOM, *o.c.*, pp. 17, 20-27, 37-39, 41-42; TRÉHOREL, *o.c.*, pp. 316-318; LUISELLI, *o.c.*, pp. 39-44, 60-80; NORBERG, *Vers latins iambiques*, *o.c.*, pp. 126-129.

[103]) VROOM, *o.c.*, pp. 28-32: la finale insignifiante en -e/-ae se prête à une modulation 'séquentielle' plus ou moins étendue. Réaction négative de M. NICOLAU, *Les deux sources de la versification latine accentuelle*, dans *Arch. Latin. Med. Aev.* 9 (1934-35) 55-87, ici pp. 75-78; réfutée par TRÉHOREL, *o.c.*, pp. 313-315, 318-320, 324-327, et par LUISELLI, *o.c.*, pp. 32-34, 49-59.

[104]) VACCARI, *o.c.*, pp. 219-220 (*Psalmus*); VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 439-440 (*Sermones*). Des textes augustiniens éloquents en la matière: *Enarr. in Ps.* 138, 20: *quod vulgo dicitur ossum, latine os dicitur ... sic enim potius loquamur* (i.e. ossum): *melius est reprehendant nos grammatici, quam non intellegant populi; Doctr. christ.* 4, 24: *cur pietatis doctorem pigeat inperitis loquentem ossum potius quam os dicere?*; voir O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Datos sobre lingüística y lengua latina en el De doctrina christiana*, dans *Helmantica* 22 (1971) 315-337; cmp. Hieron., *Epist.* 64, 11 *volo pro legentis facilitate abuti sermone vulgato* (à propos d'un terme insolite).

trent à suffisance en quelle mesure Augustin n'a cessé de mettre la culture littéraire au service de la religion du commun des gens[105]). A son propre témoignage, il a refusé de faire appel au système métrique habituel en raison du fait que celui-ci l'aurait obligé à renoncer au lexique du *sermo vulgaris*[106]). Bien qu'à vrai dire le psaume abécédaire n'ajoute guère de crédit au génie poétique d'Augustin, on ne se laissera pas induire en sous-estimation par le jugement par trop modeste de l'auteur lui-même. En effet, l'emploi du tétramètre trochaïque acatalectique, du genre non pas quantitatif mais rythmique pour ne pas dire accentuel[107]) — autant de termes dont Augustin s'est gardé de qualifier la forme de son écrit — a fait entrer dans l'histoire de la poésie latine chrétienne une rénovation créatrice[108]) dont l'emprise déterminera l'évolution de la poésie tout court, le rythme accentuel notamment et les timides débuts de la rime. Depuis toujours, on reconnaît à Ambroise de Milan le mérite d'avoir donné naissance à la forme accomplie du chant hymnique latin: à juste titre, on considérera qu'Augustin d'Hippone est «le père de la poésie rythmique» de l'Occident[109]).

Par contre, les quelques brins d'épigraphie métrique qui nous sont restés de sa part, ne sauraient être portés en compte d'une tentative de rénovation. Manifestement, il a respecté en ce domaine les caractéristi-

[105]) En général: MARROU, *Saint Augustin*, *o.c.*, pp. 339-345. En particulier: TRÉHOREL, *o.c.*, pp. 312-313, 324-327, 329.

[106]) August. *Retract.* 1, 19, 1: *non aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba, quae vulgo minus sunt usitata, conpelleret.*

[107]) VROOM, *o.c.*, pp. 46-47; TRÉHOREL, *o.c.*, pp. 313-315; LUISELLI, *o.c.*, pp. 35-37; *contra* NICOLAU, *o.c.*, pp. 78-79.

[108]) Commodien (à dater haut, paraît-il, c'est-à-dire vers 250) aurait été le premier à abandonner le principe de la quantité prosodique pour celui de l'ictus rythmique: ainsi VROOM, *o.c.*, pp. 33-37; voir J. PERRET, *Prosodie et métrique chez Commodien*, dans *Pallas* 6 (1957) 27-42; FONTAINE, *Naissance*, *o.c.*, pp. 51-52; autres références dans G. SANDERS & M. VAN UYTFANGHE, *Bibliographie signalétique du latin des chrétiens*, Turnhout, 1989, pp. 44-46. — Augustin sera suivi tant pour l'à-propos du *Psalmus* que pour la versification populaire par Fulgence de Ruspe (un *Psalmus* comptant des strophes de A à Z: C. LAMBOT, *Un Psaume abécédaire inédit de Fulgence de Ruspe contre les Vandales ariens*, dans *Rev. Bénéd.* 48, 1936, pp. 221-234; BULST, *o.c.*, pp. 147-155; A. ISOLA, *Fulgenzio di Ruspe, Salmo contro i Vandali ariani*, Torino, 1983): voir NICOLAU, *o.c.*, pp. 58-62, 68-74; TRÉHOREL, *o.c.*, pp. 327-328; BEARE, *o.c.*, pp. 242-247; LUISELLI, *o.c.*, pp. 29-32; M.G. BIANCO, *Il «Psalmus abecedarius contra Vandalos arianos» di Fulgenzio di Ruspe*, dans *Studi Antonio Traglia*, Roma, 1979, pp. 959-972; NORBERG, *Vers lat. iamb.*, *o.c.*, pp. 129-132.

[109]) Ambroise: G.M. DREVES, *Aurelius Ambrosius, «der Vater des Kirchengesanges»*, diss. Freiburg i. Br., 1893, réimpr. Amsterdam, 1968. Augustin: VROOM, *o.c.*, p. 49; TRÉHOREL, *o.c.*, p. 329; DE LABRIOLLE, *o.c.*, pp. 412-413; LUISELLI, *o.c.*, pp. 80-91; jugement négatif: NICOLAU, *o.c.*, pp. 56-58; 62-68, 79-81.

ques en vigueur: concision, tenue, certitude[110]). Si les interminables chants populaires prônés par Augustin et les messages succincts qu'il fit graver diffèrent profondément de tessiture, il ne s'agit pas, me semble-t-il, de l'écart qui se creuse entre l'éclosion d'une vivante liturgie d'engagement massal et les restants littéralement pétrifiés d'une tradition épigraphique surannée. On croira plutôt à deux registres réceptifs opposés: d'une part, la mer agitée de la foule, à tonifier par des chants qui donnent la réplique au parti adverse du moment et du lieu[111]); d'autre part, le roc immuable du sanctuaire, à revêtir d'éternelles vérités acquises auxquelles l'expression épigraphique séculaire ajoute un supplément de consécration.

De plus, l'enthousiasme communicatif du chant grâce auquel la mémoire s'empreint des paroles à répéter, se fonde sur un procédé mnémotechnique audio-labial qui se charge de l'endoctrinement collectif des *inperiti atque idiotae*, au dire d'Augustin en personne[112]). Bien que l'inscription versifiée soit à même de participer à la solennité cultuelle du sanctuaire au même titre que le cantique, sa voix relève d'un autre répertoire. Durable certes, accessible en permanence, raccourci suggestif de la doctrine ou de l'aventure de l'âme, sa puissance ne s'éveille en acte que grâce à la lecture du passant, du *lector*: en cela, son enseignement de caractère public ressortit de la leçon à répéter en privé plutôt qu'il ne saurait se faire réciter par la masse en prière.

Cependant, on ne saurait méconnaître qu'au niveau de l'utilité instructive de l'inscription sacrée, le tétrastique qu'Augustin composa en l'honneur de saint Etienne, s'est acquis une valeur toute particulière, celle du rôle qui revient en l'occurrence, non pas au *lector* individuel, mais au pasteur d'âmes qui monte en chaire face à l'assemblée des fidèles[113]).

Le bref éloge martyrologique en question s'étalait sur la voussure d'entrée si ce n'est à l'intérieur d'une chapelle qu'en 424-425 un diacre

[110]) En matière de foi, l'iconographie étale et affirme, l'inscription se fait prière et espérance: St. MAGGIO, *Il mistero della morte e dell'immortalità nell'archeologia cristiana*, dans *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma, 1985, pp. 197-256, ici pp. 197-198.

[111]) NORBERG, *Vers latins iambiques, o.c.*, pp. 125-126, 129-132, sur la foi d'Augustin lui-même: *Retract.* 1, 19, 1. *Supra* n. 98.

[112]) De nouveau *Retract.* 1, 19, 1. *Supra* n. 105.

[113]) August., *Serm.* 211, 5: *meum est loqui in hoc loco, vestrum autem tacere et audire*; monter en chaire: *Civ. Dei* 22, 8: *in gradibus exedrae, in qua de superiore loquebar loco*. Ce qui n'empêche pas le contact le plus alerte, le plus continu entre l'auditoire et le prédicateur: VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 430-450.

d'Hippone, Eraclius, avait fait ériger sous forme d'annexe à l'épiscopale *basilica maior sive pacis* d'Augustin[114]). En Afrique, où toute vénération de reliques paraît sourdre du tréfonds même de l'âme autochtone[115]), le culte des martyrs se propagea dès le IIIe siècle pour y atteindre, à l'époque d'Augustin, une intensité de ferveur qu'en ce temps la Rome de Damase ou le siège ambrosien de Milan ne surpassa guère[116]). D'évidence, nulle part il ne s'agit d'une dévotion passagère ou d'un emballement propre aux milieux des humbles: preuves et vestiges terrestres, visibles, tangibles de la réalité spirituelle de l'au-delà céleste, les reliques, qui se répartissent désormais parmi toutes les églises de la chrétienté, provoquent bientôt des préférences cémétériales que s'attribueront dans un avenir tout proche les seules tombes des fidèles socialement privilégiés[117]). Le protomartyr Etienne en particulier, dès qu'en 416 Orose en eut apporté de Jérusalem les restes sacrés, jouit en terre africaine d'une vénération inégalée[118]). A ses débuts de prêtre et évêque, Augustin témoigna à l'égard des reliques d'une certaine réserve dont il se départit à l'instigation, croit-on, d'Ambroise[119]). Comprenant surtout que la ferveur donatiste du martyre n'était à contenir qu'au moyen d'une piété orthodoxe des reliques, il mit le poids de son autorité, la vigueur de sa foi, la puissance de sa parole au service du culte des martyrs dits catholiques[120]). Les reliques de saint Etienne s'y

[114]) Eraclius: *Serm.* 356, 7: *diaconus Eraclius ... de opere eius et expensa pecunia memoriam sancti martyris habemus*; voir BROWN, *o.c.*, p. 414. Chapelle annexe: *Civ. Dei* 22, 8; VAN DER MEER, *o.c.*, p. 40; identification archéologique sûre, selon MAREC, *Hippone, o.c.*, pp. 31, 55-67; *Monuments chrétiens, o.c.*, pp. 167-168, 231-232; emplacement douteux: SAXER, *o.c.*, pp. 181, 259-262.

[115]) W.H.C. FREND, *The Donatist Church*, Oxford, 1952, pp. 231-232; J. FERGUSON, *Aspects of early Christianity in North Africa*, dans *Africa in Classical Antiquity*, Ibadan, 1969, pp. 182-191, ici pp. 186-190.

[116]) SAXER, *o.c.*, pp. 75-80 (Tertullien); 104-112 (Cyprien); 125-149, 170-229 (Augustin).

[117]) A ce sujet, VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 510-512; B. KÖTTING, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln-Opladen, 1965, pp. 18-24; CARLETTI, *Iscrizioni cristiane, o.c.*, pp. 21-22; P.-A. FÉVRIER, *Tombes privilégiées en Maurétanie et en Numidie*, dans *L'inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident*, Paris, 1986, pp. 13-23; N. DUVAL, *«L'inhumation privilégiée» en Tunisie et en Tripolitaine, ibid.*, pp. 25-42.

[118]) VAN DER MEER, *o.c.*, pp. 493-494; BROWN, *o.c.*, pp. 413-414; SAXER, *o.c.*, pp. 210-212, 245-254.

[119]) August., *Serm.* 318, 1; cmp. *Civ. Dei* 22, 8; SAXER, *o.c.*, pp. 242-245.

[120]) Voir FREND, *o.c.*, pp. 231-233; J.-P. BRISSON, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris, 1958, pp. 269-288; SAXER, *o.c.*, pp. 235-244; C. MAYER, *«Attende Stephanum conservum tuum» (Serm. 317, 2, 3). Sinn und Wert der Märtyrerverehrung nach den Stephanuspredigten Augustins*, dans *Fructus centesimus.*

prêtèrent d'autant mieux que son martyre, remontant aux sources écrites les plus sacrées du message chrétien[121]), témoigna d'une grâce divine particulièrement précieuse, celle du *diaconus*, du *minister*, du serviteur du Christ Corps mystique[122]), qu'Augustin aima retrouver dans le diacre martyr Laurent de Rome, puis dans le diacre martyr Nabor de sa propre région[123]).

En l'honneur de «ce peu de poussière»[124]), offert à la vénération dans la *memoria* due à Eraclius, diacre lui aussi, Augustin écrit un tétrastique[125]) qui, en guise de légende, n'aurait pas desservi une fresque représentant le martyre de saint Etienne, une *dulcissima pictura* dont il a fait mention ailleurs[126]). Encore que rien ne permette de s'imaginer la formulation des idées qu'Augustin a fait tenir dans le *carmen* en question, on croira en deviner sans trop de peine le contenu. Pour ce faire, il ne semble guère indiqué de se reporter aux éloges martyrologiques de Damase, bien que l'évêque d'Hippone n'ait pas manqué de les apprécier, moins encore aux quelques *tituli* métriques, tous de Rome, qui se réfèrent à saint Etienne[127]). D'évidence, me

Mélanges G.J.M. Bartelink, Steenbrugge-Dordrecht, 1989, pp. 217-237, ici pp. 221-224, 231-232.

[121]) *Act.* 7: 54-60; 22: 20. Voir August., *Serm.* 315, 1, 1: *cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus ... huius passio in canonico libro est; ibid.* 316, 1, 1: *inter diaconos illos nominatur primus, sicut inter apostolos Petrus*; à ce propos, MAYER, *o.c.*, pp. 224-227.

[122]) August., *Serm.* 319, 3, 3 (voir *Jo.* 12: 26); qualités morales exigées du diacre: 1 *Tim.* 3: 8-9. Empreinte christocentrique du martyre: SANDERS, *Visée massmédiatique, o.c.*, p. 310; surtout MAYER, *o.c.*, pp. 227-236.

[123]) Laurentius: voir *ICUR* VII 20705, 1.3 (vers 600 - début VIIe s.): *en Stephanus lapides, suffert Laurentius ignes /.../ iure micat rutilo levitarum aula colore*; voir SAXER, *o.c.*, pp. 127-129, 204-206, 212-214. Nabor: SANDERS, *Visée, o.c.*, pp. 309-312.

[124]) August., *Serm.* 317, 1, 1: *exiguus pulvis tantum populum congregavit: cinis latet, beneficia patent*; cmp. *ibid.* 318, 1.

[125]) Bibliographie: SAXER, *o.c.*, pp. 179-181 n. 26-29; SANDERS, *Visée, o.c.*, p. 310 n. 56; y ajouter MAYER, *o.c.*, p. 222.

[126]) *Serm.* 316, 5, 5 (homélie tenue le 26 décembre, *dies natalis* de saint Etienne): *dulcissima pictura est haec, ubi videtis sanctum Stephanum lapidari, videtis Saulum lapidantium vestimenta servantem* (*Act.* 7: 58-59). De même, l'inscription *ICUR* VII 20705 (*supra* n. 123) paraît avoir servi de didascalie à une fresque martyrologique dans la basilique San Lorenzo.

[127]) Damase et Augustin, en matière de *CLE*: SANDERS, *Visée, o.c.*, pp. 303-305; d'autres 'poètes' en firent de même: SANDERS, *Bruzza, o.c.*, pp. 327-328; les traits caractéristiques des conceptions prônées dans les *CLE* de Damase: FONTAINE, *Naissance, o.c.*, pp. 112-113, 116-123; *Damase poète théodosien, o.c.*, pp. 138-143. Inscriptions versifiées de saint Etienne: *ILCV* 1765= *CLE* 2040= *ICUR* VI 15764= *ILS* 8988 (dédicace de l'église San Stefano sur la Via Latina, mil. Ve s., sous Léon le Grand 440-461; cinq dist. élég., vv. 7-8); *ILCV* 2139= *CLE* 1373= *ICUR* VI 15785 (même église, A.D. 530-533; épitaphe de 3 dist. élég., vv. 1-2 et *postscriptum*); *ICUR* VII 20705 (*supra* n. 123 et 126; 2 dist. élég., vv. 2.4). Le recueil *ILCV* Diehl comprend en outre une vingtaine

semble-t-il, il revient aux diverses homélies qu'Augustin consacra à la teneur orthodoxe du culte des martyrs, en l'occurrence du premier d'entre eux[128]), de lui avoir fourni en la matière l'acquis fondamental auquel la paroi de la *memoria* servait désormais de support immuable et pérenne.

Comme le nom de *Stephanus* se prêtait à merveille au *lusus nominis* dont tout au long de l'Antiquité le public s'est montré particulièrement friand[129]), il y a des chances sérieuses qu'Augustin ait affermi la portée instructive du *carmen* par la force prophétique que l'on aimait croire inhérente au nom. De la sorte, il aurait inséré l'éventuelle allusion onomastique, dont le genre ne lui était aucunement étranger[130]), dans la tradition séculaire des inscriptions versifiées et autres[131]). Surtout, ne cessant de contribuer pour une part décisive au prestige persuasif du *nomen eloquens* en cause[132]), il eût consolidé ainsi, grâce au moyen communicationnel de l'épigraphie, une des lignes de force de ses homélies sur saint Etienne, — la vénération à rendre au protomartyr auquel le Christ qu'on adore confère la couronne de la victoire[133]).

d'inscriptions en prose qui se rapportent à saint Etienne, dont cinq de Rome, une demi-douzaine d'Afrique resp. d'Espagne.

[128]) En particulier, *Serm.* 314-319 et 323. Voir SAXER, *o.c.*, pp. 179-180, 254-255; MAYER, *o.c.*, pp. 224-227.

[129]) A ce propos, p.ex. E. DE SAINT-DENIS, *Essais sur le rire et le sourire des Latins*, Paris, 1965, pp. 42-44 (anciens Romains), 114-116 (Cicéron), 163 (Horace), 278-279 (Ovide); J.-P. CÉBE, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique*, Paris, 1966, pp. 177-178.

[130]) Chr. MOHRMANN, *Das Wortspiel in den augustinischen Sermones*, dans *Mnemos.* 3, 3 (1936) 33-61 = *Études sur le latin des chrétiens*, I, Roma, 1961², pp. 323-349, spécial. pp. 327-330.

[131]) Voir e.a. E. GALLETIER, *Notes sur deux inscriptions funéraires*, dans *Rev. Etud. Anc.* 24 (1922) 293-302, ici pp. 294-295; M.T. SBLENDORIO CUGUSI, *Un espediente epigrammatico ricorrente nei CLE*, dans *Annal. Fac. Magist. Univ. Cagliari* 4 (1980) 257-281. L'Afrique en particulier, références chiffrées à l'appui: SANDERS, *Onomastique Africa*, *o.c.*, p. 85; *Visée massmédiatique*, *o.c.*, p. 307.

[132]) Le lien organique se tissant entre le contenu du nom de *Stephanus* et la couronne gagnée par le martyre (base scripturaire: 1 *Cor.* 9: 24-25; 2 *Tim.* 4: 7-8; *Apoc.* 2: 10; cmp. *Jac.* 1: 12; 1 *Petr.* 5: 4): *Serm.* 314, 2: *sui nominis gloria Stephanus perductus est ad coronam*; de même 314, 2 (deux autres *loci*); 315; 316 (*ter*); 317; 318; 319; 324. Allusion épigraphique au nom du protomartyr: *ILCV* 2139, 1-2 (*supra* n. 127). Allusion au nom *Stephanus* du fondateur d'une église à Tipasa, au IVe siècle, vv. 4-5: à ce propos, J. VAN WAGENINGEN, *Inscriptio Tipasensis*, dans *Mnemos.* 50 (1922) 62-64; J. HEURGON, *Nouvelles recherches à Tipasa*, dans *Mél. Ecol. Franç. Rome* 47 (1930) 182-201, particul. pp. 196-201. Continuité du thème de *Stephanus* dans l'épigraphie médiévale: SANDERS, *Licht en duisternis*, *o.c.*, p. 899 et n. 4052.

[133]) *Serm.* 318, 3: *martyr Stephanus hic honoretur: sed in eius honore coronator Stephani adoretur*; cmp. *ibid.* 324; à ce sujet, MAYER, *o.c.*, pp. 233-236. La couronne, récompense suprême des bienheureux: SANDERS, *Licht*, *o.c.*, pp. 892-910.

Certes, il se peut qu'Augustin n'ait pas saisi l'occasion d'élever en termes épigraphiques la teneur suggestive du *lusus nominis* au niveau d'une conception christocentrique du culte des martyrs. On croira cependant qu'il aurait difficilement réussi à omettre de souligner, d'une part, le suprême don de soi dont, à la suite du Christ, saint Etienne a donné l'exemple, celui de l'amour qui pardonne[134]), et de l'autre, la part unique qui revient à Dieu seul dans le secours miraculeux qu'il arrive aux fidèles d'obtenir grâce à l'intercession de saint Etienne[135]), — deux idées qui, tant l'une que l'autre, s'avèrent constitutives de la membrure la plus résistante des sermons martyrologiques d'Augustin.

Plus en particulier, au cours de l'homélie qui se rapporte au tétrastique, l'évêque d'Hippone insiste sur la vocation spécifique du protomartyr, celle de *diaconus*, de *minister*, sur la couronne qu'il obtint, puis sur le caractère limité du secours qu'il est permis d'implorer, avant qu'il ne réaffirme une idée maîtresse qui en ce domaine lui est chère parmi toutes: *per conservum (Stephanum) beneficia sumamus, honorem et gloriam Domino debemus*[136]).

Parvenu à ce point d'orgue judicieusement choisi, il dit se rendre compte que le service de la parole a assez duré. En effet, ce jour où il tint l'homélie, jour anniversaire de la dédicace de la *memoria*, en 426 au plus tôt[137]), les chaleurs d'été sont étouffantes au point qu'il préfère renvoyer la lecture du recueil des miracles au dimanche qui suit. Rien ne s'oppose à ce qu'il cesse de disserter, puisque ce qu'il eut à dire, se lit désormais en abrégé dans l'inscription dont il a muni la chapelle: *quid vobis plus dicam et multum loquar? legite quattuor versus quos in cella scripsimus*[138]).

[134]) A propos de *Lc.* 23: 34 et *Act.* 7: 60. Ainsi *Serm.* 314, 2: *maxime autem sequendus et imitandus est vobis in dilectione inimicorum*; 315, 6, 9 et 7, 10; 317, 1, 1 et 2, 2: *maxime ergo, fratres, exemplo huius martyris, inimicos nostros amare discamus.* L'exhortation s'avère particulièrement appropriée à l'époque des luttes fratricides entre Donatistes et catholiques, encore qu'elle soit totalement absente du *Psalmus abecedarius.*

[135]) *Serm.* 318, 1: *nos enim in isto loco non aram fecimus Stephano, sed de reliquiis Stephani aram Deo*; 318, 3 (*locus* cité *supra* n. 133); voir VACCARI, *o.c.*, pp. 211-212. Reliques et miracles: SAXER, *o.c.*, pp. 246-278, 282-284. Avertissement d'Augustin, *Serm.* 319, 6, 6: *ergo hoc commendo charitati vestrae, ut sciatis quod orationes eius multa impetrant, non tamen omnia.*

[136]) *Serm.* 319, 3, 3-8, 7.

[137]) SAXER, *o.c.*, pp. 259-260.

[138]) *Serm.* 319, 8, 7. Les circonstances occasionnelles: *aliquanto quidem temperius solito processimus* (à l'époque Augustin a soixante-dix ans bien sonnés): *sed quia longa lectio recitata est* (sans doute *Act.* 6: 1-8: 24 et *Jo.* 12: 20-36; voir SAXER, *o.c.*, pp. 171-172, 210-212), *et graves aestus sunt, libellum beneficiorum Dei per ipsum* (SAXER, *o.c.*, pp. 254-258, 269-278), *quem lecturi hodie fuimus, in diem dominicum differamus.*

Nulle autre source dite littéraire ne nous renseigne sur les effets massmédiatiques escomptés de l'inscription sacrale d'une façon aussi distinctive et concise que ne l'a fait l'évêque d'Hippone, lorsqu'un torride jour d'été il mit une fin prématurée à son oraison commémorative: «lisez les quatre vers que nous avons écrits dans la chapelle», — *legite, tenete, in corde habete. propterea enim eos ibi scribere voluimus, ut qui vult legat, quando vult legat. ut omnes teneant, ideo pauci sunt. ut omnes legant, ideo publice scripti sunt. non opus est ut quaeratur codex: camera illa codex vester sit*[139]). Rien ne fait défaut à la description formelle du message dont le texte épigraphique se trouve porteur: brièveté précise, disponibilité continue, accès public, raccourci compréhensif. Rien non plus ne manque au briefing fourni aux fidèles, individus ou communauté, qu'Augustin renvoie à l'inscription: ordre de lecture, leçon à retenir par cœur, mise en œuvre spirituelle, information jugée suffisante. Il n'y a que la teneur du *carmen* qui nous échapperait, s'il n'y avait le *sermo*, singulier ou pluriel, pour en tracer une esquisse-robot. La description formelle et les instructions qui s'y joignent sont telles, en effet, que le *titulus*, aussi bref qu'il soit, ne saurait ne pas contenir la substance de ce qu'Augustin ne cessait d'inculquer aux fidèles à propos du culte des martyrs en général, de saint Etienne en particulier.

Face à la traditionnelle épitaphe métrique païenne qui s'agrippe d'emblée à tout *viator* pour que, grâce à la lecture du nom, la *secunda mors* de l'oubli n'ensevelisse pas le défunt de façon définitive[140]), l'inscription chrétienne réarrange le cours des valeurs[141]). Certes, funéraire, elle ne se désiste qu'à reculons de l'immense estime attachée au (re)nom[142]), mais il est rare que l'on n'y saisisse au moins l'écho d'un cri de l'espérance chrétienne. Elogieuse, elle fonde ses certitudes

[139]) *Serm.* 319, 8, 7.

[140]) Voir G. SANDERS, *Bijdrage tot de studie der Latijnse metrische grafschriften van het heidense Rome*, Brussel, 1960, pp. 30-33, 46-75; *L'au-delà et les acrostiches des carmina Latina epigraphica*, dans *Rocz. Human. Filol. Klas.* 27, 3 (1979) [1982] 57-75, particul. pp. 60-64, 71-73; *Sauver le nom de l'oubli*, *o.c.*, sous presse.

[141]) A ce propos, G. SANDERS, *Verwantschap en vervreemding in de Latijnse carmina epigraphica*, dans *Handl. Zuidned. Maatsch.* 22 (1968) 345-365; *Les épitaphes métriques latines païennes et chrétiennes: identités et divergences*, dans *Acta 5th Intern. Congr. Epigr.*, Oxford, 1971, pp. 455-459; *Les chrétiens face à l'épigraphie funéraire latine*, dans *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Bucuresti-Paris, 1976, pp. 283-299; *Les inscriptions latines païennes et chrétiennes: symbiose ou métabolisme?*, dans *D'une déposition à un couronnement, 476-800*, Bruxelles, 1977, pp. 44-64.

[142]) Références récentes dans SANDERS, *Synchronie des discours*, *o.c.*, pp. 199-201, 211-213; *Pérennité du message*, *o.c.*, pp. 349-358, 372-384, 407-411.

sur la foi que les témoins du Christ ont scellée de leur sang. Parénétique, enluminure du sanctuaire, elle fait fonction de service perpétuel de la parole. Il appartient au pasteur d'âmes de nourrir les espérances timorées par l'inébranlable assurance de la béatitude acquise. Pour ce faire, il dispose des grâces sacramentelles et des offices liturgiques, de la parole sacrée des Ecritures et des Pères, des *acta sanctorum* et des récits des miracles, et puis — en guise de modeste rituel permanent — des fresques et des *tituli* dont les silences éloquents instruisent, expliquent, prient et exhortent. A quelques reprises, rares que l'on sache, Augustin lui aussi s'est servi de l'inscription métrique et de la *pictura*, à l'intention des plus humbles de ses fidèles, donnant ici comme ailleurs la préséance à la mémoire[143]), préférant en l'occurrence, bien qu'il entourât les livres d'un soin méticuleux[144]), l'inscription vulgarisante au *codex* érudit.

Un jour qu'il renonça à la parole dont même à ses dires les dieux des oracles ne se servaient plus, Symmaque s'appela *homullus Promothei manu fictus*, «pauvre petit homme modelé de la main de Prométhée», — tout comme Augustin, s'inspirant de la Bible plutôt que d'Horace, s'exclama dans un sermon tenu en l'honneur de saint Etienne: *quis sum ego? homo sum unus de multis, non de magnis*[145]). Poètes d'occasion épigraphiques tous les deux[146]), ni l'un ni l'autre ne s'y est rapproché du niveau des belles lettres métriques entendues au sens classique du

[143]) A propos du *Psalmus abecedarius: Retract.* 1, 19, 1: *volens etiam causam Donatistarum ... inperitorum atque idiotarum ... quantum fieri per nos posset, inhaerere memoriae*; de même, *Serm.* 212, 2 (concerne le Symbole de la foi). On ne détachera sûrement pas l'intérêt qu'Augustin porte à l'effort de mémorisation recommandé aux fidèles, de l'importance de la mémoire dans les méthodes scolaires de l'Antiquité, ni du rôle éminent qu'il a reconnu à la *memoria* dans la structure mentale et spirituelle de l'homme; les références abondent à ce dernier sujet, récemment p.ex.: P.J. ARCHAMBAULT, *Augustine, memory, and the development of autobiography*, dans *Augustin. Stud.* 13 (1982) 23-30; Y. MIYATANI, *Significado de memoria en las Confesiones de san Agustín*, dans *Augustinus* 31 (1986) 213-220. *Supra* n. 53.

[144]) Possid., *Vita August., o.c.*, 31, 6 et 8. Voir VAN DER MEER, *o.c.*, p. 291; BROWN, *o.c.*, pp. 427-430.

[145]) Symmach., *Epist.* 4, 33, 2 (trad. J.-P. Callu, Paris, 1982); le silence des oracles: à part le témoignage de Symmaque, voir Lucan. 5, 69-70 et 111-114; Min. Fel. 26, 6; Claudian., *Paneg. quart. consul. Honor.* 143-144; Prudent., *Apoth.* 435-443. Le mot d'Augustin: *Serm.* 323, 2, 2; à l'origine de *quis sum ego?*: voir *Gen.* 3: 11; 1 *Reg.* 18: 18; 2 *Reg.* 7: 18; 1 *Par.* 17: 16. Réminiscence douteuse: Horat., *Serm.* 1, 9, 71-72 *sum ... unus / multorum*; dans les *Sermones* d'Augustin, les réminiscences de la littérature classique dépassent à peine la douzaine, aucune n'est d'Horace: voir HAGENDAHL, *Augustine classics, o.c.*, pp. 184-190, 464-468, 749.

[146]) Symmach., *Epist.* 1, 1, 3 et 5; 1, 2, 1 (le genre des éloges inscrits au bas des *imagines maiorum*).

terme. Mais, à l'encontre de Symmaque, Augustin crut percevoir la parole vivante de la divinité, la voix du Dieu de la Révélation, qu'il s'entendit à traduire, comme nul autre écrivain de l'Eglise latine, en termes d'intelligence, de cœur ardent et d'âme émue. D'ordinaire, les *tituli* métriques se situent tout au plus à la croisée des routes que suivent l'envol des poètes nés et la démarche balourde des rimailleurs. Pour sa part minime, Augustin, poète d'élite et rimailleur populaire, sut y faire le départ pour en saisir la portée massmédiatique: dans la maison qu'il dirige et les églises qu'il dessert, l'inscription versifiée surprend moins de quelque charme l'éphémère lecture privée qu'elle ne fait fonction d'instruction pérenne destinée à la mémoire collective.

Gent Gabriel SANDERS

II

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES

HERKUNFT UND NORMATIVITÄT DES TERMINUS *REGULA* BEI AUGUSTIN

Zieht man zur Untersuchung des Terminus 'regula' bei Augustin neben der EDV-Wortformenkonkordanz auch die EDV-Sekundärliteratur zu Rate[1]), so fällt einem etwas Sonderbares auf: Während von den insgesamt 520 'regula'-Stellen im Gesamtwerk des Kirchenvaters keine einzige sich auf die sogenannte Ordensregel, die der Bischof von Hippo für das Zusammenleben von Menschen in einem Kloster schrieb, bezieht, findet man in dem bisher etwa 15.000 Titel umfassenden EDV-Literaturverzeichnis unter dem Stichwort 'regula' zwar 486 einschlägige Veroffentlichungen[2]), darunter aber nur ein Dutzend, das sich für den Terminus unter einem das Monastische ausklammernden Sinn interessiert. In diesem Dutzend wird 'regula' so gut wie ausschließlich als Glaubensregel thematisiert[3]). Allein der kurze Aufsatz von

[1]) Zur Bedeutung und Handhabung der beiden Instrumente der Augustinus-Forschung: C. MAYER, Das Augustinus-Lexikon im Dienste der Forschung, Congresso Internationale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986, Roma 1987, Atti I, 305-312, speziell 307-311. In dem noch unvollständigen EDV-Literaturverzeichnis ist T. van Bavel mit über 40 Veröffentlichungen vertreten.

[2]) Dazu die fundamentale Studie von L. VERHEIJEN, La règle de saint Augustin. I. Tradition manuscrite, II. Recherches historiques, Paris 1967. An Veröffentlichungen T. van Bavels zum Thema Augustinus-Regel seien angeführt: «Ante omnia et in Deum» dans la «Regula sancti Augustini», Vigiliae christianae 12 (1958) 157-165; Parallèles, Vocabulaire et Citations Bibliques de la «Regula Sancti Augustini». Contribution au problème de son authenticité, Augustiniana 9 (1959) 12-77; De spiritualiteit van de Regel van Augustinus, Tijdschrift voor geestelijk leven 22 (1966) 347-367, in spanischer Übersetzung: La espiritualidad de la Regla de san Agustin, Augustinus 12 (1967) 435-448, in französischer Übersetzung: Libres sous la grâce. La spiritualité de la Règle de saint Augustin, La vie spirituelle 121 (1969) 464-481; Regel van Sint-Augustinus. Nederlandse vertaling. Gedenkboek Orde van Prémontré, 1121-1971, Averbode (Belgique) 1971, S. 115-119; De evangelische betekenis van de Regel van Sint Augustinus. Gedenkboek Orde van Prémontré, 1112-1971, Averbode (Belgique) 1971, S. 97-113, in englischer Übersetzung: The Evangelical Inspiration of the Rule of Saint Augustine, The Downside Review 93 (1975) 83-99; Augustinus van Hippo, Regel voor de Gemeenschap. Vertaling en commentaar, Averbode-Apeldoorn 1982.

[3]) Unter dem Stichwort 'regula fidei' verzeichnet der EDV-Katalog: G. BENNEFOY, Le docteur chrétien selon s. Augustin, Rev. Espanola di Teol. 12 (1953) 25-54; H. BLUMENBERG, Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, REAug 7 (1961) 35-70; F. DA CAGLIARI, Cristo glorificato datore di Spirito Santo nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino, Gryptaeferrata (Sardinia)

L. Cilleruelo, «El concepto de 'Regula' en San Agostin»[4]), erörtert eine breitere Konzeption des Terminus. Wie dies jedoch das im Titel mit einer Maiuskel geschriebene Wort schon erkennen läßt, zielt die Untersuchung Cilleruelos letztendlich ebenfalls auf eine Klärung von 'regula' als monastischem Normbegriff[5]).

Unsere Untersuchung stützt sich auf sämtliche 'regula'-Stellen bei Augustin[6]). Sie fragt in ihrem hier vorgelegten ersten Teil nach der Herkunft des Normativen in diesem Begriff selbst und zeigt dessen Bedeutung für das augustinische Denken insgesamt. Wir wenden uns deshalb zunächst dem Stellenbefund zu und erörtern sodann die Rolle des Terminus in den Disziplinen. In einer weiteren Veröffentlichung soll der Gebrauch von 'regula' in der Theologie und in der Verkündigung des Kirchenvaters zur Sprache kommen.

I. Der Stellenbefund von 'regula' im Oeuvre Augustins

Im augustinischen Oeuvre kommt 'regula' in allen Beugungsfällen 522mal vor, und zwar in 74 der im Werkverzeichnis des Augustinus-Lexikons' aufgenommenen 131 Titel[7]). Der EDV-Output gibt nicht nur exakte Auskunft über jede einzelne Fundstelle, er errechnet zugleich den prozentualen Anteil der gesuchten Stellen in jeder einzelnen Schrift.

1961; W.F. Dankbaar, Schriftgezag en Kerkgezag bij Augustinus, Nederl. Theol. Tijdschrift 11 (1956) 37-59; E. Dassmann, Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus, Trierer theol. Zeitschr. 87 (1978) 257-274; C. Eichenseer, Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs, St. Ottilien 1960; R.B. Enno, Solución agustiniana de los problemos doctrinales, Augustinus 26 (1981) 39-48; L.Ch. Ferrari, «Christus Via» in Augustine's Confessions, Augustinian Studies 7 (1976) 47-58; Idem, The Dreams of Monica in Augustine's «Confessions», Augustinian Studies 10 (1979) 3-17; R. Holte, Béatitude et sagesse. Saint Augustin et la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Paris 1962; Y. Miyatani, Grundstruktur und Bedeutung der augustinischen Hermeneutik in «De doctrina christiana», Kwansei Gakuin University Annual Studies 23 (1974) 1-14; S. Poque, «In quadam regula lignea» (Conf. III, 11, 19). Essai d'élucidation d'une vision onirique, Rivista di storia e letteratura religiosa 30 (1984) 480-488.

[4]) La Ciudad de Dios 181 (1968) 816-824.

[5]) Das geht eindeutig aus der 'Conclusion', S. 823f. mit deren Schlußsatz hervor: «Dentro de la tradición agustiniana, la Regla es una concordia de la teologia con la filosofia».

[6]) Verständlicherweise werden diese hier nicht alle aufgeführt. Wer immer sich einen Einblick in sämtliche Belege verschaffen will, kann sich gegen geringes Entgelt einen EDV-Output geben lassen — Adresse: Augustinus-Lexikon, Steinbachtal 2, D-8700 Würzburg oder Karl-Glöckner-Str. 21, D-6300 Gießen.

[7]) Augustinus-Lexikon (AL), hrsg. C. Mayer, Basel/Stuttgart, 1986, XXVI-XL.

Diese zusätzliche Information ist nicht allein für die sogenannte Computer-Linguistik von Nutzen, denn sie liefert den Geisteswissenschaften, in diesem Fall der Theologie, wertvolle Einsichten. So zeigt ein Blick auf die Referenzliste von 'regula', daß dieser Terminus im Gesamtwerk des Kirchenvaters mit 50 Stellen am häufigsten in den 'Sermones' vorkommt. Jedoch aufgrund eines speziellen Rechnungsverfahrens, das die gefundenen Stellen in einem einzelnen Werk zur Anzahl aller Wörter dieses Werkes in Relation setzt, erhält man einen Index, der über die (quantitative) Bedeutung des betreffenden Terminus in einer augustinischen Schrift eine zuverlässige Auskunft erteilt. So machen die 50 'regula'-Stellen in den 'Sermones' zwar 9,58 % aller 522 aus[8]), weil indes der Umfang der 'Sermones' aus 844.782 Wörtern besteht, erhalten sie als Index lediglich die zweistellige Ziffer 59 im Unterschied zu den 41 (= 7,85 %) 'regula'-Stellen aus 'De grammatica', aber mit dem höchsten vierstelligen Index 2079, da diese Schrift lediglich 13.143 Wörter zählt. Freilich, der Index allein ist nicht ausschlaggebend. Die Schrift 'De excidio urbis Romae' z.B. mit nur drei 'regula'-Stellen, aber auch nur mit einem Umfang von 2.794 Wörtern z.B., rangiert mit dem Index der Ziffer 1.074 immerhin an 3. Stelle. Sie kommt jedoch an Bedeutung an viele andere Schriften mit wesentlich niedrigerem Index nicht heran. Es ist also zur Ermittlung der statistischen Bedeutung eines Terminus in den einzelnen augustinischen Schriften stets wichtig, möglichst alle genannten Daten miteinander in Beziehung zu setzen.

Sieht man von den umfassendsten Werken des augustinischen Oeuvre — das sind neben dem Korpus der 'Sermones' die 'Enarrationes in Psalmos' mit 48 Belegen bei 793.630 Wörtern, das Korpus der 'Epistulae' mit 30 Belegen bei 378.196 Wörtern und die Predigten zum Johannesevangelium mit 17 Belegen bei 259.952 Wörtern — ab, so fällt in der Referenzenliste neben der schon erwähnten Schrift 'De grammatica' 'De doctrina christiana' mit 43 Belegen (= 8,24 %) und dem Index von 1068 bei 40.241 Wörtern ins Auge. Von nicht geringer Relevanz sind ferner die Werke 'De trinitate' mit 23 Belegen (4,41 %, Index 197), 'Contra Iulianum opus imperfectum' mit 21 Belegen[9]) (4,02 %, Index

[8]) Streng genommen sind es nur 494 Stellen, denn 28mal kommt 'regula' in Zitaten (darunter viermal aus der Bibel) vor. Der Rechner berücksichtigt dies beim Erfassen der Prozente und des Index jedoch noch nicht. Eine qualitative Verbesserung der EDV-Wortkonkordanz, an der zur Zeit gearbeitet wird, soll ein differenzierteres Sortieren ermöglichen.

[9]) Davon allerdings 11 Belege aus bei Augustin zitierten Texten Julians.

96), 'De baptismo'mit 16 Belegen (3,07 %, Index 306), 'De musica' mit 13 Belegen (2,49 %, Index 287) und 'Contra Cresconium grammaticum' mit 12 Belegen (2,30 %, Index 211).

Die chronologisch geordneten Listen der outputs[10]) gewähren mit Ausnahme der Korpora der Briefe und der Predigten zugleich einen Einblick in die Diachronie der abgerufenen Termini innerhalb des augustinischen Oeuvre. Bei einigen, speziell bei den für die Theologie zentralen, kann man anhand der Listen geradezu ablesen, wann ein hochkarätiger Begriff wie z.B. der der Erbsünde (peccatum originale) im Werk des Kirchenvaters zum ersten Mal auftaucht, und welche Rolle er fortan in dessen Denken spielte. Der Terminus 'regula' ist von Anfang an da, und Belege davon lassen sich bis zur letzten Schrift verfolgen. Kennzeichnenderweise kommen diese gerade in jenen Schriften überdurchschnittlich häufig vor, in denen die Sprache selbst sowie deren Voraussetzung, das Denken und Fühlen, aber auch das Deuten und Verdeutlichen des über die Sprache bzw. die Zeichen Vermittelten thematisiert wird. Dies ist allem voran in 'De grammatica' der Fall und dann in 'De doctrina christiana'.

Was bei der ersten Durchsicht der EDV-'regula'-Liste auffällt, das sind die zahlreichen Genitivverbindungen. Unter den 234 gezählten dominiert mit Abstand die zur Zeit Augustins in der Großkirche schon zu einem festen Begriff gewordene 'regula fidei' mit 65 Belegen. Ihr folgen der Häufigkeit nach 'r. ueritatis' (30), 'r. iustitiae' (15), 'r. locutionis' (8), 'r. dilectionis', 'r. disputationis' (je 6), 'r. nominis', 'r. numerorum', 'r. uitae' bzw. 'uiuendi' (je 5), 'r. disciplinae', 'r. rationis' (je 4), 'r. artis', 'r. generis', 'r. intellegentiae', 'r. uirtutum' (je 3), 'r. connexionis', 'r. cuius-, huiusmodi', 'r. distinctionis', 'r. doctrinae', 'r. ecclesiae', 'r. iuris', 'r. legis', 'r. obseruationis', 'r. perfectionis', 'r. unitatis' (je 2). Aufschlußreich sind selbst die nur einmal vorkommenden deshalb, weil sich an ihnen bei aller semantischen Disparität bereits die Probleme und die Themen ausmachen lassen, zu deren Lösung und Bearbeitung Augustin den Terminus 'regula' heranzieht. So verweisen auf das Problem- und Themenfeld Sprache und Hermeneutik die Syntagmen: 'r. accentuum', 'r. auctoritatis', 'r. casus ablatiui', 'r. comparatiui gradus', 'r. declinationis', 'r. recapitulationis', 'r. scriptura-

[10]) Diese Liste ist ein Provisorium. Da die Datierung der einzelnen augustinischen Schriften im AL suis locis zunächst noch zu diskutieren sein wird, soll eine chronologisch geordnete Werkliste erst nach Fertigstellung des Lexikons im geplanten Registerband veröffentlicht werden.

rum', 'r. sermonis', 'r. uerborum'; auf das der Disziplinen überhaupt, speziell der Dialektik: 'r. aequitatis', 'r. conclusionis', 'r. dialecticorum', 'r. formandi', 'r. intellegendi', 'r. parilitatis', 'r. ratiocinandi', 'r. rerum', 'r. scientiae', 'r. similitudinis', 'r. simpli et dupli': schließlich auf das der Ethik und der christlichen Lebensführung: 'r. apostoli', 'r. baptismatis', 'r. bonitatis', 'r. christianitatis', 'r. clementiae', 'r. cordis', 'r. credendi', 'r. desiderii', 'r. domini', 'r. magistri (scl. Christi)', 'r. molestiarum', 'r. nuptiarum', 'r. orandi', 'r. postulandi', 'r. salutis', 'r. sanctitatis', 'r. sanitatis', 'r. sapientiae', 'r. superstitionis uel impietatis', 'r. uirgae directionis' und 'r. uoluntatis'. Die hier thematisch zusammengefaßten Syntagmen lassen unschwer Augustins Interesse an einer philosophischen Erörterung der mit 'regula' zu lösenden Sachprobleme erkennen. Unübersehbar sind die Genitive aus den Disziplinen, speziell aus der Grammatik, der Dialektik und der Rhetorik, aber auch aus der Physik im Sinne der Ontologie und natürlich aus der Ethik. Es sei daran erinnert, daß Augustin, was die Einteilung der Philosophie in Physik, Logik und Ethik betrifft, der Stoa folgt und daß die Stoiker zur Logik neben der Dialektik auch die Disziplinen der Grammatik und der Rhetorik zählten[11]).

II. 'Regula' in den Disziplinen

Fragt man nach der Herkunft des Terminus 'regula' bei Augustinus, so wird man bereits durch den dargelegten Stellenbefund an den Unterricht in der Antike verwiesen. Augustin hatte sich den Stoff dieses Unterrichtes nicht nur durch seine Studien angeeignet, er hatte ihn als Lehrer der Grammatik und Rhetorik zunächst in seiner Vaterstadt Thagaste, sodann in Karthago, für eine kurze Zeit in Rom und schließlich in der Kaiserstadt Mailand Schülern und Studenten weitervermittelt[12]). Nach einer Bekehrung zum Christentum begann er

[11]) Über Augustin und die Stoa: G. Verbeke, Augustin et le stoicisme, RechAug 1 (1958) 67-89, S. 77; C. Baguette, Le stoicisme dans la formation de saint Augustin, Dissertation (Maschinenschrift) Loewen 1969. Zur stoischen Dreiteilung der Philosophie: R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, ZKG 67 (1955/56) 29-60, 213-251, S. 31f. Zur Aufteilung der Logik: K. Barwick, Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik, Abh. der sächsischen Akad. der Wissenschaften zu Leipzig, philolog.-hist. Kl. 49, 3 Berlin 1957, S. 7. Zum Verhältnis von Dialektik, Grammatik und Rhetorik bei Augustinus informativ: U. Duchrow, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin, Tübingen 1965, S. 42-62, dort auch weitere Literatur.

[12]) Cf. conf. 6, 7, 11; 4, 2, 2; 5, 8, 14 und 5, 13, 22. Dazu auch Possidius Vita 1, 2. Am Ende des Dialogs 'De ordine' faßt Alypius seinen Dank in die Worte, Augustin habe ihnen 'heute' nicht nur den Pythagoras erschlossen, er habe ihnen in aller Kürze auch die 'regulae vitae et scientiae' vollständig aufgedeckt, ib. 2, 20, 53.

noch während seiner Vorbereitung auf den Empfang der Taufe in Mailand mit der Abfassung eines auf viele Bände geplanten Unterrichtszyklus, der 'disciplinarum libri', von denen er allerdings nur die Schrift 'De grammatica' und jenen Teil über 'De musica' zum Abschluß brachte, der in 6 Büchern über den Rhythmus handelt. Von den übrigen Disziplinen, 'De dialectica', 'De rethorica', 'De geometria', 'De arithmetica' und 'De philosophia' existierten lediglich Anfänge, 'principia'. Augustin besaß diese sowie die fertiggestellte 'De grammatica' gegen Ende seines Lebens allerdings nicht mehr. Er vermutete jedoch, es gäbe Leute, die sie noch besaßen[13]). Der Verlust jener 'disciplinarum libri' ist nach U. Duchrow allein schon deshalb zu beklagen, «weil alle Aussagen der Spätzeit über das Wort und das Wort Gottes nur auf den hier (scl. in den Disziplinen) gelegten Grundlagen zu verstehen sind»[14]). Das Wort — und gleiches gilt auch von dem in der Bibel fixierten Offenbarungswort — ist Gegenstand der Disziplinen, allen voran der Grammatik, die ihre Gegenstände ganz bestimmten, entweder ihr inhaerierenden oder von ihr kreierten Gesetzen und Regeln unterwirft. Der Terminus 'regula' dominiert also nicht von ungefähr in der Schrift 'De grammatica', von der es zwei Fassungen gibt[15]), die aber, wie H.-I. Marrou im Anschluß an die Editoren mit guten Gründen vermutet, durch spätere Grammatiker von vermeintlichen, für Augustin allerdings gerade nicht unwichtigen philosophischen Zutaten gesäubert wurden[16]). Man darf mit Recht annehmen, hätte Augustin seine Enzyklopädie vollendet, so wäre darin dem Terminus 'regula' in allen Disziplinen jene Rolle zugekommen, die in 'De grammatica' zu registrieren ist.

Bei der Beantwortung der Frage nach der Herkunft von 'regula' wird man die den augustinischen Wortschatz sonst häufig mitprägende hl. Schrift weithin unberücksichtigt lassen dürfen. Das dem Lateinischen korrespondierende griechische Wort κανών kommt in der Bibel nur selten vor. Im Unterschied zu der weittragenden und vielseitigen

[13]) Cf. retr. 1, 6. Zum Reformplan des gesamten Unterrichtswesens, das Augustin mit seiner christlichen Enzyklopädie verfolgte, siehe C.P. MAYER, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, Würzburg 1969, S. 222f., und ders., Der gebildete Christ. Fundamente und Ziele christlicher Gelehrsamkeit nach dem heiligen Augustinus, Theologie und Philosophie 52 (1977) 272-279.

[14]) Sprachverständnis, S. 42.

[15]) Die ausführlichere, von den Maurinern in den Appendix gesetzte (PL 32, 1385-1408) wurde neu ediert von H. KEIL, Grammatici latini 5, Lipsiae 1868 (Nachdruck Hildesheim 1961, S. 496-524), die kürzere besorgte C.F. WEBER, Aurelii Augustini Ars grammatica breuiata, Marburg 1861, S. 7-31.

[16]) Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris, [4])1958, S. 471-476.

Bedeutung, die es in der Patristik erhalten hat, ist es im Neuen Testament selbst schlicht unterrepräsentiert. Der einschlägige Artikel im 'Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament'[17]) führt als Belege lediglich an: Gal 6, 16, einige Lesarten von Phil 3, 16 und den nur schwer zu verstehenden Text von 2 Kor 10, 13-16, in dem κανών allerdings gleich dreimal vorkommt. Augustin zitiert aber 2 Kor 10, 13. 15f. überhaupt nicht. Phil 3, 16 erwähnt er nur in dem aus Bibelexzerpten bestehenden 'Speculum'[18]). Gal 6, 16 kommentiert er zwar in seiner Schrift 'Expositio ad Galatas', aber so, daß er gerade den Versteil «et quicumque hanc regulam sectantur» expressis verbis nicht auslegt. Dieses Ausklammern der Interpretation von 'regula' in Gal 6, 16 darf man wohl so verstehen, daß der ehemalige Grammatiker, kenntnisreiche Sprachtheoretiker und scharfsinnige Semiotiker den Doppelsinn dieses Terminus, der schon im profanen Griechisch «sowohl die Norm bezeichnet(e), nach der man handeln, als die, nach der man das Handeln eines anderen beurteilen soll(te)»[19]), als etwas Selbstverständliches empfunden hatte. Auch wenn er sich über die Herkunft von 'regula' als Meßlatte, Meßrute und Richtscheit aus der Baukunst nirgends äußert[20]) — ebenso wenig reflektiert er über die Anfänge der Übertragung dieses Terminus aus dem Bereich des Technischen —, so war er sich doch über die in allen Lebensbereichen verpflichtende Kraft des mit 'regula' Intendierten völlig im klaren. Dies zeigen die Belege in den Disziplinen.

Die ausführlichere Textfassung aus den Resten der augustinischen Schrift 'De grammatica' ist uns unter dem Titel 'Regulae Aurelii Augustini' überliefert[21]). Pointiert hebt allein schon dieser Titel hervor,

[17]) H.W. Beyer, κανών Bd. 3, Stuttgart ²)1957, S. 600-606.

[18]) Dieses Werk ist in den Retractationes nicht verzeichnet. Possidius erwähnt es jedoch in seiner Vita 28, 3f. Die kommentarlose Philipperstelle befindet sich dort im Kapitel 35 «uerum tamen ad id quod peruenimus, ut idem sapiamus et in eadem permaneamus regula». Ebenfalls in spec. 2 zitiert Augustin Lev. 19, 30-37, darin den zur Ehrlichkeit beim Kauf und Verkauf mahnenden Vers 35: «nolite facere aliquid iniquum in iudicio, in regula, in pondere, in mensura».

[19]) H.W. Beyer, Art. cit., S. 602.

[20]) Cf. A. Ernout, A. Meillet, J. Andre, Dictionnaire étymologique de la langue latine, Paris 1979, unter dem Stichwort 'regula'. In der Bedeutung Richtscheit kommt 'regula' dreimal in den 'Confessiones' vor, wo Augustin vom Traum seiner Mutter Monnica ib. 3, 11, 19 erzählt, diese habe ihn auf dem gleichen Richtscheit stehen gesehen, auf dem sie stand: «in quadam regula lignea» und «iuxta se in eadem regula». Daß Augustin an dieser Stelle mit 'eadem regula' schon die 'eadem regula fidei' andeutet, zeigt die Stelle in conf. 8, 12, 30, die an jenen Traum erinnert: «stans in ea regula fidei, in qua me ante tot annos ei reuelaueras». Siehe dazu die von L.Ch. Ferrari sowie von S. Poque unter Anm. 3 zitierten Aufsätze.

[21]) So in der editio Keil, S. 496 im Unterschied zur kürzeren von Weber edierten

daß die Grammatik es mit Regeln zu tun hat. Von den drei Regelkreisen, die den rechten Gebrauch des Lateins bestimmen, wird in der Einleitung dieses Textes als erste die 'ratio' genannt. Ihr folgen die 'auctoritas' und die 'consuetudo'[22]). Es versteht sich, daß in der Grammatik die 'ratio' dominiert. Die aus der 'consuetudo' abgeleiteten Regeln kommen jeweils dann zur Anwendung, wenn die der 'ratio' aus welchem Grunde auch immer zu hart klingen[23]). Die dem Sprachgebrauch eines Schriftstellers folgenden Regeln stützen sich dagegen weder auf die der 'ratio', noch auf die der 'consuetudo'[24]). Die Masse der 'regula'-Stellen in den noch erhaltenen augustinischen Grammatiktexten bezieht sich auf die Deklination der Wörter mit den Endungen -ax, -ex, -ix, -ux, -ans, -ens, -ons, -ar, -ers, -ors, -us, -es und -am[25]). Stereotyp heißt es: «ex regula ix» etc. und «ad hanc regulam declinatur» oder «declinabis», «talis regula ... non admittit» bzw. «admittit» — so oder ähnlich lauten die Weisungen der Grammatik[26]).

'Ars grammatica breviata' (zitiert wird im folgenden jeweils Edition mit Seiten und Zeilenangabe). In den Titeln der übrigen Grammatiken aus der voraugustinischen Zeit dominiert der Terminus 'ars'. Cf. die in 'Grammatici Latini' 5 veröffentlichten. Zur reichen artigraphischen Literatur der Zeit: K. Barwick, Remmius Paleaemon und die Römische ars grammatica, Leipzig 1922 (Nachdruck Hildesheim 1967), S. 2. Selbstverständlich kommt der Terminus 'regula' auch in den übrigen Grammatiken der Zeit überdurchschnittlich häufig vor: in der der 'Q.-Rehmnii Palaemonis ars' (Grammatici Latini 5, S. 533-547) etwa 43mal und in der 'Ars Donati grammatici urbis Romae' (L. Holtz, Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV^{e}-IX^{e} siècle) et édition critique, Paris 1981, S. 585-674) etwa 18mal.

[22]) Gramm. Weber 7, 3-6: «Latinitas est obseruatio incorrupte loquendi secundum romanam linguam. constat autem modis tribus id est *ratione auctoritate consuetudine. ratione* secundum artem. *auctoritate* secundum eorum scripta quibus ipsa est auctoritas adtributa. *consuetudine* secundum ea quae loquendi usu placita adsumptaque sunt». Andere Grammatiker wie Pansa nennen an Stelle der 'ratio' zuerst die 'natura'. Sie subsumieren darin die 'ratio', weil mit der Natur der 'latinitas' zugleich deren Gesetzmäßigkeit (ratio) gegeben ist. Texte bei K. Barwick, op. cit. S. 183. Nach Augustin strukturiert die 'ratio' die Buchstaben, Silben, Wortarten etc. Diese ihre Tätigkeit zusammenfassend heißt es ord. 2, 12, 36: «notauit etiam ista et *in regulas certas* disposuit».

[23]) Gramm. Keil 516, 41: «sed sunt quaedam quae, cum aspere sonarent, dimissa sunt nec ad hanc regulam tractanda sunt, ut a miti mititer non dicimus, a tristi tristiter non dicimus. talia, ne aspere sonarent, perdiderunt ultimam syllabam, ut a sapiente sapienter ... sic ergo obseruemus, ut nec euphoniam applicemus ad regulam aut euphoniam reiciamus».

[24]) Ib. 517, 7: «sane contra has regulas auctoritas ausa est et in paucis praesumpsit, ut diceret Cicero humaniter, cum humane dicere debuit, et Terentius 'uitam parce ad duriter agebat' pro dure». Es heißt aber dann sogleich vielsagend: «sed tamen ipsi auctores modestius et *cum quodam pudore contra regulam pauca praesumpserunt*». Ähnlich Donatus, ars Mai II. 13 (L. Holtz 641, 4): «contra quam regulam multa saepius usurpauit auctoritas».

[25]) Sämtliche Beispiele gramm. Keil 504f.

[26]) Ib. 501-505 sparsim. Ähnliche charakteristische Weisungen finden sich bei

Ihre Regeln erheischen strikte Beachtung der in ihnen formulierten Gesetzmäßigkeiten. Ihnen wohnt eine Kraft inne, die es verbietet, eigenständig und nach Willkür Regeln aufzustellen: «*istae ... connexiones hanc habent uim, ut si ..., nam si uerba alterius connexionis ad alteram connexionem et regulam ducere uolueris, fallaris necesse est*»[27]). Freilich gilt gelegentlich im Gegensatz zu dem, «quod postulat regula» das Zugeständnis: «magis auctoritate quam ratione permittitur»[28]). Im allgemeinen bleiben jedoch auch die Ausnahmen rational zu begründen. Daher: «istae regulae ... non seruantur *quando* ...» oder «ista regula ... non seruatur»; mit dem begründenden «*ab eo enim*...»[29]).

Nicht weniger aufschlußreich als die 'regula'-Belege aus den Resten der Grammatiktexte sind die 13 aus dem unvollendet gebliebenen Opus 'De musica'[30]). Dessen fertiggestellte erste sechs Bücher handeln bekanntlich nicht von der Melodie, sondern von der Rhythmik[31]). Den Unterrichtsstoff bilden die verschiedenen Elemente der Lyrik, die Verse, Verssilben, Versmaße u.d. Der Terminus regula' bezieht sich vorzüglich auf die allen Versen zugrundeliegenden Zahlenverhältnisse, auf die Metrik. Weil die 'musica' eine 'disciplina' ist, herrscht in ihr selbstverständlich ebenfalls die 'ratio', und diese manifestiert sich in den Zahlen[32]). Deshalb hält auch der Magister im Dialog seinen Schüler bei der Erörterung der einzelnen Versmaße an: «dic etiam hoc *de qua regula numerorum* sit?»[33]). Und nach Prüfung verschiedener Verse läßt

Remmius Palaemon: «regulam *attende*» (Keil 533, 26), «regulam *accipe*» (535, 45), «et sic omnia huius regulae *obseruabis*» (543, 32) und auch bei Donatus, Ars Mai II, 10 (Holtz 626, 5): «*necesse est* autem contra hanc regulam declinentur ea nomina...».

[27]) Gramm. Weber 26, 3. Den engen Bezug der 'regula' zur 'uis' zeigt schön die Stelle bei Keil 20, 28: «contra regulam participiorum mortus putatur esse participium, *sed in uim regulamue* nominis conuersum est».

[28]) Gramm. Weber 13, 6.

[29]) Ib. 12, 22 und 13, 4. Ein weiteres Beispiel auch bei Keil 519, 37: Das «placuit contra regulam accentuum proferri» bedarf der Begründung: «ne separatim additae praepositiones uideantur aduerbiis».

[30]) Retr. 1, 6: «et de musica sex uolumina, quantum attinet ad eam partem quae rithmus uocatur». Das Beste darüber immer noch H.-I. MARROU, Saint Augustin..., bei der Erörterung der einzelnen Disziplinen.

[31]) Cf. ep. 101, 3: «... conscripsi de solo rhythmo sex libros et de melo scribere alios forsitan sex, fateor, disponebam, cum mihi otium futurum sperabam».

[32]) Besser in den Zahlenverhältnissen, denn es werden immer Zahlen zueinander in Beziehung gesetzt. So ist die Rede von der '*regula simpli et dupli*', mus. 6, 14, 47 und von der '*regula parilitatis*', ib. 5, 7, 16.

[33]) Mus. 2, 5, 6 und einige Zeilen weiter 2, 5, 7: «nunc ergo dic *qua numerorum regula* isti quoque diuidantur pedes, eorumque sibi partes conferantur».

er ihn die Einsicht formulieren, der wir bereits in 'De grammatica' begegnet sind: «at haec quaecumque est disciplina uersibus regulam et modum *non utique ut libitum est, sed aliqua ratione constituit*»[34]). Von allen 'pedes' gilt: «iunguntur enim ... atque miscentur secundum regulas»[35]).

Die Zahlenverhältnisse selbst bestimmt das Dezimalsystem. Augustin nennt sie in gleicher Weise die 'prima regula' der Arithmetik[36]). Was die Zahlen betrifft, so unterscheidet und scheidet er ganz im Sinne seiner platonischen Erkenntnislehre die im sinnlichen Bereich wahrnehmbaren von den rein intelligiblen. Zweifelsohne treten Zahlenverhältnisse auch im jeweils ausgeführten Kunstwerk in Erscheinung, aber in ihnen gründet die 'ars' gerade nicht. Sie ahmen die wahren, Raum und Zeit transzendierenden Zahlenverhältnisse, die eine 'ars' eigentlich konstituieren, lediglich nach. Ihnen, den sinnlich wahrnehmbaren Zahlen, wohnen die Regeln der Kunst nur gleichsam inne. Deshalb erfreuen sie auch den Wahrnehmenden allein durch eine Nachahmung. 'De musica' nennt deshalb auch die Regeln dieser wahrnehmbaren Zahlen: «*quasi regulae quaedam* artis imitatione gaudentes»[37]). Im Unterschied zu den 'numeri sensuales' heißt es dagegen von den Intelligiblen: «*incommutabiles regulas* habent neque ullo modo ab hominibus institutas, sed ingeniosorum sagacitate compertas»[38]). Äußerst anschaulich beschreibt Augustin den rein geistigen Charakter der 'ars' in seinem ersten Genesiskommentar aus den Jahren 388/89, in dem er das Schaffen des Schöpfers als des 'deus artifex' dem künstlerischen Schaffen des 'homo artifex' gegenüberstellt. Jener ist mit den Regeln der Kunst identisch — dies ist die stillschweigende Voraussetzung des Vergleichs —, dieser dagegen ist bei seinem Gestalten auf ihm vorgegebene, ihn transzendierende Regeln angewiesen. Der 'homo artifex' schafft «tam diu ... *quousque ad artis*

[34]) Mus. 2, 7, 14. Siehe oben Anm. 27.

[35]) Mus. 4, 16, 30.

[36]) Ib. 1, 11, 19: «Vides certe quos articulos dicam, quorum prima regula denario numero praescribitur». Cf. auch qu. eu. 2, 40, 4. Augustin begründet die bevorzugte Stellung der Zahl 10 in der Arithmetik mit der eigentümlichen, in der Antike jedoch gängigen Überlegung, diese sei die Summe der ersten vier Zahlen, die mit der 1 auf diese folge. Cf. H.-I. MARROU, op. cit. S. 223-225 mit Literatur. Darauf spielt auch mus. 2, 11, 19 an: «itaque in illa regula numerorum cum ab uno usque ad quatuor progredimur, nihil unicuique est seipso propinquius».

[37]) Mus. 6, 13, 39. Zu den unterschiedlichen Zahlen in 'De musica': BA 7, 513-515.

[38]) Doctr. chr. 2, 38, 56.

regulas perducatur». Er schaut diese Regeln im Geiste, «intus in animo, ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur»[39]).

Augustinus war kein Berufsphilosoph. Er hatte sich ein bestimmtes Maß an Fachwissen autodidaktisch angeeignet[40]). In seinen Frühschriften schwärmt er geradezu für die Philosophie. Gewiß ist die 'vera philosophia', von der die Cassiciacum-Dialoge handeln[41]), keine der damals bekannten philosophischen Schulen, sondern das Christentum, dem der Platonismus, so wie Augustin ihn kennenlernte, am nächsten stand. Der Neubekehrte war davon überzeugt, daß es zwischen der geoffenbarten Wahrheit und jener, um deren Erkenntnis sich die 'philosophia' bemüht, keine prinzipiellen Widersprüche geben dürfe. Zeit seines Lebens hat er dem Intellekt viel zugetraut. Der Satz, den er auf der Höhe seines geistigen Schaffens an Consentius schrieb: «intellectum uero ualde ama»[42]), verrät etwas von seiner Freude am Denken und Disputieren. Es nimmt deshalb nicht wunder, wenn er sich in seinen Schriften immer wieder auf die Regeln des Denkens beruft. Diese Regeln zu lehren, war Aufgabe der Dialektik[43]).

Nun hatte Augustin, wie bereits erwähnt, von der geplanten Schrift 'De dialectica'[44]) lediglich deren 'initia' in Angriff genommen. In

[39]) Gn. adu. Man. 1, 8, 13, PL 34, 179. Zur Datierung S.M. ZARB, Chronologia operum S. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta, Roma 1934, S. 32. Entsprechend der Weisung von Ex 26, 4 folgt nach qu. 2, 177, 2 auch Moses bei der Ausstattung des Zeltes für die Bundeslade. Über die Quellen der augustinischen Ästhetik informiert immer noch aufs beste K. SVOBODA, L'esthétique de saint Augustin et ses sources, Brno und Paris 1933. Das Phänomen der Intellektualisierung der Ästhetik vor allem beim frühen Augustin erörtert T. MANFREDINI, L'estetica religiosa in San Agostino, Bologna 1969, S. 69-88.

[40]) «... multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam» berichten die Confessiones 5, 3, 3. Dieses 'multa' beschäftigt verständlicherweise die Augustinusforschung immer wieder. Siehe R. LORENZ, Augustinusliteratur seit dem Jubiläum 1964, ThR NF 25 (1959) 1-75, speziell S. 25-28, DERS. Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959-1970), Dritter Teil: Die Philosophie Augustins, ib. 39 (1974) 153-286 passim. Nach A. SOLIGNAC, Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin, RechAug 1 (1958) 113-148 eignete Augustin sich dieses Wissen aus philosophischen Handbüchern an. Zum Proprium der Philosophie Augustins siehe G. MADEC, La notion augustinienne de «Philosophia», Revue de l'Institut catholique de Paris 18 (1986) 39-43 mit ausführlicher Bibliographie.

[41]) Cf. Acad. 3, 19, 42 und ord. 2, 5, 16.

[42]) Ep. 120, 4, 13.

[43]) Sie ist « disciplina disciplinarum» und von ihr heißt es «docet docere ..., docet discere»; ferner «scit scire, sola scientes facere non solum uult sed etiam potest», ord. 2, 13, 38. Sie ist Richterin in Sachen des Denkens; ohne sie ist die Weisheit (sapientia) unvorstellbar, cf. Acad. 3, 17, 37.

[44]) Kritischer Text von B. DARREL JACKSON / J. PINBORG, Augustine, De dialectica, Dordrecht-Boston 1975. Probleme der Echtheit dort S. 43-75 und insgesamt: B. FISCHER, De Augustini disciplinarum libro qui est de dialectica, (Diss.) Jena 1912.

diesem Opusculum, das nach etwa 10 Migne-Spalten abrupt endet, kommt unser Terminus 'regula' kein einziges Mal vor. Wie man aber festgestellt hat, gibt es von 'De dialectica' mannigfaltige Berührungspunkte zu anderen augustinischen Schriften, speziell zu 'De magistro' und zu 'De doctrina christiana'[45]). In der Tat, dort finden wir auch Hinweise auf die Regeln des Denkens — aber nicht nur dort. Der Kirchenvater beruft sich nämlich in vielen seiner Schriften, speziell in seinen apologetischen, des öfteren auf mit den Gesetzen des Argumentierens und der Kunst des Diskutierens identischen Regeln der Dialektik. Weil er aber wie schon sein wichtigster Gewährsmann Cicero ebenfalls in der eklektischen Tradition der Philosophie steht, sind die Quellen, aus denen er schöpft, nicht mehr klar auszumachen. Seine Dialektik scheint aristotelisch bestimmt, aber stoisch beeinflußt zu sein[46]).

In seinem größten apologetischen Werk, 'De ciuitate dei', rühmt Augustin die Philosophen Griechenlands, die als 'homines ingeniis acutissimis praediti' auf dem Wege des schlußfolgernden Denkens (ratiocinando) zu erforschen suchten, a. was das Wesen der Natur sei, b. was auf sittlichem Gebiet zu erstreben oder zu meiden sei, und c. was nach den Regeln des Denkens aufgrund bestimmter Denkverbindungen zu folgern, nicht zu folgern und als widersprüchlich anzunehmen sei. Man erkennt an diesem Text[47]) unschwer die Dreiteilung der Philosophie in Ontologie, Ethik und Erkenntnislehre[48]). Im gleichen Werk beschäftigt Augustin sich expressis verbis mit dieser von ihm auf Platon zurückgeführten Aufteilung. Er nennt dort die einzelnen 'partes'

[45]) H.-I. Marrou, op. cit. S. 577 mit Hinweis auf W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung» 386-391, Berlin 1908, S. 10.

[46]) Die Dialektik nimmt bei Augustin eine Sonderstellung ein. Bald wird sie den Disziplinen, bald der Philosophie zugeordnet. Nach R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, ZKG 67 (1955-56) 29-60 und 213-251, der S. 43-45 die einschlägigen Stellen angibt, trat vor allem der junge Augustin energisch dafür ein, daß die Dialektik den wertvollsten Teil der Philosophie bildete. In seinem Alter dagegen habe er deren Wert kritischer beurteilt. Lorenz hält entschieden daran fest, daß diese Entwicklung bei Augustin «von einer philosophischen Tradition ausging, welche die Tendenz hatte, die Dialektik über die anderen philosophischen Disziplinen zu stellen».

[47]) Ciu. 2, 7: «... qui utcumque conati sunt ingeniis acutissimis praediti ratiocinando uestigare, quid in rerum natura latitaret, quid in moribus adpetendum esset atque fugiendum, *quid in ipsis ratiocinandi regulis certa conexione traheretur, aut quid non esset consequens uel etiam repugnaret*».

[48]) Daneben kennt Augustin allerdings auch eine durch Reduktion der Erkenntnisgegenstände bedingte Zweiteilung der Philosophie in 'actio' und 'contemplatio'. In bezug auf eine Systematisierung der Disziplinen scheint er sogar diese Zweiteilung zu bevorzugen. Stellen bei R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins, S. 45 und G.J.P. O'Daly / L. Verheijen, Actio-contemplatio in AL (1986) 58-63.

der Philosophie: 'moralis', 'naturalis' und 'rationalis'. Proprium der letzteren ist die Fähigkeit und die Befähigung, zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden. Dabei zeichnet diese sich vor den beiden anderen noch dadurch aus, daß man auf sie auch bei Erörterungen der Probleme der genannten beiden anderen schlechthin nicht verzichten kann[49]). Entscheidend für Augustin in diesem Zusammenhang ist jedoch nicht die Aufteilung der Philosophie in die genannten Bereiche, sondern deren Verankerung in Gott als «causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo uiuendi». Sind nämlich diese Wissensbereiche in Gott verankert, so führt die Beschäftigung mit ihnen — vorausgesetzt, daß der Mensch sich ihrer 'regelgerecht' bedient — stets zu ein und demselben Ziel, das mit dem Ursprung eben dieser Wissenschaften identisch ist, und das ist der 'unus uerus optimus deus', «sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit»[50]).

Sich der Disziplinen zum Zwecke der Erkenntnis der Gründe aller Dinge oder noch anders formuliert, zum Zwecke des Aufstiegs «per corporalia ... ad incorporalia»[51]) 'regelgerecht' zu bedienen, dieses augustinische Bildungsprogramm hat neben varronischen[52]) allem voran platonische Fundamente. Dies zeigt Augustins Kritik an der Erkenntnislehre nicht nur der Epikuräer, sondern auch der Stoiker, die er drei Kapitel weiter in 'De ciuitate dei' vornimmt. Seine Kritik richtet sich speziell gegen die Stoiker, «die, obgleich sie die Kunst des Disputierens, die sie Dialektik nennen, überaus schätzten», von eben dieser Dialektik lehrten, man müsse sie von den Sinnen des Leibes

[49]) Ciu. 8, 4. Augustin bringt hier die Dreiteilung der Philosophie (moralis, naturalis, rationalis) mit der Zweiteilung (actio, contemplatio) in Verbindung, wobei er die 'philosophia moralis' der 'actio', die 'naturalis' der 'contemplatio', die 'rationalis' aber beiden zusammen zuordnet: «quae (scl. rationalis) utrique, id est actioni et contemplationi, sit necessaria». Vgl. auch L. VERHEIJEN, Art. cit. 60f.

[50]) Ib. Treffend rückt diese augustinische Zielsetzung der Wissenschaften E. FELDMANN in seiner kritischen Auseinandersetzung mit H. Blumenberg, dem Verfasser mehrerer Veröffentlichungen zum Begriff 'curiositas' bei Augustin in ein helleres Licht: Unverschämt genug vermaß er sich, astronomische Anschauungen zu lehren. Augustins Polemik gegen Mani in conf. 5, 3ff., in: Signum pietatis, Festgabe für C.P. Mayer OSA, hrsg. von A. ZUMKELLER, Würzburg 1989, S. 105-120, speziell S. 118-120.

[51]) Retr. 1, 6.

[52]) Nach Claudianus Mamertus, 'De statu animae' 2, 8 verfolgte Varro das gleiche Bildungsziel. Zur Abhängigkeit Augustins von Varros 'Disciplinarum libri X' siehe A. DYROFF, Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine, in: Aurelius Augustinus, FS der Görres-Gesellschaft, Köln, 1930, S. 15-62, dort S. 40-49; K. SVOBODA, L'esthétique..., S. 29-32 und P. KESELING, Gottes Weltregiment. Des Aurelius Augustinus «Zwei Bücher über die Ordnung» (übertragen und erläutert), Münster 1939, S. 80-83.

herleiten. Aufgrund solcher Auffassung vertrauten sie das Urteil über die Wahrheit ebenfalls den Sinnesorganen an. So vertraten sie die irrige Meinung, deren «*unzuverlässige und trügerische Regeln*» lieferten den Maßstab zu allem Wissen. Im Gegensatz dazu zeichnet sich die Erkenntnislehre der Platoniker durch ein Beschränken des Vermögens der Sinne auf ihre spezifischen Bereiche aus. Die Logik als eine 'doctrina rationalis' ist allein Sache der 'ratio'[53]).

R. Lorenz hat in seiner hier schon mehrfach herangezogenen Wissenschaftslehre Augustins die zentrale Rolle der 'ratio' bei der Lösung der den Wissenschaften gestellten Aufgaben mustergültig aufgezeigt. Danach ist es die 'ratio' selbst, die durch rationales Durchdringen (Begrenzen, Einteilen, Definieren etc.) ihrer Gegenstände die einzelnen Wissenschaften 'schafft'[54]). Sie bestimmt die 'artes', und zwar vorzüglich mit Hilfe der Dialektik, der deshalb auch unter allen freien Künsten eine fundamentale Bedeutung zugemessen wird. Nun wäre Augustinus gründlich mißverstanden, wollte man annehmen, die 'ratio' des Menschen schüfe erst die Gegenstände ihres Wissens. Menschliches Erkennen, dies kann nicht genug betont werden, bezieht sich stets auf Vorgegebenes (cognoscibile): «Cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur»; formuliert Augustin in 'De

[53]) Ciu. 8, 7: «Quod autem adtinet ad doctrinam, uti uersatur pars altera, quae ab eis logica, id est rationalis, uocatur: absit ut his conparandi uideantur qui posuerunt iudicium ueritatis in sensibus corporis eorumque *infidis et fallacibus regulis* omnia, quae discuntur, metienda esse censuerunt, ut Epicurei et quicumque alii tales, ut etiam *ipsi Stoici*, qui cum uehementer amauerint sollertiam disputandi, quam *dialecticam* nominant, a corporis sensibus eam ducendum putarunt, hic adseuerantes animum concipere notiones, quas appellant ἐννοίας, earum rerum scilicet quas definiendo explicant; hinc propagari atque conecti totam discendi docendique rationem». Ähnlich heißt es von denen, «qui ... nihil aliud putant esse quam quod istis quinque notissimis nuntiis corporis sentiunt» in 'De utilitate credendi' 1, 1: «... quas ab his (scl. sensibus) plagas atque imagines acceperunt, eas secum uoluunt, etiam cum conantur recedere a sensibus, et *ex earum mortifera et fallacissima regula* ineffabilia penetralia ueritatis rectissime se metiri putant». Cf. auch den Brief an Dioscorus, ep. 118, 3, 19 und Cresc. 1, 13, 16. Zu den Sensualisten zählt Augustin auch jene, die den Glauben an die Sinne finden. So in S. 112, 3, 3: «*in eis quinque sensibus* totius uoluntatis sibi *regulas ponunt*». Ähnlich heißt es vom 'homo carnalis' in S. 242, 1, 1: «*tota regula intellegendi est consuetudo cernendi*»

[54]) Op. cit., S. 46-49 mit der Überschrift: «Grundsätzliche Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs» — dort auch Belege und Bezugnahme auf B. KÄLIN, Die Erkenntnislehre Augustins, Fribourg 1920 und CH. BOYER, L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin, Paris 1920, ²)1950. — In sol. 2, 11, 21 fragt die 'Ratio': «responde nunc quae disciplina contineat definitionum, divisionum, partitionumque rationes». Augustinus antwortet: «iam superius dictum est *haec disputandi regulis contineri*». Siehe auch doctr. chr. 2, 35, 53 in Anm. 69.

trinitate dei'[55]) und verweist damit zugleich auf die engen Bezüge seiner Erkenntnislehre zu seiner Auffassung vom Sein des zu Erkennenden.

Von welcher seinsmäßigen Beschaffenheit sind die Gegenstände, denen sich die 'ratio' beim Erkennen zuwendet? Sie dürfen auf keinen Fall veränderlich sein, denn wißbar ist allein, was sein Sein bewahrt. «Non ergo potest quidquam intellegi nisi ut est», heißt es in der die Gewißheit der Erkenntnis erörternden 'quaestio' 32 in 'De diuersis quaestionibus LXXXIII'[56]). 'Est' meint im sensu stricto nach Augustin, der hierin Platons 'Zweiweltenlehre' folgt, nicht den dem Raum und der Zeit unterworfenen 'mundus sensibilis', sondern den aus Gedanken, Zahlen und Ideen bestehenden 'mundus intellegibilis'. Diese jeglichem Raum und jeglicher Zeit enthobene 'Welt' des reinen Seins — die christlichen Platoniker identifizierten sie mit der Weisheit Gottes, trinitarisch mit der 2. Person[57]) — glaubte Augustin im Anschluß an seine Gewährsleute mit dem vielsagenden Prädikat 'inmutabile' am treffendsten charakterisieren zu können[58]). Wahres Sein, dem in einem exklusiven Sinn auch das Prädikat 'bonum' zukommt und das somit zugleich der eigentliche Gegenstand der Ethik ist, wird gerade von der 'ratio' mit Hilfe der Dialektik als ein 'inmutabile' erkannt. «Hinter der 'ratio' der Dialektik», resümiert Lorenz, «verbirgt sich der metaphysische Wahrheitsbegriff. 'Ratio' ist ja nicht nur das unkörperliche Hinblicken des Geistes auf das Wahre, nicht nur die dadurch erzielte Schau des Wahren, sondern das geschaute Wahre selbst, die metaphysische Hypostase Wahrheit. Die Wahrheit offenbart sich in der

[55]) 14, 10, 13. Wissen ist erkennendes Schauen des Gegenstandes: «cum uero de his agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce ueritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur ...» mag. 12, 40. In 'De animae quantitate' 27, 53 nennt Augustin die 'ratio' «mentis aspectus».

[56]) Weitere Belege zur Identität von Warhheit und Sein bei Lorenz, op. cit. S. 47, Anm. 87 mit Verweis auch auf E. Haenchen, Die Frage nach der Gewißheit beim jungen Augustin, Stuttgart 1932.

[57]) So auch Augustin selbst in der 'quaestio de ideis' in diu. qu. 46. Dazu neben J. Ritter, Mundus intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus, Frankfurt 1937, S. 35, vor allem A. Solignac, Analyse et sources de la question «De Ideis», AM 1 (1954/55) 307-315. Weitere ausführlichere Literatur dazu C.P. Mayer, Die Zeichen 1, S. 253-257.

[58]) Nach Lorenz, op. cit. S. 48 stieß Augustin bereits bei seiner ersten Hortensiuslektüre auf diese so gewichtige Differenzierung, denn dieser ciceronianische Dialog hatte den Protreptikos des Aristoteles, eine Werbeschrift für das platonische Bildungsziel, zur Vorlage. Lorenz beruft sich auf conf. 7, 1, 1, wo Augustin sagt, er habe das Unwandelbare schon vor seiner Bekehrung für besser gehalten als das Wandelbare. Weiteres zum Schema 'mutabile-inmutabile' mit Literatur: C.P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, II. Teil: Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974, S. 114-130.

Dialektik. Die 'ratio' in der 'ars' ist nicht etwas durch die Methode Hineingebrachtes. Indem das vernünftige Erkennen Definitionen und in sich gegliederte Einteilungen aufstellt und Gründe angibt, entdeckt es Regeln und Ordnungen, die aus dem Intellegiblen stammen, einen Zusammenhang, der von Augustin 'rerum ratio' genannt wird. Weil es so etwas wie 'rerum ratio' gibt, darum ist Wissenschaft und methodisches Verfahren nach den Regeln der Dialektik möglich»[59]).

Es liegt somit nach der augustinischen Wissenschaftslehre auf der Hand, daß deren Regeln der Willkür entzogen sind. Mehr noch als in der Disziplin der Grammatik wird diese Auffassung des Kirchenvaters in seinen Äußerungen zur Dialektik einsichtig. Im Buch I der bildungsprogrammatisch epochalen Schrift 'De doctrina christiana'[60]) erörtert Augustin, ehe er die einzelnen Disziplinen behandelt, das Wesen jener einzigartigen, mit Gott identischen 'res', die sich als die 'incommutabilis' von allen übrigen 'commutabiles' genannten 'res' abhebt, im Lichte einer selbst '*incommutabilis*' bezeichneten '*regula ueritatis*', welche diese Differenzierung über die Selbstreflexion nicht nur ermöglicht, sondern geradezu erzwingt[61]). Im Prinzip lassen sich alle übrigen 'regulae' von dieser nicht nur den fundamentalen Unterschied zwischen 'mutabile' und 'inmutabile', sondern auch die Abhängigkeit des ersteren vom letzteren reflektierenden 'regula incommutabilis' ableiten. In 'De doctrina christiana' verdeutlicht nämlich Augustin in extenso das Grundanliegen seiner Wissenschaftslehre und Hermeneutik als ein 'referre ad ...' [62]). Erklärtes Ziel dieses 'referre' ist philosophisch

[59]) R. LORENZ, op. cit., S. 50. Auszeichnung der lateinischen Termini von mir. LORENZ verweist als Paradigma auf die Zahlenwissenschaft, doctr. chr. 2, 38, 56: «iam uero numeri disciplina cuilibet tardissimo clarum est, *quod non sit ab hominibus instituta, sed potius indagata et inuenta*» und auf die Wissenschaft der logischen Schlußfiguren, ib. 32, 50: «ipsa tamen ueritas conexionum *non instituta, sed animaduersa* est ab hominibus et notata, ut eam possint uel discere uel docere; *nam est in rerum ratione perpetua et diuinitus instituta*». Gleiches gilt von den 'leges' der 'ars' in uera rel. 30, 56. Siehe Text in Anm. 69.

[60]) Zur Bedeutung dieser Schrift im Gesamtwerk Augustins, C.P. MAYER, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, II. Teil: Die antimanichäische Epoche, Würzburg 1974, S. 88-96 mit ausführlicher Literatur.

[61]) Doctr. chr. 1, 8, 8: «quam (scl. uita hominum) cum adhuc mutabilem uiderint, etiam huic aliquam incommutabilem coguntur praeponere, illam scilicet uitam quae non aliquando desipit, aliquando sapit, sed est potius ipsa sapientia ... quam si non uiderent, nullo modo plena fiducia uitam incommutabiliter sapientem commutabili uitae anteponerent. *ipsam quippe regulam ueritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem uident nec uspiam nisi supra suam naturam uident, quandoquidem se mutabiles uident*».

[62]) Siehe C.P. MAYER, Die Zeichen II. S. 114-130, speziell S. 125-130. DERS., Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daraus sich ergebende Probleme, Forum Kath. Theologie 1 (1985) 197-211, in spanischer Übersetzung: Hermenéutica agustiniana. Principios y problemas, Augustinus 31 (1986) 195-212.

gesprochen abermals das 'unum', das 'uerum' und das 'bonum', offenbarungstheologisch die «trinitas, una quaedam summa res»[63]). Im Lichte einiger Schemata, der Begriffspaare 'mutabile-inmutabile', 'signum-res' und 'uti-frui' entfaltet Augustin im Buch I, was die 'regula incommutabilis ueritatis' hermeneutisch zu leisten vermag. Sämtliche Regeln des Erkennens und Handelns stehen und fallen mit dieser Grundregel, wonach sich das Sein im Horizont der bevorzugten platonischen Ontologie als ein veränderliches und als ein unveränderliches, das veränderliche wieder als ein hierarchisch in Stufen geordnetes Begründungs- und Bezugssystem erweist[64]). Aus diesem Grunde überschneiden und ergänzen sich auch die 'regulae' vielfach.

Welch großes Interesse Augustin gerade auch als Theologe an der Dialektik hatte, dies zeigen die sieben Kapitel, die er in 'De doctrina christiana' ihrer Erörterung widmete. Er begründete dies mit dem Hinweis, sie trage als 'disciplina disputandi' zur Erfassung und Lösung aller in der hl. Schrift auftauchenden Fragen am meisten bei[65]). Freilich fügt er gleich in einem Atemzug hinzu: man solle sich vor Streitsucht und Sophisterei hüten[66]). Die Dialektik stelle die Regeln des schlußfolgernden Denkens auf. Sie zu lehren ist Aufgabe auch jener Schulen, die außerhalb der Kirchen stehen[67]). Sie in das Gebäude der 'doctrina christiana' zu integrieren, hält Augustin, wie gesagt, allein schon im Blick auf die Bibelexegese für unerläßlich[68]).

[63]) Nach 'De ordine' 2, 16, 44 ist einer «eruditi nomine dignissimus» jener der «omnia, quae per tot disciplinas late uarieque diffusa sunt, *ad unum quiddam simplex uerum certumque redegerit*». In doctr. chr. 1, 5, 5 zielt im Kontext des 'frui deo' das 'referre' sich auf die «trinitas, *una quaedam summa res*»

[64]) Grundlegend J. RIEF, Der Ordobegriff des jungen Augustins, Tübingen 1960, S. 111-163, daneben auch F.J. VON RINTELEN, Endlichkeit und Unendlichkeit des Guten, Horizont 10 (1967) 70-80, aufschlußreich G. MADEC, Ascensio, ascensus, AL 1 (1988) 465-475.

[65]) Doctr. chr. 2, 31, 48: «disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt, penetranda et dissoluenda, *plurimum ualet*».

[66]) Augustin zitiert ib. Ecli 37, 23: «qui sophistice loquitur, odibilis est».

[67]) Ib. 2, 31, 49: «... facile est ueritatem conexionum etiam in scholis illis discere, quae praeter ecclesiam sunt».

[68]) Daß es nicht jedermanns Sache ist, den Glauben auch wissenschaftlich zu reflektieren, dies unterstreicht Augustin, die Bedeutung der Dialektik dem Glauben gegenüber zugleich relativierend, ib. 2, 37, 55, ebenfalls. Der mit einem gesunden Menschenverstand Ausgestattete begreift sozusagen auch ohne dialektische Bildung die Richtigkeit eines Schlusses. Der im Denken Langsamere dürfte sie unbeschadet seines Glaubens einfach nicht verstehen. Dem in der Dialektik Geschulten bleibt allein das Vergnügen des Intellektuellen, das die Einsicht beim Zutagefördern der Wahrheit mittels dieser Disziplin neben der Schulung des Geistes mit sich bringt. Aufschlußreich auch ib. 39, 52: «quidem autem sic se iactant, cum ueritatem conexionum didicerint, quasi

Ehe Augustin die einzelnen Regeln des richtigen Schlußfolgerns sowohl mit wahren wie auch mit falschen Sätzen erörtert, ruft er abermals die seine Erkenntnislehre tragende These ins Gedächtnis, wonach die Regeln der 'ueritas conexionum' der Willkür entzogen sind[69]). Als erste Regel nennt er: «Ist falsch, was folgt, so ist notwendigerweise auch falsch was vorausgeht». Das Paradigma zu dieser Regel liefert 1 Kor 15, 12-19, wo Paulus[70]) die Gegner der Lehre von der Auferstehung den formal richtigen Syllogismus formulieren läßt: Obersatz: Es gibt keine Auferstehung der Toten, Folgerung: Also ist Christus nicht auferstanden. Diese Schlußfolgerung ist aber im Blick auf das materielle Wissen der Offenbarungslehre falsch. Die Schlußfolgerung der Gegner ist somit trotz ihrer formalen Richtigkeit abzuweisen, damit aber auch ihr Obersatz. Von dieser formalen Schlußfolgerung gilt: «*haec regula pertinet ad ueritatem conexionum*, non ad ueritatem sententiarum»[71]). In der paulinischen Verkündigung der Auferstehungsbotschaft hingegen stimmen nach Augustin sowohl das Verknüpfen der Sätze nach den Regeln der Dialektik als auch der aus dem Schlußverfahren sich ergebende Satz: «et regula conexionis

sententiarum ipsa sit ueritas. et rursus, quidam plerumque retinentes ueram sententiam male se contemnunt, quia leges conclusionis ignorant, cum melior sit, qui nouit esse resurrectionem mortuorum quam ille, qui nouit consequens esse, ut si resurrectio mortuorum non est neque Christus resurrexerit».

[69]) Siehe ib. 2, 32, 50 in Anm. 59. Ebenso heißt es von der Begriffsbestimmung, Einteilung und Zerlegung (definitio, diuisio, partitio) als den weiteren Bestandteilen der 'scientia' Dialektik, man könne sie zwar falsch handhaben, von ihr selbst aber gilt: «ipsa falsa non est, neque ab hominibus instituta, sed *in rerum ratione comperta*», ib. 2, 35, 53. Von der Handhabung dieser Teile der Dialektik handelt 2, 37, 55. Kennzeichnenderweise ist im Kontext nicht von '*regulae*', sondern von '*praecepta*' die Rede. Der Grund dafür scheint darin zu liegen, daß hier zugleich auch die Praxis mitreflektiert wird. Bei 'regula' geht es um Theoretisches, zumindest steht Theoretisches mehr im Vordergrund. Ähnlich ib. 2, 36, 54: nicht 'regulae', sondern «*praecepta quaedam* uberioris disputationis, quae ima eloquentia nominatur». Nicht daß die 'eloquentia' nichts Theoretisches, keine 'disciplina' wäre! Aber der hier bevorzugte Terminus 'praeceptum' zielt auch auf die rechte Anwendung der 'eloquentia'. Gewiß handelt es sich bei der begrifflichen Unterscheidung zwischen praeceptum' und 'regula' um Nuancen, aber der für Sprache besonders sensibilisierte Augustin spricht wohl aus dem angegebenen Grund im Kontext der 'eloquentia' nicht von den 'regulae', sondern von den 'praecepta uberioris disputationis'. Dagegen scheint der Terminus '*lex*' im Kontext der Disziplinen bzw. der Artes dem von 'regula' äquivalent zu sein, was 2, 34, 52 bestätigt. Obgleich die ungebildeten Gläubigen die «leges conclusionis» nicht kennen, sagt Augustin dort, so sind sie doch durch den Glauben im Besitz der Wahrheit. Zur Äquivalenz von 'lex' und regula' im dargelegten Sinn ist u.a. aufschlußreich uera rel. 30, 56: «*haec* autem *lex* omnium artium cum sit *omnino incommutabilis*, mens uero humana, cui talem legem uidere concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, *satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae ueritas dicitur*».

[70]) Ib. «ex hac regula illud est, quod de apostolo commemorauimus».

[71]) Ib.

uera est et ipsa in conclusione sententia»[72]). Es gibt ferner nach den Regeln der Dialektik wie bei falschen Sätzen wahre, so auch bei wahren Sätzen falsche Schlüsse[73]). Und wenn bei der Ablehnung einer Schlußfolgerung der Obersatz notwendigerweise fällt, so ist umgekehrt bei dessen Ablehnung nicht gleich auch die Schlußfolgerung hinfällig[74]).

Diese Handhabung der Regeln des schlußfolgernden Denkens erfordert sorgfältiges Differenzieren zwischen formalem und materiellem Wissen. Denn: «*aliud est nosse regulas conexionum, aliud sententiarum ueritatem*»[75]). Sache der Dialektik ist lediglich das folgerichtige Verknüpfen der Sätze. Sie bestimmt, was ist folgerichtig, was ist nicht folgerichtig und was ist widersprüchlich. Hinsichtlich der Wahrheit der Aussagen dagegen gelten die Regeln der logischen Verbindungen nicht mehr. Die Wahrheit der Sätze gründet vielmehr in der ihnen innewohnenden Relevanz. Allein, es gibt ungewisse Sätze. Ihre Ungewißheit ist zu beseitigen, wenn sie mit den gewissen in einen schlußfolgernden Zusammenhang gebracht werden[76]).

Es überrascht nicht, wenn Augustin den mit den charakteristischen Adjektiva wie 'uera', 'manifesta', 'omnibus communis', dazu häufig in Superlativen wie 'notissima', 'incorruptissima' etc. versehenen Terminus 'regula' zur Erörterung der Existenz Gottes oder dessen Wesen heranzieht. In 'De libero arbitrio' geht er am ausführlichsten der Frage nach, wie Gottes Existenz sich dem Menschen auch mit Hilfe der 'ratio' erschließen lasse. Wir brauchen den 'Weg' des sogenannten augustinischen Gottesbeweises im einzelnen nicht darzustellen[77]). Dieser verläuft wie bei Augustin fast immer von außen nach innen, von der Wahrnehmung mittels der Sinne zur Tätigkeit der Vernunft bei der Wahrnehmung der 'intellegibilia'. So auch in 'De libero arbitrio'. An

[72]) Ib. 2, 33, 51.

[73]) Ib. «quae tametsi uera sint omnia, non est tamen uera regula conclusionis».

[74]) Ib. «non enim, sicut ablato consequenti aufertur necessario quod praecedit, ita etiam ablato praecedenti aufertur necessario quod consequitur».

[75]) Ib. 2, 34, 52.

[76]) Ib. «In ueritate autem sententiarum ipsae per se sententiae, non earum conexio consideranda est; sed ueris certisque sententiis, cum incertae uera conexione iunguntur, etiam ipsae certae fiant necesse est».

[77]) Zuletzt C.P. MAYER, Augustinus, in: Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon (Hrsg.) K.-H. WEGER, Freiburg 1987, S. 40-52 und speziell zu 'De libero arbitrio', W.M. NEUMANN, Die Stellung des Gottesbeweises in Augustins 'De libero arbitrio', Hildesheim-Zürich-New York 1986, S. 38, 112-131.

diesem Punkt des Ein- und Aufstiegs angelangt heißt es vielsagend: «satis est». Der 'mundus intellegibilis' bietet sich dem ihn mit der 'ratio' und der 'mens' Wahrnehmenden als ein Konglomerat von 'regulae' und als Tugendreigen dar[77]). Was ist unter 'regulae' zu verstehen? Nichts anderes als jene mit Hilfe der Dialektik gewonnene Einsichten wie z.B., daß das Unverderbliche, das Ewige und das Unverletzliche jeweils besser sei als das Verderbliche, das Zeitliche und das Verletzliche[79]). Wer immer aber diesen mit Hilfe der Dialektik erschlossenen Einsichten folgt, der folgt zugleich auch der 'Weisheit' als der ebenfalls im Bereich des Intelligiblen gründenden Tugend[80]), denn die 'regulae' der Dialektik sind letztendlich identisch mit den 'regulae sapientiae'. Diese aber sind wie die «uerae atque incommutabiles regulae numerorum» ebenfalls «uerae atque incommutabiles»[81]).

Der gleichen 'regulae' bedient Augustin sich in 'De trinitate', wenn er im spekulativen Teil dieses Werkes auf dem Wege der Reflexion über den Menschen als 'imago dei' Gott, den Dreieinen, als das Urbild des Abbildes, aber auch umgekehrt, den Menschen als Abbild seines

[78]) Lib. arb. 2, 10, 29: «satis est enim quod *istas tamquam regulas* et quaedam lumina uirtutum et uera et incommutabilia et siue singula siue omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec ualent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum uides *certissimumque esse* concedis».

[79]) Ib. 2, 10, 28: «A. quid? incorrumptum melius esse corrupto, aeternum temporali, inuiolabile uiolabili poteris negare? E. quis potest? A. hoc ergo uerum potest quisque suum proprium dicere, cum incommutabiliter contemplandum adsit omnibus qui hoc contemplari ualent? E. nullus hoc uere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune quae uerum est».

[80]) Ib. 2, 10, 29: «manifestissimum est igitur *omnes has quas regulas diximus* et lumina uirtutum ad sapientiam pertinere, quandoquidem quanto magis quisque ad agendam uitam eis utitur et secundum haec agit uitam, tanto magis uiuit facitque sapienter: omne autem quod sapienter fit non potest recte dici a sapientia separatum». Tugendhaftigkeit verwirklicht sich wie die 'prudentia' des 'prudens', die 'fortitudo' des 'fortis', die 'temperantia' des 'temperans' und die 'iustitia' des 'iustus' stets «*cooptando animum illis incommutabilibus regulis* luminibusque uirtutum *quae incorruptibiliter uiuunt in ipsa ueritate sapientiaque communi*», ib. 2, 19, 52. Auf den rationalen Charakter der augustinischen Ethik und deren Abhängigkeit von der Stoa über Cicero verweist J. DOIGNON, Développements stoïcisants d'Augustin autour de l'exemplum cicéronien d'Orata, in 'Signum pietatis', Hrsg. A. ZUMKELLER, Würzburg 1989, S. 53-61. Doignon zitiert dort S. 58, Anm. 37 aus Cicero leg. 1, 45: «ratio uitae quae uirtus est» sowie Tusc. 5, 39: «perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem uirtus», eine Definition, die in Augustins Soliloquien 1, 13 wiederkehrt.

[81]) Ib. 2, 10, 29: «*quam ergo uerae atque incommutabiles sunt regulae numerorum*, quorum rationem atque ueritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti, *tam sunt uerae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse ueras atque manifestas easque omnibus qui haec intueri ulanet communes ad contemplandum adesse concedis*».

Urbildes erkennen zu können lehrt. Bereits im Buch VIII, das methodisch mit dem Fragen 'nach innen' den zweiten Teil von 'De trinitate dei' eröffnet[82]), lehnt Augustin jene 'regula similitudinis' für ein Verständnis der Trinität ab, nach welcher die Arten und Gattungen im Bereiche des Körperhaften erkannt werden[83]). Er lehnt aber die Analogie als solche, die der Begriff 'imago' geradezu erheischt, nicht ab[84]). Ganz im Gegenteil: nur dank einer 'regula generalis aut specialis', die über die Geistseele Auskunft gibt[85]), kann das Gemeinsame zwischen dieser und der Trinität in den Blick genommen werden. Wieder sind das Verbindende und das die Analogie Garantierende jene '*regulae supra mentem nostram incommutabiles manentes*', die ein sicheres Urteilen in allen Bereichen des dem Veränderlichen Unterworfenen ermöglichen[86]). Im Buch XIV, das von der Fähigkeit des als 'imago dei' verstandenen Menschen, sich Gott, dem Unveränderlichen zuwenden zu können handelt, wird sodann gezeigt, wie dieser unbeschadet seines sündhaften Zustandes und seiner jeweiligen sittlichen Beschaffenheit prinzipiell in der Lage ist, die zeitlosen 'regulae incommutabiles' in der Zeit zu gebrauchen[87]). Als

[82]) Vgl. A. SCHINDLER, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen, 1965, S. 170. Erst nach Darstellung der 'fides' im Teil I folgen die intellektuellen Bemühungen, das Geglaubte auch zu verstehen. Dies verlangt ebenfalls eine 'regula', welche 'fides' und 'intellectus' miteinander verknüpft: trin. 8, 1, 1: «nunc itaque ... attendamus haec quae modo interiore quam superiora tractauimus, cum sint eadem, *seruata illa regula ut quod intellectui nostro nondum eluxerit a firmitate fideo non dimittatur*».

[83]) Ib. 8, 5, 8: «quid igitur de illa excellentia trinitatis siue specialiter siue generaliter nouimus quasi multae sint tales trinitates quarum aliquas experti sumus ut *per regulam similitudinis* impressam uel specialem uel generalem notitiam illam quoque talem esse credamus, atque ita rem quam credimus et nondum nouimus ex parilitate rei quam nouimus diligamus? Quod utique non ita est».

[84]) Zum Terminus 'similitudo' C.P. MAYER, Die Zeichen II, S. 468-470. Der Begriff bedeutet bei Augustin entweder die reine Ähnlichkeit zur Charakterisierung des reinen Seins in der Transzendenz oder er bringt die abbildhafte Ähnlichkeit eines Seienden in Raum und Zeit oder auch nur in der Zeit zu seinem transzendenten Ursprung bzw. auch sonst irgendeine Relation zum Ausdruck.

[85]) Trin. 8, 6, 9: «*ex qua ergo generali aut speciali regula* nisi quia scimus et quid sit animus et quid sit iustus?».

[86]) So heißt es in bezug auf die Bilder der Phantasie, ib. 9, 6, 10: «unde etiam phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas et quodam modo infusas memoriae, ex quibus etiam ea quae non uisa sunt ficto phantasmate cogitantur siue aliter quam sunt siue fortuito sicuti sunt, *aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus* uel approbare apud nosmetipsos uel improbare conuincimur cum recte aliquid approbamus aut improbamus». Als Begründung folgt: «uiget et claret desuper *iudicium ueritatis* ac sui iuris *incorruptissimis regulis firmum est*, et si corporalium imaginum quasi quodam nubilo subtexitur, non tamen inuoluitur atque confunditur».

[87]) Trin. 14, 15, 21: «*quibus* ea tandem *regulis* iudicant nisi in quibus uident quemadmodum quisque uiuere debeat etiamsi nec ipsi eodem modo uiuant? *ubi* eas

Normen des Denkens und Handelns entstammen sie der transzendenten 'ueritas'. In der Geistesseele befinden sie sich lediglich wie der Abdruck eines Ringes im Wachs[88]).

Verständlicherweise werden die Regeln der Dialektik von Augustin nicht allein zur Sicherung der Gotteserkenntnis herangezogen. Sie kommen nahezu auf allen Ebenen seines vielseitigen Denkens zum Zuge. In 'De uera religione', wo er dem Kartesianismus vorausgreifend das Argument von der Selbstgewißheit des Bewußtseins ins Feld führt, formuliert er mit Hilfe der Dialektik seine Gedanken, diese eine Regel nennend: «*regulam ipsam*, quam uides, *concipe hoc modo*: omnis, qui se dubitantem intellegit, uerum intellegit et de hac re, quam intellegit, certus est. de uero igitur certus est. omnis ergo, qui utrum sit ueritas dubitat, in se ipso habet uerum, unde non dubitet, nec ullum uerum nisi ueritate uerum est. non itaque oportet eum de ueritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare»[89]). Schon die Voraussetzungen des Erkenntnisprozesses müssen demnach gesichert sein, wenn das Gesuchte, die Wahrheit, überhaupt zutage treten soll.

Das Aufdecken der Wahrheit ist Sache der Dialektik. In den Dialogen der Frühschriften ist mehrfach zu beobachten, wie dort ein in die Sackgasse zu geraten drohendes Gespräch jeweils durch Hinzuziehung dieser und der anderen Disziplinen wieder in den Fluß kommt oder wie der Lehrer seinen Schüler auf deren Regeln aufmerksam macht, welche das diskutierte Problem seiner möglichen Lösung entgegenführen. So ermahnt er z.B. in 'De magistro' seinen Gesprächspartner Adeodatus, die von ihm formulierte Regel so zu fassen, daß diese möglichst alle Fälle, auf die sie sich bezieht, unter sich subsummiert[90]), oder er hält ihn dazu an, auch das übrige nach

uident? neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista uideantur, *eorumque mentes constet esse mutabiles, has uero regulas immutabiles uideat quisquis in eis et hoc uidere potuerit*; nec in habitu suae mentis *cum illae regulae sint iustitiae*, mentes uero eorum esse constet iniustas».

[88]) Viermal fragt Augustin in diesem Abschnitt nach dem 'Ort' der 'regulae': «*ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi* quid sit iustum et iniustus agnoscit, *ubi* cernit habendum esse quod ipse non habet? *ubi* ergo scriptae sunt, nisi *in libro lucis illius quae ueritas dicitur* unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando sed tamquam imprimendo transfertur sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?».

[89]) Vera rel. 39, 73. Solche Überlegungen beschäftigten Augustin des öfteren. Cf. beata u. 2, 7; sol. 2, 1, 1; lib. arb. 2, 3, 7; trin. 10, 10, 13 und ciu. 11, 26.

[90]) Mag. 2, 4: «ut concedam tibi haec ita esse, nec enumerem, *quam multa* fortasse *praeter hanc tuam regulam* reperiantur, illud certe tibi adtendere facile est, exposuisse te uerbis uerba, id est signis signa eisdemque notissimis notissima; ego autem illa ipsa, quorum haec signa sunt, mihi, si posses, uellem ut ostenderes».

erkannter Regel zu explizieren[91]). Größten Wert legt er im Kontext der Erörterung über das Vermögen bzw. das Unvermögen der 'signa' beim Lehren und Lernen auf die Einsicht und Berücksichtigung einer seine Zeichenlehre präzise formulierenden «*regula, quae naturaliter plurimum ualet*». Ihr zufolge habe sich die Aufmerksamkeit beim Wahrnehmen eines Zeichens stets auf die bezeichnete Sache (res) zu richten[92]). Daraus allerdings folge nicht sogleich als 'regula', die Sache müsse stets auch wertvoller sein als sein Zeichen, wohl aber der dialektisch abgesicherte und deshalb als Regel geltende Satz, daß alles, was einer anderen Sache wegen existiert, von geringerem Wert sein müsse als die Sache, um deretwegen sie existiert[93]).

Bei allem feststellbaren Mangel an fachtechnischer Sicherheit in der Darstellung der Dialektik im augustinischen Schrifttum[94]) darf doch gesagt werden, daß der Kirchenvater den Regeln dieser Disziplin, wenn auch nicht alles, so doch außerordentlich viel zutraute. Der pejorative Klang in der Bezeichnung 'homo dialecticus' war ihm bekannt. Die Donatisten erblickten in ihm, dem katholischen Bischof, einen solchen, vor dem sie ihre Anhänger warnen zu müssen glaubten[95]). Offensichtlich hielten sie ihn für einen Sophisten, der mit Hilfe der Dialektik das Wahre als falsch und das Falsche als wahr darzustellen vermochte[96]). Augustin dagegen erblickte im echten Dialektiker stets den 'discretor ueritatis a falsitate', der sich über die Regeln der Dialektik zugleich die notwendige Gewißheit über das eruierte Wissen zu verschaffen in der Lage war. Darüber hinaus aber konnte er sich als gläubiger Christ stets auch auf den Apostel Paulus als unverdächtigen Zeugen für den hohen Nutzen der Dialektik berufen. Dem Donatisten Cresconius, der die Dialektik in ein schiefes Licht

[91]) Etwa auch die anderen Redeteile einer Sprache, ib. 5, 16: «potesne ipse per te in aliis partibus orationis hoc idem ad eandem regulam docere?».

[92]) Ib. 8, 24: «... ut auditis signis ad res significatas fertur intentio».

[93]) Ib. 9, 26: «..., non tamen falsum est omne, quod propter aliud est, uilius esse quam id, propter quod est». Adeodat stimmt diesem Satz nur zögernd zu, ib. 9, 27: «Assentior quidem meliorem quam uerba esse doctrinam, sed utrum aduersus istam regulam, qua dicitur omne, quod propter aliud est, inferius esse quam id propter quod est, nihil sit quod obici possit, ignoro».

[94]) Dazu kritisch H.-I. MARROU, op. cit., S. 240-248.

[95]) Dies geht aus c. Cresc. 1, 13, 16 hervor: «... me doctores uestri *uelut hominem dialecticum* merito fugiendum potius et cauendum quam refellendumque censuerint». Dazu A. BRUCKMAYR, Studien zu St. Augustins Traktat Contra Cresconium, Professoren-Festschrift zum 400jährigen Jubiläum des öffentlichen Obergymnasiums der Benediktiner zu Kremsmünster, Wels 1949, 201-219, 207f.

[96]) Cf. c. Cresc. 2, 18, 23: «I nunc et accusa calumniose dialecticos, quod fugienda uersutia sermonis efficiant, ut si falsum est uerum sit, si uerum est, falsum sit». Cf. auch c. litt. Pet. 3, 21, 24.

setzte, antwortete er deshalb: «si et Paulus dialecticus erat, iam caue cuiquam dialecticam pro crimine obieceris»[97]).

Weil Augustin der Dialektik einiges zutraute, deshalb machte er sie nicht nur zum Fundament seines Wissenschaftsgebäudes, er empfahl sie auch anderen zum Studium. Einen in philosophicis besonders wißbegierigen Griechen namens Dioscorus, der sich mit vielen einschlägigen Fragen an ihn wandte, ermunterte er zur Aneignung der 'regulae ueritatis', um sich mit ihrer Hilfe selbst eine gesicherte Meinung über die unterschiedlichen philosophischen Schulen machen zu können[98]). In dem zu der Abhandlung 'De uidendo deo' genannten Brief 147 an Paulina stellte er zunächst die einander widerspechenden biblischen Texte wie Jo 1, 18 und 1 Jo 4, 12 'deum nemo uidit umquam' und die zahlreichen das 'uidere deum' artikulierenden 'Berichte' als 'testimonia contraria et repugnantia' zusammen. Er formulierte sodann das zu lösende Problem: «*qua igitur regula intellegentiae* ista ueluti contraria et repugnantia non esse contraria nec repugnare probabimus?»[99]). Die Frage deutet bereits an, daß Augustin vor der Lösung des Problems nicht kapituliert. Er zieht dazu die Regeln der Bibelexegese heran. Deren Aufgabe besteht ja, wie noch zu zeigen sein wird, nicht zuletzt darin, die scheinbaren Widersprüche an einem Text als solche erkennbar zu machen. Nicht weniger klar formulierte er das gleiche Problem in der um 421 verfaßten Schrift 'De fide, spe et caritate'[100]). Bei der Erörterung des 'malum' bezog er sich zunächst ausdrücklich auf die 'regula' der Dialektiker, die besagt, an ein und demselben Ding könnten sich gute und schlechte Substanzen nicht zur gleichen Zeit befinden[101]). Wie an zahlreichen anderen Stellen seines Werkes löste er dieses Problem jedoch mit Hilfe der neuplatonischen Lehre von der 'privatio', derzufolge das Böse als Mangel am Guten das Gute, an dem es in Erscheinung tritt, geradezu zur Voraussetzung haben müsse[102]).

[97]) C. Cresc. 1, 16, 17.

[98]) Ep. 118, 1, 7: «quanto enim melius atque salubrius, quaeso te, *ipsas ueritatis regulas* multo certius et breuius per se ipsas accipis, *quibus falsa omnia possis ipse refellere*, ne, quod falsum et pudendum est, si multorum annosas et decrepitas falsitates studio iactantiore quam prudentiore didiceris, doctum atque intellegentem te esse arbitreris».

[99]) Ep. 147, 5, 14.

[100]) So nach der Praefatio von E. Evans im CCL XLVI, Turnholti 1969, S. 23.

[101]) Ench. 4, 14: «quapropter in his contrariis quae mala et bona uocantur *illa dialecticorum regula* deficit qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria».

[102]) Siehe conf. 7, 10-12 und nat. b. 3, 3-6, 6; diu. qu. 24 und 27; ciu. 12, 1-9. Zur plotinischen Vorlage: J.N. Bezancon, Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin, RechAug 3 (1965) 133-160.

Unter der Vielzahl der Gegner, mit denen der Kirchenvater den Glauben verteidigend stritt, befand sich zumindest einer, der sich an dialektischem Scharfsinn mit ihm messen konnte und der sich mit ihm tatsächlich auch maß: Julian von Aeclanum[103]). Wie schon erwähnt, entstammt von den insgesamt 21 'regula'-Stellen in 'Contra Iulianum opus imperfectum' über die Hälfte dem Text Julians. Unserem Befund zufolge berief sich Julian speziell bei seinen Analysen des postlapsarischen Status der menschlichen Natur mit Vorliebe auf die 'regulae rationis'[104]) bzw. 'disputationis'[105]) und 'disputandi'[106]). Augustin reagierte darauf empfindlich und gereizt, indem er diesen 'regulae' die Verbindlichkeit abstritt. Sie seien Regeln Julians bzw. der Pelagianer. Er nennt sie pointiert 'regulas tuas'[107]) bzw. 'regulas uestras'[108]) und bezeichnet sie als 'distortas et fallaces'[109]). Nicht weniger kritisch ging er mit dem bereits genannten Donatisten Cresconius ins Gericht, der freilich als Grammatiker seine den Donatismus verteidigenden Argumente[110]) vorzüglich mit den 'regulae' aus der Grammatik schmückte[111]).

Über die bisher hier zur Sprache gebrachten 'regulae' der Grammatik, der Zahlenwissenschaft und der Dialektik hinaus verwendet Augustin den Terminus — sieht man von den 'regulae' im Kontext

[103]) Informativ immer noch A. BRUCKNER, Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins, Berlin 1910, Nachdruck Aalen 1973.

[104]) C. Iul. imp. 1, 69: «... adhibetur regula rationis», ib. 2, 104: «quae secundum regulam prolatam rationis...».

[105]) Ib. 3, 31: «nam et disputationis eruditae regulis indicatur...»; ib. 5, 24: «numquam igitur audire potuisti disputationis regulas et sanissimae constituta rationis?».

[106]) Ib. 4, 116, an Augustin gerichtet: «non ergo fluctuatio tua ... nouas disputandi regulas condere ualebit, ut...».

[107]) Ib. 5, 59: «regulas tuas aperte in maioribus frangimus, ut eas ad paruulos transferre non possis»; ib. 62: «frangitque tuam regulam, quam temeraria loquacitate finxisti ... cogerisque hoc uitium contra regulam tuam necessitati tribuere, non uoluntati».

[108]) Ib. 5, 59: «... ad conterendas regulas uestras».

[109]) Ib. 5, 64: «... nec de uestris distortis et fallacibus regulis erubescitis».

[110]) Trotz seiner Reserven der Dialektik gegenüber (siehe Anm. 95 und 96) bediente Cresconius sich auch ihrer. Auf diesen Widerspruch macht Augustin ihn aufmerksam, c. Cresc. 1, 13, 16: «cur dialecticus dialecticam criminaris?».

[111]) In Cresc. 2, 1, 2 und 4, 9, 11 geht es um die grammatikalisch korrektere Bezeichnung der Sektenhänger als 'Donatiani' — so nach der 'regula Latina', der 'regula Latinae locutionis' und den 'regulae deriuandorum nominum' — im Gegensatz zur herkömmlichen Bezeichnung 'Donatistae'. Ib. 3, 77, 88 und 4, 55, 65 setzt Augustin sich mit Cresconius über die Bedeutung des Komparativs nach den 'regulae comparatiui gradus' (wieder nicht ohne Polemik: 'ista tua regula') ausführlich auseinander. Siehe dazu E. WEISSENGRUBER, Augustins Wertung von Grammatik und Rhetorik im Traktat Contra Cresconium, Hermes 105 (1977) 101-124.

der christlichen Offenbarungslehre ab — nur selten. In den 'Confessiones' erwähnt er die eine genaue Voraussage der Mond- und Sonnenfinsternis ermöglichenden Regeln der Astronomie[112]) und in einer Osterpredigt zum Thema 'Auferstehung des Fleisches' erinnert er seine Zuhörer an das physikalische Phänomen der unterschiedlichen Schwere der Körper, welches Phänomen jedermann leicht als eine in der Natur waltende Regel zu verstehen vermöge[113]). Ebenfalls nur ein einziges Mal verbindet Augustin den Terminus mit dem bürgerlichen Recht. Die Stelle in 'De bono coniugii' handelt von der Würde und Bewertung der Ehe in bezug auf das Konkubinat. Dabei illustriert er den von ihm dargelegten Sachverhalt mit Beispielen aus dem bürgerlichen und staatlichen Recht, ohne das letztere als solches zu erwähnen. So wenig man den legitimen Besitz einem Besitzer aus Gründen vorhandener Habsucht und die Herrschaft dem Herrschenden aus Gründen vorhandener Grausamkeit bestreiten könne — es schützt den Besitzer die '*regula iuris ciuilis*' — ebenso wenig sei eine mißratene Ehe keinem noch so harmonischen oder kinderreichen Konkubinat hintanzusetzen[114]). Die 'regulae iuris ciuilis' sind gewiß nicht von gleicher Dignität wie jene der Dialektik und Arithmetik. Augustin bindet jedoch auch sie an die unveränderlichen Normen der Sittlichkeit, die wie schon erwähnt[115]), als Ideen der einzelnen Tugenden (iustitia, prudentia etc.) mit den 'incommutabiles regulae' der Dialektik, letztendlich mit der 'ueritas' ontologisch auf ein und derselben Ebene

[112]) Conf. 5, 3, 4: «... et scripserunt *regulas indagatas* et leguntur hodie atque ex eis praenuntiatur, quo anno et quo mense anni et quo die mensis et qua hora diei et quota parte luminis sui defectura sit luna uel sol: et ita fiet, ut praenuntiatur». R. LORENZ, Die Wissenschaftslehre, S. 40, zählt die Astronomie bei Augustin zur Naturwissenschaft, er bemerkt aber S. 41, diese sei mit ihrem mathematischen Teil auch der 'disciplina numeri' zuzuordnen, da die 'numeri' als 'regulae incommutabiles' die Bewegung der Gestirne bestimmten. Cf. doctr. chr. 2, 38, 36: «siue ergo in se ipsis considerentur siue ad figurarum aut ad sonorum aliarumque motionum leges numeri adhibeantur, incommutabiles regulas habent...» (siehe auch Anm. 38). Zu Augustins Kenntnis der Astronomie jetzt D. PINGREE, Astrologia, Astronomie, AL (1990) 482-490. Kritisch äußert sich Augustin hingegen zur 'astrologia' gerade in bezug auf die 'praenuntianda' in ciu. 5, 1. Die Astrologen vermöchten auch dann nichts vorauszusagen, wenn sie sich in ihrem Fachjargon der Sprache der Philosophen befleißigten: «uerumtamen ut concedamus non eos ut debent loqui *et a philosophis accipere oportere sermonis regulam* ad ea praenuntianda, quae in siderum positione reperire se putant».

[113]) S. 242, 7, 10: «certe *regulam fixisti*, certe considerasti, et circumspectis omnibus respondisti quia facilius mouentur et uelocius aguntur corpora leuiora, quam grauiora».

[114]) B. coniug. 14, 16: «... neque si alius ruri paterno uel iuste quaesito auarus incumbat, ideo culpanda est *iuris ciuilis regula*, qua possessor legitimus factus est; nec tyrannicae factionis peruersitas laudabilis erit, si regia clementia tyrannus subditos tractet».

[115]) Siehe Anm. 80.

liegen[116]). Da der Kirchenvater nahezu sämtliche Handlungsanweisungen auch offenbarungstheologisch begründet, sollen die konkreten Einzelregeln seiner Ethik erst in dem noch vorzulegenden zweiten Teil dieser Untersuchung zur Sprache kommen.

Die Erörterung der hier aus dem augustinischen Gesamtwerk herangezogenen 'regula'-Stellen hat gezeigt, daß der Terminus schon dem jungen Augustin geläufig war. Er kannte zweifelsohne die Grundbedeutung 'Stab', 'Latte', 'Schiene', etc., insbesondere aus dem Bereich des Handwerks in der Bedeutung 'Richtscheit', 'Richtlinie', u.ä. Nahezu ausschließlich verwendet er jedoch 'regula' im übertragenen Sinn als 'Maßstab', 'Richtschnur' und 'Regel'. Dabei scheint sich 'regula' vor dem bedeutungsähnlichen 'praeceptum' durch größere Theoriefähigkeit auszuzeichnen. Zum Wort 'lex' hingegen, das Augustin wegen dessen zentraler Rolle in der paulinischen Rechtfertigungslehre unvergleichlich häufiger verwendet, scheint es in der die Gesetzmäßigkeit in den Wissenschaften artikulierenden Sinngebung kaum einen Unterschied zu geben. 'Regula' war ein, wenn nicht sogar der Schlüsselbegriff der die Sprache strukturierenden Grammatik. Die Regeln der Grammatik verleihen der Sprache ihren präskriptiven Charakter. Das Präskriptive am Terminus 'regula' tritt in den einschlägigen, die Grammatik erklärenden Texten sowohl in den charakteristischen Verben (postulare, admittere, observare, etc.) wie auch in den bezeichnenden Adjektiven (certa, antiqua, perpetua, etc.) unmißverständlich zutage. Dennoch läßt sich die Sprache selbst durch die Regeln ihrer Grammatik nicht ein für allemal festlegen. Diese Tatsache verschafft der grammatischen 'regula' ein gewisses Maß an Flexibilität, die Augustin gerade in bezug auf die Sprache kannte und anerkannte. Dennoch dominiert in seinem Umgang mit dem Terminus die Tendenz, diesem zeitübergreifende Geltung zuzuerkennen. Die Verwendung von 'regula' in Texten zu den übrigen Disziplinen, speziell zur Arithmetik und Dialektik legt davon beredtes Zeugnis ab. Die bevorzugten Adjektive unterstreichen den Ausnahmen verunmöglichen-

[116]) Siehe C.P. MAYER, Legitimation des Rechts bei Augustin, in: Gießener Rechtswissenschaftliche Abhandlungen Bd. 6, Geschichtliche Rechtswissenschaft: Ars Tradendo Innovandoque Aequitatem Sectandi, hg. v. G. Köbler/M. Heinze/J. Schapp, Gießen 1990, 383-401. Zur vielfachen Berührung und Verflechtung des Terminus 'regula' in der antiken Jurisprudenz mit der antiken Wissenschaftstheorie (artes), zu Fragen der Rezeption durch Assimilation, zur Art der Normativität der juristischen 'regulae' und zu deren Quellen ist aufschlußreich: D. NÖRR, Spruchregel und Generalisierung, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 89 (1972) 18-93.

den Anspruch dieses Begriffes. Denn deren 'regulae' sind 'non inuentae, neque conscriptae, sed indagatae', weil 'incommutabiles', als solche aber jeglicher Veränderung und Willkür entzogen. Nicht zu übersehen ist die platonisch-philosophische Herkunft der Theorie, die den Terminus 'regula' beseelt. Die Disziplinen insgesamt, vor allem aber die sie tragenden 'regulae' stehen im Dienste der platonischen Aufstiegslehre von den 'temporalia' zu den 'aeterna' und von den 'mutabilia' zu den 'inmutabilia'.

Die Disziplinen prägten das theologische Denken des Kirchenvaters nicht unerheblich. Die Herkunft des Terminus 'regula' aus den Disziplinen hinterließ deshalb bei Augustin auch in seiner Handhabung der Regeln der Hermeneutik, der Glaubens- und Sittenlehre deutliche Spuren. Was z.B. von der einen oder anderen 'regula' der Grammatik gesagt wurde, «quod magis auctoritate quam ratione permittitur»[117]), das wird im Blick auch auf einige kirchliche Regelungen wiederkehren. Im großen und ganzen jedoch erheischen die als 'regulae' formulierten theologischen Anschauungen, Weisungen und Lehren wie jene aus den Disziplinen wegen des stets mitpostulierten rationalen Anspruches Zuverlässigkeit, Stetigkeit, Gewißheit und Infallibilität.

Giessen Cornelius Petrus MAYER O.S.A.

[117]) Siehe Anm. 28.

AUGUSTINE ON THE STATE AS A NATURAL SOCIETY

I. Introduction

In this essay I shall argue that the assertion "The State is a natural society" is not inconsistent with Augustine's general thinking on social and political philosophy.

To say that the State is a natural society is to claim that there is

(a) a natural need for the State, i.e. assuming a substantial growth in the human race, a society wider than the family would be necessary and useful to promote the common temporal good; and
(b) that the authority which would be required for the functioning of such a society could be acquired and exercised in a way that would not involve a perverse "domination" of human over human[1]).

It will be my contention that Augustine's views on human individuality and common sociability give a base for a need, and that he provides in the religious community an example of a social structure where authority is able to be claimed and exercised without treating humans as unequal before God.

II. Augustine on the Need of the State

There is no question that Augustine believed that humans are social by nature. He writes: "The life of the wise man both on earth and in heaven is social"[2]). God created all humans from common parents so that they might be bound together by blood as well as racial similarity[3]). As long as we live with other humans we cannot reject society[4]). Indeed, in this world only two things are absolutely essential:

[1]) I assume the truth of Simon's thesis that authority has two essential functions in every complex society and is therefore a property of all such societies. Cf. Yves R. Simon, *A General Theory of Authority* (University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana, 1980), pp. 47-79.

[2]) *De civitate dei*, 19, 5; PL 41, 631.

[3]) *De bono conjugali*, 1, 1; PL 40, 373.

[4]) *En. in psalmos 54*, 9; PL 36, 655.

life and friendship[5]). The world itself becomes unfriendly when we have no friends[6]).

It is likewise clear that Augustine believed that the family was a natural and necessary expression of the human social nature. He writes:

> And so it is that the first natural tie of human society is man and wife. Even these God did not create separately and join them as if strangers, but He made them one from the other, indicating also the power of union in the side from where she was drawn and formed[7]).

The society of Adam and Eve was a society of equals, a friendly society, in which necessary decision-making was achieved without "unnatural domination". The subordination was that found between friends where one asks out of love and the other obeys freely a beloved perceived to be part of one's being[8]).

This natural and friendly exercise of authority typical of that first human family is quite different from the subordination of master over slave. Slavery is not "natural" to humanity. It is clearly the result of sin and the wars that sin fomented[9]). Its very definition implies a perverse domination contrary to the natural equality of humans[10]). Even the most humane exercise of a slave-master's authority cannot make the social structure natural since the "claim" rests on a condition contrary to moral fact: that one human can "own" another. It follows that though there is a "natural" need for the family, slavery is a matter of human choice and it comes from a will that has been twisted by sin.

Is the "need" for the State to be traced to the same perverted

[5]) *Sermo 299D*, [Denis 16] 1; *Miscellanea Agostiniana*, I, p. 75.

[6]) «Ita in quibuslibet rebus humanis nihil est homini amicum sine homine amico». *Epistola 130*, 2, 4; PL 33, 495.

[7]) *De bono conjugali*, 1, 1; PL 40, 373. Translated by Charles T. Wilcox, *The Good of Marriage* (New York, The Fathers of the Church, Inc., 1955), vol. 27, p. 9.

[8]) *Ibid.* «Poterat enim esse in utroque sexu, ... alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana conjunctio». On this «natural» subordination in the family, cf. *De Genesi ad litteram* 11, 37, 50; *Quaestiones in Heptateuchum*, I, 153. Markus notes: «The punishment (of woman) after sin was in the *mode* of her subordination. Even before sin she would be subordinate. But the servitude which Augustine identifies with loving subordination belongs to the nature in which man and woman were originally created». R.A. MARKUS, Two Conceptions of Political Authority: Augustine, *De Civitate dei*, 19, 14-15, and Some Thirteenth Century Interpretations, *Journal of Theological Studies*, N.S., Vol. 16, pt. 1 (April 1965), pp. 74-75.

[9]) *Quaestiones in Heptateuchum*, I, 153; PL 34, 590. Cf. Gervase CORCORAN, *St. Augustine on Slavery*, Studia Ephemeridis «Augustinianum» 22, (Institutum Patristicum «Augustinianum»: Rome, 1985).

[10]) *De Genesi ad litteram*, III, 20, 30; PL 34, 292. Cf. *ibid.*, 22, 34; PL 34, 293-294.

source? Augustine never considered this question in the abstract nor did he give any scientific analysis of "innocent nature's need" for political society[11]). His interest in political philosophy is purely pragmatic. His concern is the State as it actually exists, tarnished by sin like every other temporal institution after Eden. He has no doubt that in humanity's present wounded condition the State is needed as a corrective for human perversity. The goal of peace through order would have been a noble end for human society even in Eden, but in the actual sin-filled world harsh means to that end are required. Peace now can be preserved only through coercive laws, threats of punishment, and just judgment of malefactors. Humans are "tangled into knots" by their wounds and it takes strong medicine to maintain the peace. Moreover, in this world of fact rulers are frequently as bad as their subjects. It is not unknown that some kings acquire and exercise authority as perversely as the worst slave-masters. Augustine does not justify such domination but, considering the alternative (anarchy), he is willing to accept it as the lesser of two evils in a world that will never perfectly achieve the greatest of goods.

Augustine's clearly believes in the "factual" need for the State as a control on human perversity. Is there a basis in his thought for an argument leading to "natural" need, a need that would have been present even if humans had never sinned? I suggest the following structure for such an argument:

1. Humans have a natural desire for peace.
2. Peace depends on order among disparate parts.
3. When the parts to be ordered are free beings, the order will be based on decisions of beings who, because of different past experiences and different habits drawn from their unique past choices, will sometimes disagree.
4. In a complex society (composed of many families and many individuals), it is unlikely that consensus about means to achieve common goals will be achieved.
5. Therefore, the ordering of such societies towards the common good of earthly peace can only be effected efficiently through the exercise of authority.
6. But a society which seeks the temporal common good under the direction of authority is what is meant by the State.
7. There is therefore a "natural" need for the State.

Augustine's reflections on human life in society seem to support this argument.

[11]) Cf. MARKUS, *op. cit.*, p. 81.

Augustine defines peace as the tranquility that comes out of order and order is the arrangement of like and unlike things in their proper places[12]). The human need for peace is just as natural as the thirst for happiness. He says that anyone who has studied human nature seriously must agree that there is no human heart that does not want and need peace[13]). The desire for peace is thus not the result of perversity but of nature. It existed in Eden and would have continued to exist if the human race had endured without sin. In paradise the essential peace among humans would have been the "peace of ordered concord". That first human family enjoyed an ordered concord among persons living together where some were in positions of decision making for the group and others were in positions of obedience. Unfortunately humans did not last long enough in innocence to see the development of the city or commonwealth, but if they did they would have desired the peace of the city: "an ordered concord among the ruler and ruled in people joined in citizenship"[14]).

Even without sin, then, humans would have had a natural need for peace. They would also have had a natural need to "use" material things. They would need to eat and drink. They would need to get from place to place. They would need to dispose of the natural "effluvium" of living in community. Paradise was a pleasant earthly place. It was not heaven. Humans had more perfect bodies than we experience but they were not glorified bodies. Thus the orderly use of material things would be a component of the peace from order that they desired. The goods described by Augustine as the purposes of the state in our present condition would have been necessary goods in Eden also. There is no reason for believing that the human race before sin was any less of a pilgrim people. "Good" families would need to use material and temporal goods while they anticipated the greater goods of heaven[15]). Eden was not heaven. It was a way to heaven. It was not in eternity. It was in time. There would thus be a need for the temporal peace and an orderly use of earthly things on which such a temporal peace at least

[12]) *De civitate dei*, 19, 13, 1; PL 41, 640.

[13]) *Ibid.*, 19, 12, 1; PL 41, 637.

[14]) «Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium». *De civitate dei*, 19, 13, 1; PL 41, 640. It is interesting that the essential bond in the state, family, and among humans generally is the same «concordia». The only difference is that in the family and the state the «concordia» (friendship) exists between some who rule and others who are ruled.

[15]) *De civitate dei*, 19, 17; PL 41, 645.

partially depends ... air, water, food, and all that is needed by the body[16]). The question is whether such "orderly use of material goods" would have flowed naturally from the bond of friendship found among individuals or, if not, whether the social structure of the individual family was sufficient to bring it about.

Certainly friendship and family existed in Eden. Would these have been sufficient to achieve temporal peace if humanity had not been wounded by sin? It seems unlikely. Since humans are beings of freedom and beings who learn by experience rather than commonly infused knowledge, it is reasonable to assume differences of opinion even in a state of innocence. The story of Adam and Eve proves that even two humans who love each other can look at the same situation differently. Eve's experience with the tempter gave her new information concerning what should or should not be eaten. Adam had to be convinced of the new project before he made his fatal mistake.

The conclusion is simply this: humans are likely to disagree on the best means to even the same goals and this happens because they are free beings who are indeed *different*. This difference of view can lead to conflicting choices and in order to achieve common action there is needed some peaceful resolution of the differences.

It is certainly possible that this resolution could come about without the exercise of authority saying: "Everyone has had their say and every position has its own value, but we shall go *this* way". A community can agree on a common action by way of consensus ... a process whereby all agree on one plan as being the "best" plan for achieving the commonly agreed upon goal. In a state of innocence this would probably happen if in fact there were a "best" plan. But, as Simon says, in a complex society there very often will be no one "best" way to accomplish a desired goal. In such a situation consensus on the basis of reasoned argument will become difficult if not impossible. At very least trying to achieve such a consensus will be inefficient. In such situations there will be the need for authority to resolve the differences.

But would society have achieved that complexity in a state of innocence? If it did not, the natural authority residing in the father of the family would have been enough to resolve differences. There was no need for Adam and Eve to establish a State as long as their family was small. But there is no reason to suppose that the race would not have expanded if the innocence of Eden had been preserved. Augustine

[16]) *Ibid.*, 19, 13, 2; PL 41, 642.

believed (contra Manichaeism) that procreation is an expression of the good in humanity, not the bad. We may therefore assume that a complexity would arise in society which could not be resolved simply by the family unit. There would be a need to resolve differences of opinion among families and individuals who more and more had fewer and fewer shared experiences.

In sum, in the state of innocence it is very likely that society would become complex simply by increase in the numbers and that such complexity would make it practically impossible to achieve consensus in or among families about the best means to achieve the temporal common good. This being the case, there would be the need for a social organization broader than the family, endowed with the authority and responsibility to seek the temporal common good of the individuals and the families that make it up. This is our common understanding of a State and it also seems to be what Augustine means by his description of a "people" as an assemblage of reasonable beings bound together by common agreement as to the objects of their love", where what they love is "earthly peace" and the ordering of temporalities necessary to achieve it[17]).

Thus, Augustine's views on the diversity of decision among free humans and on their natural need for a temporal peace as long as they were pursuing their pilgrimage on earth, would lead him to agree that, if a sinless human race had continued to expand, a time would come when some social group larger than the family would have been needed to organize individual efforts towards a temporal common good. A final question is whether the authority necessary to make such a society "work" could be acquired and exercised without an "unnatural" subordination of one human to another[18]). If not, then the State is "not natural" to human society even though there may be a "natural need".

III. The Meaning of "Natural" Authority

Authority is said to be "natural" or "in accord with human nature" if:

[17]) *Ibid.*, 19, 24; PL 41, 655. «Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus».

[18]) Augustine seems to suggest otherwise in his oft-quoted statement: «God wanted rational man, made to His image, to have no dominion except over irrational nature». *De civitate dei*, 19, 15; PL 41, 643.

(1) its claim does not *rest on* an effect of human sinfulness; and
(2) its exercise does not *manifest* a disorder in human nature.

Authority will fail the first condition if the only reason for asserting that "a" is superior to "b" is because of a false assumption of inferiority resulting (e.g.) from conquest in war or enslavement or a similar event rooted in human sin. Authority will fail the second condition if in its exercise it does not seek to achieve the common good (as opposed to the selfish interests of the authority) and/or treats the subjects as though they were not free human beings equal before God.

For example, in the family there is a subordination of children to parents from nature itself. In fact very young children are too deficient in knowledge and prudence to take care of themselves. One does not assume their inferior qualifications. They are *in fact* inferior[19]). The authority of parent over child is "natural" and becomes "unnatural" only if it is exercised beyond its due time or in an abusive manner.

The situation of slavery is quite different. There the authority of the master over the slave is "unnatural" in its very claim since it assumes that one human being is the possession of the other. This authority can be unnatural on the second count also, but not necessarily so. The slave master could exercise her/his supposed authority in a "natural" way by treating the slave with the respect due to an equal human being. In like manner a prince can exercise authority in a truly noble way. Augustine's "Mirror of Princes" reflects his view that a King can be virtuous in his rule even in a world wounded by sin. In the kingdom of the "God-fearing prince" there is a true subordination of ruled to ruler but the "domination" of master over slave is absent because the ruler "governs with justice", "remembers that he is only a human being", and considers his "sovereignty as a ministry of God"[20]).

This passage suggests that Markus' statement[21]) that "coercion is part of the essence of political society ... without it the state is not a state" may be factually true in the state as it actually exists in a sinful world, but it is not true of the state *per se*. It is clear that the ideal of

[19]) As Corcoran notes (*op. cit.*, p. 61) the force of Augustine's statement «God did not want rational creatures to rule over rational creatures» did not preclude all subordination of one human to another but only that which mirrored human «domination» of irrational creatures.

[20]) *De civitate dei*, 5, 24; PL 41, 170-171.

[21]) MARKUS, *op. cit.*, p. 77.

authority as "love that serves" was meant by Augustine to apply to all societies in which members of the City of God found themselves[22]).

Since even the most perversely "claimed" authority (i.e. master over slave) can be exercised in a way that is truly human, it is clear that the problem of the "naturalness" of the authority required for the State is a problem of "claim". It is not *of the essence* of State authority that it be *used* unnaturally. But is the very "claim" to rule as prince contrary to human nature? Does the "claim" itself rest on an "unnatural" inequality among humans? Does the very "claim" to rule imply a denigration of those to be ruled?

Markus suggests that the crucial point about the origins of political authority

> ... is the question as to whether it is to be treated on the model of the authority of a master over his slave, or on that of a husband and father over his wife and family. These are the paradigm cases which give us a clue to the senses in which the concept of nature is applied to social groupings[23]).

The structure of slavery clearly places it among those social institutions that flow from human sinfulness. The structure of the family places it among those that flow from nature. The question is whether the State is analogous to either of the above. If there are only two choices, it seems necessarily so to say that the State is just a more sophisticated form of slavery and the question of its naturalness ends there. It obviously cannot be equated with the family. There is no natural inequality among its members. There is no assumption of greater experience or wisdom of ruler over ruled as there is where parent rules over child. But are these the only two choices?

I suggest that there is a third model of social structure which is closer to the State than either slavery or the family. It is a society in which there is true authority exercised but in which there is no assumption of inequality. It is a society of equals pursuing a common goal under authority. It is the society described by Augustine in his writings on the Religious Community.

[22]) Cf. *De civitate dei*, 14, 28; cf. Adolar ZUMKELLER, *Augustine's Ideal of the Religious Life*, trans. Edmund College (New York: Fordham Univ. Press, 1986), p. 236.

[23]) MARKUS, *op. cit.*, p. 81.

IV. The Religious Community as an Example of Natural Authority

The society exemplified in the Religious Community proposed by Augustine is a society of free, equal human beings gathered together under authority directing them to a common goal ... individual perfection in and through community life.

Several characteristics of this social structure are worth noting. First, there is present true authority to govern. The Rule written by Augustine for his communities is presented as a plan that *ought* to be followed by anyone who wishes membership. Individuals are free to join or not join, but once joining they are *not* free to ignore the precepts without fault. For example, Augustine stipulates that if members of the community fail in observance of Chastity and do not correct themselves, they are to be brought to the superior for judgment and punishment. The superior can even expel the malefactor if this is deemed necessary[24]). The superior also has authority to organize the activities of the members towards the common good (e.g. in determining who will clean the clothes, who will do the cooking, etc.)[25]). Indeed, the authority of the superior extends even to the private lives of the individuals, ordering them to do what is necessary for their physical health.

That this authority is true authority (the power to impose one's will on others) and not simply persuasive recommendations to friends is shown by Augustine's warning that the superior should not be too quick in apologizing for a harsh directive lest "by being too humble and submissive in your conduct towards these young people, then your authority, which they should be ready to accept, will be undermined"[26]).

In Chapter 7 of the Rule, Augustine addresses the subjects in the society as follows:

> Obey your superior as a father, but also give him due respect on account of his office, otherwise you offend God in him. This is even more true of the priest who bears responsibility for you all. It is primarily up to the superior to see that all that has been said here

[24]) *The Rule of St. Augustine*, with introduction and commentary by Tarsicius J. Van Bavel, O.S.A., trans. by Raymond Canning, O.S.A. (Darton, Longman & Todd: London, 1984), c. 4, 11, p. 18. All references to the Augustine's Rule will be from this edition.

[25]) *Ibid.*, c. 5, pp. 19 ff.

[26]) *Ibid.*, c. 6, 3, p. 22.

is put into practice and that infringements are not carelessly overlooked. It is his duty to point out abuses and correct them. If something is beyond his competence and power, he should put the matter before the priest, whose authority in some respects is greater than his own[27]).

The passage has a number of interesting implications. In the first place, although the superior is *like a father*, his claim to respect is *by reason of his office as superior*. Through that office he has received God-given authority to rule. It is not an authority that he has taken upon himself (as a slave-master) but an authority that is *given*. Secondly, the authority is specifically an executive authority to see to the accomplishment of the common good as this is described by the Rule. The Superior must see to it that all the members of the society carry out the duties that they have taken upon themselves by becoming members.

Under normal circumstances the rule should be based on "love" rather than fear. The only "domination" should be the domination of "love". Considering the wounds that have come from the fact of sinn, it may be necessary to instill fear in the recalcitrant, but this domination by fear is caused not by the nature of the society itself but by the fact that it is composed of people already wounded by sin.

Even in communities less scarred by sin there is still true subordination of subject to superior but is is a subordination that is exercised in love. "The superior must not think himself fortunate in 'having power to lord it over you' (Luke 22: 25-6), but in 'the love with which he shall serve you' (Gal. 5: 13)". The goal of their rule is the good of the community and the good of the individuals that make it up. In working towards this goal they follow Paul's directions to "admonish the unruly, cheer the faint-hearted, support the weak, and be patient towards all (1 Thess. 5. 14)".

A third point worth noting about Augustine's description of Religious Community is that those ruled retain their identity and their equality as free humans before God. The purpose of their community is to live in one mind and heart as they make their way toward their eternal destiny[28]). All members of the community are bound to observe the rules set down, but not as slaves living under law but as *free human beings* making their way towards their individual destiny under grace[29]).

[27]) *Ibid.*, c. 7, 1-2, p. 23.
[28]) *Ibid.*, c. 1, 2, p. 2.
[29]) *Ibid.*, c. 8, 1, p. 24.

It is obvious that the religious society of Augustine's Rule differs radically from the political society which is the State. Both are striving to create an environment of peace in which individuals can work to perfect themselves as humans but the State seeks their temporal good while the religious society seeks their spiritual good. Both the State and the Religious Community in fact exist in a world wounded by sin and both seek to overcome and control the effects of that sin, but the State is more concerned about controlling criminal actions while the Religious Community is more concerned about controlling disorderly desire (concupiscence). A further difference is that there is no natural need for the existence of formal Religious Communities. The State would have been needed (as argued above) even in the best of situations.

The example of the religious community gives no help in establishing the *need* of the State. It does help in establishing its possibility. Its example suggests that it is possible for a group of equal human beings to live in a society under authority where both the claim for and the exercise of that authority does not rest on the assumption of human sin. It suggests that such a society can flow from and be respectful of what is *best* in humans and not be present *simply* because of what is *worst* in them.

The model of the religious life helps to establish that the State could exist without perverse domination of human by human because the Religious Community is a society of equals in which there is yet a "natural" subordination of subject to superior based on an authority which is natural both in its acquisition and in its exercise.

In the first place, the claim for authority rests on freedom rather than on sin. Although Augustine has little if nothing to say about how superiors are to be chosen, it is clear from history that communities acting in his spirit have chosen superiors by choice of the community[30]). It is not clear that in his day any superiors were "elected" in the modern sense of elections. And yet it remains true that the subjects were always free to accept that authority by staying in the community or rejecting it by leaving. The authority of the superior came from God and clearly not from the subjects. Still they subordinated themselves to that authority *freely* by choosing to remain

[30]) Van Bavel suggests that the religious communities founded by Augustine had a more democratic structure (than other religious foundations of his day) because «in his experience the religious life developed out of a group of friends». *Ibid.*, p. 102. Thus the religious society was based on love while still being directed by authority.

in the society under that authority. Thus the source of the claim of this particular human to be superior over that particular human in Religious Community had nothing to do with human sinfulness. Rather, it rested on the most glorious natural gift given to human beings: the power of free choice.

Secondly, Augustine's description of the Religious Community indicates his belief that authority within a society of equals could not only be acquired "naturally" but also could be exercised "naturally". Authority could express itself through a loving domination in which the individuals were respected as equals before God and where the goal was to achieve the good of the community rather than any personal advantage or glory of the ruler.

In sum, Augustine's description of the Religious Community provides an example of a social structure in which true authority is exercised over equal human beings but where the authority does not assume sinfulness either in its origin or in its exercise.

V. Conclusion

The argument of this paper comes down to this. If Augustine was willing to admit that authority could be claimed and exercised in a human society (the Religious Community) in ways that had no assumption of human sin or perversity, there is no reason why he would not admit that necessary authority could be present to the State if that society was needed in Eden. If this is true, then the last obstacle is removed to asserting that Augustine's thought allows for calling the State a "natural society".

It is certainly true that in the real world the State is called upon to correct perversions more than to promote good. It is also true that the State in this world wounded by sin will always come up short because of the deficiencies of its members. But these factual defects do not obviate the "naturalness" of the State any more than the fact of divorce proves that the family is not a "natural society". Though humans may be cracked, friendship and the family and the State remain natural and necessary ways we have at hand to express our social nature.

Villanova Donald X. Burt o.s.a.

AUGUSTINE AND HUMAN EMBODIMENT

In an illuminating article, "The Anthropology of Augustine", *Louvain Studies*, 5: 1 (1974) 34-47, Tarsicius van Bavel designated the body-soul relationship as one of five fundamental components for correctly understanding the thought of Saint Augustine. Acutely conscious of the limitations imposed by so vast a topic, Father van Bavel lamented the fact that his account of the conjunction of body and soul as found in Augustine's voluminous writings was necessarily incomplete.

This essay responds to Father van Bavel's urging both a wider selection of texts from the bishop's writings and a distillation of doctrinal aspects of Augustine's thought as these shed light upon the body-soul relationship.

In what follows I deliberately choose not to enter two contested areas of scholarship. The first is the territory recently mapped out by the tenacious investigations of Robert O'Connell ascribing the conception of the human being as "fallen soul" to the Bishop of Hippo late in his pastoral ministry. A second inhospitable terrain is furnished by the complexities arising from the shift in Augustine's thinking from human solidarity and seminal identity with Adam and Eve to the seminal transmission of original sin. Helpful research on both these issues will be indicated in the select bibliography at the end of this essay.

Terminology for Body and Soul

In an early work Augustine tells us that the human body, *corpus*, comes from God who is the author of all harmony (VR 11, 21). Augustine's view of reality is permeated with ideas of harmony, order and proportion (LA 2, 16, 41-3). This is no less true of his sensitive appreciation of the human body.

Augustine often distinguishes between *corpus*, body and *caro*, flesh. The body belongs to human nature. "Flesh" frequently occurs as synonymous with "body", particularly in the Pauline sense depicting a weakened, corrupt, fallen human nature. In a striking sequence

Augustine differentiates between "body" and "flesh", portraying the flesh as a prison (P 141, 18), clear echoes of the Platonic axiom, *sōma - sēma*. In a manner which becomes a trademark of his literary style and biblical exegesis the bishop conflates the scriptural texts, Eph 5: 29 "No one ever hates his own flesh", with Wis 9: 15 "the corruptible body burdens the soul" by insisting: "They do not hate their own body, but rather its corruption and its weight" (DC 1, 24, 24).

Physical integrity of the body pertains to the inherent destiny and supreme good of every human being (E 118, 3, 13). Meanwhile, the body is "beautiful in its own right for it is held together by form and species" (VR 20, 40). Number constitutes the unifying principle of the stars, geometry and music, the entire material universe. Similarly, the human body is held together by mathematical proportion which is supremely beautiful in its physical attributes.

When an individual deliberately chooses to neglect God, "even in this instance", says Augustine, "a bodily creature does not become evil in itself", *ne sic quidem malum fit ipsa [corporea creatura]* (VR 20, 40). One is encouraged, in fact, to love the body so as to be able to care for it wisely and reasonably (DC 1, 25, 26). In one of many reflections upon Mt 22: 37-40 Augustine tells us:

> But if you consider yourself in your entirety, your soul and body, and your neighbour in his entirety, his soul and body (for a human being is composed of soul and body), no class of objects to be loved has been omitted in these two commandments (DC 1, 26, 27; Tr.J.J. Gavigan).

We ought not only to love the body: "our faith, instructed by God, praises the [human] body" *Deo docente fides nostra laudat corpus* (S 241, 7).

Augustine's vocabulary for the human soul is more flexible. In a varied manner he employs *anima*, soul, which seems to comprise everything in a human being that is not physical or corporeal. *Animus* refers to the highest level of human intelligence and is often synonymous with *mens*, the human mind, which is the seat of reason and rational intelligence. Augustine also uses *spiritus* or spirit interchangeably with both *mens* and *animus*. These three words: *animus, mens* and *spiritus* overlap in their meaning by specifying the locus of human intelligence and reason over and beyond the more generic term for soul, *anima*, which fundamentally signifies the principle or source of life (Hölscher 1986/228-9, n. 53).

The nature of the soul is far different from the nature of the body (Jn 20, 10; E 137, 2, 4). In an early work Augustine describes the soul as a rational substance adapted to rule a body (QA 13, 22). In a wide variety of contexts Augustine delineates the power of the soul to focus its energy and to direct a bodily sense (or multiple senses) towards external objects (Cf 10, 6, 8-9; P 42, 7-9 and T 11, 2, 2). In another context reminiscent of Plotinus (*Enneads* 4, 3, 13) Augustine establishes "a kind of natural propensity", *naturalis quidem appetitus*, on the part of "human intelligence", *mens hominis*, for managing the body (GL 12, 35, 68). On the most basic level of human existence it is the soul which animates the body (DQ 7; GL 7, 8, 11).

The Body-Soul Relationship

"Utterly amazing and beyond our powers of comprehension"! (CD 21, 10). This is how the bishop of Hippo near the end of his life marvelled at the conjunction between body and soul. A human being consists of soul and body; the composite of these two elements includes the mind and reason (DQ 7). Nothing expresses so well the "nature", *natura*, and "substance", *substantia*, of a human being than this composite structure of soul and body (S 150, 4, 5). While the human body is "altogether different in nature", *quidem natura diversum*, from the soul, it is by no means to be thought of as "foreign", *alienum*, to the soul (Ct 12, 26). Nor is the body to be considered extraneous in any way or supplementary to human nature (CD 1, 13); here Augustine furnishes the singularly apposite illustrations of jewelry, more precisely, a ring, or the clothes that one wears (CMG 3, 5). Augustine notes laconically: "A human being is a rational substance consisting of soul and body" (T 15, 7, 11), and he insists that "anyone who wishes to alienate the body from human nature is stupid, *desipit*" (AO 4, 2, 3).

Throughout his life Augustine regarded the connection between body and soul to be at times burdensome, problematic, a puzzle, indeed, a mystery. He explains this conjunction of soul and body in a variety of ways: they are coherent elements, *cohaerere*, which make a human being entire and complete (CD 10, 29). Spirits are not merely associated side by side with animated bodies; they actually stick to each other, *adhaerere*, as if they were glued together (CD 21, 10).

This connection between body and soul is further expressed by the texture of a cloth that is woven from different fibers (CD 22, 4). As a

consequence of the soul's mingling, *anima ... commixta sit vivificando corpori*, the body comes to life in response to an incorporeal command (GL 8, 21, 42). Here the possible fusion of body and soul is clearly excluded by the context and as elsewhere Augustine uses the word, "influence", *intentio*, to nuance the connection between soul and body (E 166, 2, 4).

The "strong binding-force", *tanta vis*, of body and soul is depicted as a "lovely partnership", *dulce consortium* (E 140, 6, 16). And finally, it is "as though some sort of marriage", *quasi quoddam conjugium*, existed between them (UI 4, 5).

While the soul is responsible for bodily animation and sensation, it further facilitates both the appreciation of art and the practice of virtue in its restless pursuit of tranquillity and contemplation (QA 35, 75). To the end of his days Augustine remains baffled by the manner of their inter-connectedness: "The body and the soul are one human being, although the body and the soul are not one..." (E 238, 2, 12).

A Brief Excursus on Human Origins

No less than five times at various intervals in his life Augustine examined the first three chapters of the book of Genesis. With the aid of Stoic physics he developed a theory of "seminal reasons" to elucidate the biblical account of human origins. The expressions "causal reasons" and "primordial reasons" are used interchangeably with "seminal reasons".

Augustine is careful to distinguish between the creation of Adam and Eve and, subsequently, their descendants. In the first instance the bishop of Hippo allows that the bodies of Adam and Eve may have developed gradually in time after the creation of the world. That is to say, their "seminal reasons" were developmental (dare we run the risk of anachronism by saying "evolutionary"?) principles, or seeds which were embedded by God in the original matter of the created universe. From all eternity God had included in their "seminal" or "primordial" reasons the eventuality that Adam be made from the dust of the earth and Eve from Adam's rib.

Accordingly, there were two stages or moments of creation: the first is suggested by the creation of man and woman on the sixth "day" (Gen 1: 27-31). Augustine interprets the term "day" in the biblical narrative not as a temporal sequence, but as an event in a causal series.

Adam's body taken from the dust of the earth (Gen 2: 7) and Eve, in turn, from Adam's rib (Gen 2: 21-22) constitute the second stage of creation, and is thus connected in a causal chain of being with the first stage. It is utterly childish, however, to think of God as forming a human being from the dust of the earth with bodily hands. Here the biblical language is metaphorical. Anyone in his right mind knows this (GL 6, 12, 20). God has no hands, no teeth, no physical features. But God is, in some mysterious way, responsible for the existence of the body. Divine concurrence is inherent in Augustine's theory of "seminal reasons", developmental principles which take root in the original matter of the universe.

Too often Augustine is unfairly faulted for denying to women the image of God in their own right. But such is not the case. Women, says the bishop, not only have intelligence, but he underscores this fact by insisting in straightforward language that "woman ... also was made to the image of God" (GL 3, 22, 34). Augustine disagrees with Origen's division of the human mind into a split-level apartment where the upper level represents Adam or the contemplative function and the lower level represents Eve or the practical function (T 12, 7, 9-12).

Success in Augustine's efforts to explain the origin of the human soul remains elusive. For example, what is the exegete to make of the Genesis account which portrays God as having breathed a soul into Adam's body? To suggest that the soul was created by God at the moment of its union with Adam's body would contravene the Ecclesiasticus pronouncement that "God created all things together, *simul*" (Sirach 18: 1). If this latter account is to be believed, how then could one explain the isolated existence of the soul prior to its insufflation into Adam's body? Here too the bishop's theory of "seminal reasons" is unsatisfactory. While Augustine acknowledges the possible evolution of matter, he repudiates any likely evolution of an immaterial substance such as the human soul.

Either souls are created separately in individuals as they are born (creationism), or only one soul was originally created *ex nihilo*, and the souls of all people born since derive their origin from it (traducianism). Augustine never quite made up his mind on the issue with regard to Adam and Eve, or their descendants. He inclined towards traducianism because such a theory would help explain the transmission of original sin. In the long run, he refused to decide one way or the other. While reviewing his books *De anima et ejus origine* a few years before his death, the bishop bluntly noted, no doubt this time with more than a

tinge of frustration, the impasse in his theories on the inception of individual souls among Adam's progeny: "I frankly do not know", *me nescire confessus sum* (R 2, 56 [83]).

Tendency to Accentuate the Soul over the Body

Augustine leaves little doubt that the soul has or ought to have the upper hand. Too often the combined weight of matter and the body exercises a downward pull, once the soul begins to neglect higher things. This downward pull tends to make the soul forget its "true" destiny. For both Augustine and Plato the structure of the universe constituted a vast continuum of graded entities in the chain of being. Matter and the world of the senses constantly intrude themselves upon the soul's activities. Matter was regarded as the passive receptacle of forms. In this descending chain of being (God + soul + body), matter could never be endowed with any positive quality; it lacked potentialities for further development. This Neoplatonic version of reality was far more congenial to Augustine than its Manichaean variant which utterly deplored the existence of matter as inherently evil. In his most sophisticated and thoroughgoing metaphysical attack upon the Manichees, Augustine bluntly remarks: "For not even that matter referred to by the ancients as *hyle* should be called an evil" (NB 18).

In addition to other polemical treatises against his former co-religionists, Augustine had defended the Genesis account of creation in three distinct exegetical works. The *Confessions* (13, 28, 43) likewise reach the same conclusion:

> Seven times I found it in writing:
> You saw that what you made was good.
> And here is the eighth time:
> You saw all things that you made,
> and really everything taken together was not only good,
> but very good.
> Separately they were simply good,
> but all existing things together
> were both good and very good.
> (Tr.J.K. Ryan)

Platonic teaching on emanation had long since yielded to the biblical account of creation *ex nihilo*. The doctrines were incompatible with each other.

By the same token, however, Augustine's view of reality never parts company completely with the vertical structure of higher and lower goods, more important and less important values, different levels of beauty alongside a concomitant hierarchy of truths — all of which he inherited and modified appreciably from the Platonic insistence upon participation in degrees or grades of being. There remains throughout Augustine's eventful life a propensity to heighten or to overestimate the importance of the soul at the possible expense of the body.

In one of his earliest writings, for example, he describes a human being as a rational soul which makes use of a body (MEC 1, 27, 52). He says this, notwithstanding the fact that his *Retractations* 1, 1-4 criticize his unduly harsh estimate of the senses and the body in his first extant books, the four Cassiciacum Dialogues. He will persist in the *Confessions* (10, 17, 26), for example, by defining himself exclusively in terms of the mind: *et hoc [animus] ego ipse sum*. Yet earlier in the same book he had already articulated the organic unity of the human person by saying (10, 7, 11): "I, who am but one single mind, perform these different tasks through the senses". Another jarring note is sounded in the same book of the *Confessions* (10, 15, 21) when the author says: *aliud enim animus, aliud corpus* in order to safeguard the cardinal doctrine of the Platonists which argues that the inferior level of reality can not impinge upon the superior. Still we find in the same Book Ten (6, 8-7, 11) one of the most memorable evocations of an individual's response to God *per corporalia ad incorporalia* in all of world literature. In the sunset of his life Augustine refers to the mind as "the chief ornament of this mortal life" (CD 22, 24).

The bishop of Hippo appears then to possess a double mindset. On the one hand, his writings often comment upon the ascent of the soul to God, anticipating by nearly a thousand years Bonaventure's *Itinerarium mentis ad Deum*. On the other hand, Augustine wishes never to lose sight of God's descent to a human soul and body in the incarnation. Within a year before his ordination to the priesthood he had written: "So that no one should suppose that the creator of sex despised sex, he became a man born of a woman" (VR 16, 30).

When Augustine describes asceticism as a sort of vertical liftoff of the soul from the body, he frequently employs the images and vocabulary of Neoplatonism. It is precisely for this reason that many suggestions of the resolute Robert O'Connell, in his sensitive reading of Augustine, are helpful. But the bishop of Hippo also describes asceticism in a linear and horizontal movement where the biblical

categories of time and salvation-history either replace many Neoplatonic resonances altogether, or are sometimes set alongside them. It is a commonplace for Augustine, as for other Fathers of the Church, to delineate the movement of the soul in terms of a pilgrimage and also a battleground for spiritual growth and maturity.

While Neoplatonic imagery embellishes much of Augustine's thinking about the soul, the incarnate Christ stands alongside such imagery both as Mediator and Savior by revealing the core of the bishop's deepest convictions. In times past insufficient attention has been given to Augustine's grasp of such Christian doctrines as creation, incarnation and resurrection with a view to their contributions towards a more comprehensive understanding of the human body. Here, unfortunately, Augustine's influence upon the history of Christian thought has been construed as largely negative.

To be sure, deficiencies in Augustine's anthropology reflect that hiatus or those interstices in Platonic theory which fail to bridge the gap between the intelligible and sensible orders of reality, the realms of the invisible and the visible. His reading of the *Categories* at twenty years of age could hardly have been expected to equip Augustine with Aristotle's positive evaluation of matter. Augustine was further handicapped in his inability to conceptualize Aristotle's description of the active and passive intellect. Yet it is the thesis of this paper that Augustine did articulate the organic unity of the human person. And notwithstanding their inherent limitations, Neoplatonic epistemology and psychology enriched immeasurably the maturation of Augustine's penetrating explorations into the human psyche with his celebrated triad: memory, understanding and will.

Highlighting the over-spiritualizing tendency of much of Augustine's writing tends, however, to isolate but one conspicuous feature of the bishop's thought. It is as though we were to hail Augustine in an antiseptic fashion as the Doctor of Interiority or Inwardness, or to classify him as a voluntarist rather than an intellectualist. Such an assertion is deplorably oversimplified by telling only part of the story. To assert glibly that Augustine stresses the will, in contrast to Aquinas with his concomitant emphasis upon reason or the intellect, is frankly too facile. It is wholly unfair to single out one extreme to the exclusion of the other. Augustine is neither an intellectualist nor a voluntarist; by felicitously melding both faculties of the soul, knowing and willing, Augustine is more accurately designated a personalist.

In like manner, to isolate the bishop's sustained insistence on the

interior life and to link him with a Platonic other-worldliness, ignores the historical fact that he served the Church as an intensely active minister of religion for thirty-nine years, more than half his life.

Are the bishop's reflections on soul and body, therefore, as antiquated and lopsided as much secondary literature portrays them to be? Here too we must remain circumspect when evaluating the evidence. In this matter of the body-soul relationship as in so much else, for example, faith/reason, action/contemplation, time/eternity, Adam/Christ, Augustine seldom vacillates. Rather he oscillates by coming down on both sides of the binomial at the same time, or at different times depending upon the particular context (Lawless 1982/39-40).

This prominent feature of his thinking is mirrored in Augustine's style of composition which is again conditioned by the sharp contrasts of ideas and the hardened antinomies of dialectical reasoning which are indigenous to the deliberations of ancient Graeco-Roman thought. He delighted in brilliant flashes of rhetoric with their startling antithetical arrangements (CD 11, 18). Their preponderance as a stylistic constituent of his writings has exercised a somewhat malign influence upon unwary 20th-century readers, by generating the impression that Augustine's reasoning is partial, biased and one-sided.

Two illustrations of this phenomenon must suffice: the bishop of Hippo is widely reputed by his critics to come down exclusively on the side of grace, for example, at the cost of totally denigrating free choice of the will. Such a facile opinion, however, fails to consider all the evidence. We offer a single citation from among many where Augustine comes down on both sides of the freedom/grace binomial: *neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur quia juvatur; sed ideo juvatur quia non tollitur* (E 157, 2, 10). Long ago in her excellent book, *Augustine Philosopher of Freedom* (Paris, 1958), Mary Clark ably demonstrated that the bishop vigorously tried to harmonize his later reflections on both grace and predestination with his earlier defence of free will (Armstrong 1967/29). I am presently not convinced that the essential outlines of her arguments have been either overturned or superseded.

Secondly, the bishop of Hippo is faulted by many otherwise would-be admirers who insist that he lays too much stress upon the necessity for redemption with too little regard for the status of the original creation. In this latter issue one can hardly fault Augustine for his reluctance to part company with Saint Paul and so many Fathers of the Church who were far more keen on examining the questions of the

incarnation, mediation and divinity of Jesus Christ. Issues of salvation and redemption by Christ elicited far more attention and commentary than creation by God. The widespread practice of infant baptism, for example, in both East and West likewise favored heavy concentration by ecclesiastical writers upon the doctrine of redemption.

Apart from his polemical stance against his former co-religionists, the Manichees, it might be argued that these issues of salvation/redemption prompted Augustine no less than five times to expend considerable energy on an examination of the first three chapters of Genesis. Exclusive of sermons and letters, here is a listing of his principal writings in this area:

De Genesi adversus Manichaeos, libri duo, *c.* 390
De Genesi ad litteram, liber unus imperfectus, *c.* 393/4; (a few additions were made probably about 426/7)
Confessiones, libri XII-XIII, *c.* 397-400
De Genesi ad Litteram, libri duodecim, *c.* 401-15
De civitate Dei, libri XI-XIV, *c.* 418

Saint Paul's antithesis, Adam/Christ, in 1 Cor 15: 22 had long since set the stage for theologians from Irenaeus to Augustine to explore the nexus between salvation/redemption and creation so as to safeguard an intelligible interpretation and understanding of the Christian story.

Finally, it is wearisome to note the number of critics who have assailed Augustine both in his own day and in ours for his purported failure to conquer his Manichaean past with its attendant hostility towards the world of matter. Yet a seasoned scholar whose research is co-extensive with the world of late antiquity currently declares himself to be "uncertain" on the "extremely delicate issue of 'survivals' of Manichaean modes of thought in Augustine" (Brown 1988/415, n. 109).

The Goodness of the Body

Continence, for Augustine, relates to the mind and especially to the will as well as to the body. One can never accuse the bishop of Hippo of a narrow biologism. In a treatise entitled *Continence* (8, 20) Augustine states succinctly:

> According to each part,
> both soul and body,
> man was made by a good God.

Man himself made the evil
by which he became evil.

Particularly in his sermons and letters the bishop specifies drunkenness, over-eating, brutality and violence as malignant symptoms of physical pleasure (*corporis voluptas*), while always careful not to attribute evil to the body itself, *non quia malum est natura corporis* (VR 45, 83). Nature in its entirety is good; evil is the result of personal choice (*Ibid.*, 23, 44). Evil is portrayed as the will to make evil use of a good thing. The operative word is "will" (NB 13; also GL 7, 26, 37). On an ontological level Augustine argues: "As long as things exist they are good. Therefore, whatever exists is good" (Cf 7, 12, 18). Twice we are reminded: "the flesh in itself is good" (CD 14, 2 and 5).

It is a "mistake to think that the ills of the soul derive from the body" (CD 14, 3). Rather "it was not the corruptible flesh that made the soul sinful; it was the sinful soul that made the flesh corruptible" (*Ibid.*). It was not the tree of knowledge of good and evil, but rather the interplay of power, pride and disobedience, in this order (I repeat: power - pride - disobedience), which attracted the human will. *Voluntas ipsa*, says Augustine, as he presses allegory to its limit, was that tree (CD 14, 11).

In an earlier treatise on freedom of the will Augustine described the will of a human being as a *defectivus motus* (LA 2, 20, 54). This motion of the "will", *voluntas*, is characterized in Augustine's mature years as a "defect", *defectus*, owing to its gradual turning away from God in a downward movement which eventually terminates in "evil", *vitium*.

> It is not a matter of efficiency, but of deficiency; the evil will itself is not effective but defective. For to defect from him who is the Supreme Existence to something of less reality, this is to begin to have an evil will. To try to discover the causes of such a defection — deficient, not efficient causes — is like trying to "see" darkness or to "hear" silence (CD 12, 7; Tr.H. Bettenson).

In a lengthy discussion of the psychological dimensions of the human soul, apart from the will, Augustine has much to say that need not detain us (CD 14, 5-10). Briefly, his analysis of the passions, *perturbationes*, severely faults the Manichees for maintaining that the body alone is the source of all physical pain and discomfort. He likewise counters the Stoics with their condemnation of the concupiscible and irascible appetites by insisting that one should responsibly

regulate rather than extirpate human emotions. Tears over the death of Lazarus, sorrow at the approach of his passion, angry grief at the Jews' hardness of heart, eager desire to break bread with his apostles, all characterized the Lord himself "for human emotion was not illusory in him who had a truly human body and a truly human mind" (CD 14, 9).

Epicurean "tranquillity", *ataraxia*, becomes as elusive in this life, for Augustine, as are all extreme forms of Stoic *apatheia*. Thus, the historic fact of the incarnation nullifies, for Augustine, the Platonic cycle of the soul's purification and its subsequent defilement by its burdensome connection with the body. As a subsidiary issue here we point out that the fall of the angels in the biblical story should forever lay to rest any idea that sin and evil necessarily pertain to the body. Finally, the bishop's resolute rejection of the possibility of achieving *apatheia* in this life surely absolves him from any accusation of angelism in his perspectives on the human body (CD 14, 9).

The Beauty of the Body

When he was twenty-seven years of age Augustine wrote *De pulchro et apto*, a book on aesthetics which was lost during his lifetime. His sensitive appreciation for beauty will prompt the bishop some thirty-five years later to lament the seemingly trivial loss of an eyebrow (CD 11, 22). Shave it off, he remarks, and the human face becomes sadly marred, disfigured with its glaring lack of symmetry and proportion. The beauty of an eyebrow, so minuscule a component of the whole body, far excels any usefulness it might serve.

Next to the brain, the lungs are the most delicate of bodily organs and, for this reason, they are protected by the rib cage. Augustine compares the compliance of the lungs whether breathing, speaking, shouting or singing to the obedient bellows of a blacksmith or an organist. The human voice approximates near perfectly the sound of birds and the cries of animals. Augustine notes further that animals are known to dislodge an arrow or a spear to prevent the weapon from serioulsy wounding their bodies.

Some people can wiggle their ears; others can bring their scalp forward without wiggling their ears. Augustine observed firsthand a man who could sweat on the spot; other people could spontaneously produce a flood of tears. Many brothers from Augustine's monastery tell of a priest at Calama who was capable of effecting a self-induced

trance. Restitutus frequently obliged his local fans with a command performance. Augustine records these stories and many more (CD 14, 24). Elsewhere he actually claims to be able to speak "at great length" on the praises of the earthworm (VR 41, 77). The bishop of Hippo reveals both an awareness and a knowledge of natural phenomena and a respect for scientific data that is "unusual" among the Fathers of the Church (O'Meara 1980/23).

By arousing astonishment everywhere in the universe God becomes, for Augustine, the Supreme Artist with the exercise of his almighty power (CD 22, 14). In the manner of a potter both designing and decorating pottery (a commonplace Old Testament simile for Yahweh), or the artist sculpting a statue (*Ibid.*, 22, 19), God invites his creatures to behold "that unique wonder, that miracle of miracles, the world itself" (*Ibid.*, 21, 9). The same invitation is extended in the language of everyday speech in *Sermon* Mai 126, 6:

> Some people read books in order to discover God.
> But there is a great book:
> the very appearance of created things.
> Look above you!
> Look below you!
> Note it; read it.
> God, whom you want to discover,
> never wrote that book with ink.
> Instead, he set before your eyes
> the things that he had made.
> Can you ask for a louder voice than that?
> Why, heaven and earth shout to you:
> "God made me"!

"Examine closely", Augustine urges, "the beauty of the body endowed with form" (LA 2, 16, 42). Once again we can do no better than to engage your attention at some length with the bishop's remarkable description in the *City of God* (22, 24):

> Moreover, even in the body ... even here what evidence we find of the goodness of God, of the providence of the mighty Creator! Are not the sense organs and the other parts of that body so arranged, and the form and shape and size of the whole body so designed as to show that it was made for the service of the rational soul? For example ... the marvellous nimbleness which has been given to the tongue and the hands, fitting them to speak, and write, and execute so many duties, and practice so many arts. Does this not prove that a body of this kind was designed as an adjunct to the soul? (O)ne is at a loss to decide whether, in creating the body, greater

> regard was given to utility or to beauty ... As for the parts which are hidden from view, like the complex system of veins, sinews and internal organs, the secrets of the vital parts, their proportions are beyond discovery...
> There are some details in the body which are there simply for reasons of beauty, and for no practical purpose — for example, the nipples on a man's chest, and the beard on his face, the latter being clearly a masculine ornament, not for protection. This is shown by the fact that women's faces are hairless, and since women are physically weaker, it surely would be more appropriate for them to be given such a protection. That there is not one visible part of the body in which beauty is sacrificed to utility is scarcely a matter of debate. I think we can safely infer that in the creation of the human body dignity was a more important consideration than utility. Practical needs are, of course, transitory; and a time will come when we shall enjoy one another's beauty for itself alone, without any lust. (Trs.H. Bettenson, 1073-4; L. Hölsher, 30-1).

Augustine's song of praise has been compared to the anatomical drawings of Leonardo da Vinci, and is thought to have conceivably furnished the inspiration for Hamlet's soliloquy:"What a piece of work is man!" (Eibl 1923/308; Versfeld 1958/129). In all of Patristic literature, I dare say, no Father of the Church has written so admiringly of the human body.

Sickness too as it affected the body was an evil, for Augustine, no less than death. The maintenance of good health was precarious in the best of circumstances and its collapse was far more serious than the loss of an eyebrow. Like Basil of Caesarea, Augustine was fond of medical terminology. One of his most preferred images of salvation was that of Christ the humble physician. Augustine's personal health was often problematic with recurrent bouts of insomnia. A cursory reading of his *Sermons* and *Letters* reveals the incredible extent to which his healing ministry as a pastor had sensitized him to the physical and mental sufferings of others.

Augustine had been an eye-witness to the healing of Innocentius. A team of surgeons had barred Innocentius' personal physician from observing an operation for hemorrhoids which had been only partially successful. In a fit of distemper Innocentius dismissed his family physician. Another physician, an old man named Ammonius, was consulted and he assured the patient that non-surgical procedures would eventually prove to be effective. The surgeons, meanwhile, argued the contrary by insisting that a second operation was necessary. Innocentius likewise dismissed them. He requested a renowned surgeon

from Alexandria to come to Carthage to perform the surgery. Once again medical examination of the fistulas assured Innocentius that surgery was imperative, but to the sick man's dismay, the visiting surgeon refused to oblige him. Such had been the exceptional quality of the first hemorrhoid operation that the physician from Alexandria insisted upon the patient reinstating the first team of surgeons and permitting them to complete the cure. After interminable delays the surgery was scheduled for the second time. The surgeon from Alexandria would stand by as an observer. A presbyter, several deacons, the bishop of Uzalis and Augustine himself prayed over Innocentius the night before the scheduled surgery.

The dreaded day dawned; the visitors from the night before returned as they had promised, and again they prayed. When the surgeon attempted to remove the fistulas, tactile inspection immediately revealed that the wounds had mended and the tissue had been restored to health.

Augustine and his dear friend Alypius had been houseguests of Innocentius at the time. It was the autumn of 388 and they were returning to North Africa after some five years in Italy. Aurelius, the future bishop of Carthage, then a deacon, was also there as a representative of the local clergy who had prayed over the intractable Innocentius. Many years later Augustine's detailed eye-witness account furnishes one of the more informed samples of surgical practice in the world of late antiquity (CD 22, 8).

Such was his concern for the body that the bishop of Hippo provides details of some twenty miracles of healing: cancer of the breast, blindness, gout, gallstone, hernia, paralysis and many other illnesses. Local churches at Calama and Fussala furnished the facts in some cases, in addition to popular sanctuaries in the vicinity of Hippo as well as the church at Hippo itself. The majority of these healing miracles were credited to the intercession of martyrs whose cult was extremely popular in North Africa.

Occasionally an immediate witness to these events, Augustine at other times cites the reports of local people. His efforts to publicize such miraculous recovery of health both in pamphlet form and in public announcements read aloud in the basilica at Hippo are evidenced in many instances (CD 22, 8). Although his purpose here is clearly apologetic, Augustine's talents as a writer enable him to convey to his readers many emotional resonances lurking in the situations which he describes. One can detect in these episodes the same sensitivity

for sick people which is discernible in the middle sections of the bishop's monastic Rule (P III, 3 and 5; V 5, 6 and 8).

It has become a commonplace to credit Platonists, and Augustine in particular, with being largely negative towards the world of matter and the body. This is simply not true. Plotinus and Augustine both strenuously opposed Gnostic and Manichaean dualism to such a pitch that the bishop of Hippo has been described as a "sensualist" (Osborn 1981/153). While the number of texts on this score is legion, Eric Osborn cites the *Confessions* (2, 5, 10):

> The eye is attracted to beautiful objects, by gold and silver and all such things. There is great pleasure too, in feeling something agreeable to the touch, and physical things have different qualities to please each of the other senses... The life we live on earth has its own attractions as well, because it has a certain beauty of its own in harmony with the beauty of lesser things.

The Destiny of Body and Soul

Augustine's first book, *De beata vita*, as its title indicates is concerned with the pursuit of happiness. No human being, insists Augustine, knowingly and willingly desires to be unhappy. When Anicia Faltonia Proba, a wealthy widow who had been blessed with a lovely family, asked what she ought to pray for, Augustine answers: "pray for a life of happiness", *ora beatam vitam* (E 130, 4, 9).

There is a strong undercurrent of eudaemonism in Augustine's ethics. While brimming with irony, the bishop suggests some 288 possible descriptions of happiness as a résumé of the richest intellectual legacy of ancient Graeco-Roman thought (CD 19, 1).

Marcus Varro (117-26 B.C.) had concluded that human happiness consisted in "virtue and the other goods of soul and body without which virtue cannot exist" (CD 19, 3). Happiness, furthermore, is social by nature (*Ibid.*). A human being is more at home with his dog than with another human being who speaks a foreign language (CD 19, 7). Human sociability combines elements of constructive "leisure" with elements of "action" (CD 19, 3 and 19). For both the truly "wise man", *vir sapiens* of late antiquity and the "holy man", *vir sanctus*, neither body nor soul was to be depreciated to the detriment of one or the other. And yet, each possible description of human happiness hinted at by Augustine and attributed by him to a theoretical total of 288

philosophical sects was deficient precisely because each sect failed to include the one true God and Jesus Christ whom God had sent.

Varro had made a start in this direction and Porphyry (233-*c.* 301 A.D.) a few centuries later. Neither of them, however, could identify the goal of human happiness; nor could they provide a clear vision of the way to reach that goal. God alone, says Augustine, is the source of all goodness. Consequently, only God who made human beings, makes human beings happy (E 155, 1, 2).

Porphyry, "the most renowned of the pagan philosophers" (CD 22, 3) was wide of the mark on at least two notable counts: 1) by repudiating the need for divine assistance, specifically, the role of Jesus Christ as sole mediator between God and human beings, and 2) by vigorously rejecting the resurrection of the body as both a monstrous and ridiculous belief. Authentic happiness, says Augustine, if it is at least to match the immortality of the human soul, must be unending or eternal without fear of loss and, secondly, it must embrace *both* body and soul. Porphyry had never abandoned his fundamental conviction, "one must completely escape the body", *omne corpus fugiendum est*. If only Porphyry could have accepted Plato's position, as Augustine understood it, that the soul can not remain permanently in a bodiless state (CD 22, 27), or the estimate of Cornelius Labeo (late 3rd century A.D.) and Varro, who maintained that the human soul returned to the same body as before (CD 22, 28). The coalition of these pagan perspectives could have approximated the Christian doctrine of resurrection of the flesh. Humility alone was lacking, says Augustine, the sole remedy for pride: "God is already humble, and human beings are still proud" (S 142, 6).

While he regarded theurgy as a means of moral purification, Porphyry acknowledged its limitations as a degenerate form of Platonism. Theurgy includes all those activities whereby one persuades divinities to do or not to do something according to one's desires. Porphyry further recognized that the contemplative character of Greek thought with its emphasis upon intellectual and moral ascesis was tailored to fit only the leisured classes. Accordingly, contemplation was frankly too elitist for the masses of people. In a similar vein Plotinus himself attacked the Gnostics for their secret knowledge and techniques aimed to provide a direct approach to God.

From an apologetic perspective Augustine conjectured that the entrenched teaching of Greek thought on the immortality of the soul had anticipated Christian belief in the resurrection of the body (CD 22,

26-8). By contrast, the Christian doctrine of the incarnation was *a priori* unthinkable, for it was axiomatic to claim: "there is no way at all for God to mingle with human beings", *fieri non potest ut deus misceatur cum hominibus*. In the long run, of course, the Neoplatonic rejection of mediation precluded acceptance of both Christian doctrines, incarnation and resurrection. Porphyry's search for a universal way of purification had foundered precisely because of his total denial of the possibility of divine mediation.

In our present context we can only allude to the theme of resurrection as a sequel to death which Augustine describes as "a harsh and unnatural experience" (CD 13, 6). A corpse is a mere body without any feeling or sensation; the tenement lies on the ground, its tenant is gone (Jn 43, 12). The soul is the tenant; the flesh is the tenement (S 368, 1).

We have come full circle as we return to the words: *corpus, caro, anima* and its variants, words which can be distinguished from each other in many ways, but dimensions of human experience which can be separated from each other only for a fixed period of time after death. During this interval which serves as a prelude to resurrection prayers for the deceased individual are useful; the celebration of the eucharist is likewise meaningful; invocation of the martyrs possibly stimulates the desire for further prayer; respect for the deceased person reinforces belief in the resurrection. These are some of Augustine's reflections to Paulinus of Nola *c.* 421 A.D. in his treatise *De cura pro mortuis gerenda*.

There is no doubt, meanwhile, in Augustine's mind that the resurrected body of an individual will be essentially the same body that died and was buried. Yet that body will be changed so that it is then both physical and spiritual, much like the body of Jesus as he walked the earth after his resurrection and before his ascension to the right hand of the Father. Augustine's thoughts bear all the evidence of the continuity and transformation featured by Saint Paul in 1 Cor 15: 42 ff.

One finds in Augustine of Hippo a rather robust understanding of the human body. In fact, he goes so far as to say that "there was no other reason for the coming of Christ" than the resurrection of the body (Jn 23, 6).

"Take away death, the last enemy", he tells his congregation, "and my own flesh will be my dear friend throughout eternity" (S 155, 15).

Augustine's assessment of the human body has so far failed to receive the attention it deserves.

South Orange George LAWLESS O.S.A.

1. *Abbreviations*

AO	*De anima et ejus origine*
CD	*De civitate Dei*
Cf	*Confessiones*
Ct	*De continentia*
CMG	*De cura pro mortuis gerenda*
DC	*De doctrina christiana*
DQ	*De diversis quaestionibus octoginta tribus*
E	*Epistula(e)*
En	*Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et charitate*
GL	*De Genesi ad litteram*
Jn	*Tractatus evangelii ad Johannem*
LA	*De libero arbitrio*
MEC	*De moribus ecclesiae catholicae*
NB	*De natura boni*
P	*Enarrationes in Psalmos*
Pr	*Praeceptum* (Verheijen)
QA	*De quantitate animae*
R	*Retractationes* (Bardy)
S	*Sermo(nes)*
T	*De trinitate*
UI	*De utilitate jejunii*
VR	*De vera religione*

2. *References*

ARMSTRONG 1967 A. Hilary ARMSTRONG, *St. Augustine and Christian Platonism* (The Saint Augustine Lecture 1966, Villanova, 1967).

BROWN 1988 Peter BROWN, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988).

EIBL 1923 Hans EIBL, *Augustin und die Patristik* (Munich, 1923).

LAWLESS 1982 George LAWLESS, "On Understanding Augustine of Hippo", *The Downside Review*, 100 (1982) 31-46.

O'MEARA 1980 John J. O'MEARA, *The Creation of Man in De Genesi ad Litteram* (The Saint Augustine Lecture 1977, Villanova, 1980).

OSBORN 1981 Eric OSBORN, *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge, England, 1981).

VERSFELD 1958 Marthinus VERSFELD, *A Guide to the City of God* (New York, 1958).

3. *English Translations of Augustine*

BETTENSON, Henry, *St. Augustine. City of God* (Penguin Books, Middlesex, 1986).

GAVIGAN, John J., *St. Augustine. Christian Instruction.* The Fathers of the Church, 2 (Washington, D.C., 1947).

RYAN, John K., *The Confessions of St. Augustine* (New York, 1960).

4. *A Decade of Scholarly Debts*

BONNER, Gerald, "Adam", *Augustinus-Lexikon*, I, ed. C. Mayer (Basel/Stuggart, 1986) 63-87.

BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988).

EVANS, G.R., "Augustine on the Soul: the Legacy of Unanswered Questions", *Augustinianum,* 25 (1985) 283-94.

HÖLSCHER, Ludger, *The Reality of the Mind. St. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance* (London/New York, 1986).

LAMBERIGTS, Mathijs, "Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator", *Augustiniana,* 38 (1988) 5-24.

MILES, Margaret R., *Augustine on the Body* (AAR Dissertation Series 31, Ann Arbor, 1979).

—, *Fullness of Life: Historical Foundations for a New Asceticism* (Philadelphia, 1981).

O'CONNELL, Robert J., *Saint Augustine's Platonism* (The Saint Augustine Lecture 1981, Villanova, 1984).

—, *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works* (New York, 1987).

—, "The Fall of the Soul in the *Confessions*", *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, Atti, II (Rome, 1987) 45-58.

O'DALY, Gerard, *Augustine's Philosophy of Mind* (London, 1987).

O'MEARA, J.J., "Parting from Porphyry", *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, Atti, II (Rome, 1987), 357-69.

OORT, Johannes van, "Augustine and Mani on *concupiscentia sexualis*", *Augustiniana Traiectina.* Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986. Eds. J. den Boeft et J. van Oort (Paris: Etudes Augustiniennes, 1987) 137-52.

III

SOURCES ET RELATIONS

O'MEARA 1980 John J. O'MEARA, *The Creation of Man in De Genesi ad Litteram* (The Saint Augustine Lecture 1977, Villanova, 1980).

OSBORN 1981 Eric OSBORN, *The Beginning of Christian Philosophy* (Cambridge, England, 1981).

VERSFELD 1958 Marthinus VERSFELD, *A Guide to the City of God* (New York, 1958).

3. *English Translations of Augustine*

BETTENSON, Henry, *St. Augustine, City of God* (Penguin Books, Middlesex, 1986).

GAVIGAN, John J., *St. Augustine, Christian Instruction*, The Fathers of the Church, 2 (Washington, D.C., 1947).

RYAN, John K., *The Confessions of St. Augustine* (New York, 1960).

III

SOURCES ET RELATIONS

4. *A Decade of Scholarly Debts*

BONNER, Gerald, "Adam", *Augustinus-Lexikon*, I, ed. C. Mayer (Basel/Stuggart, 1986) 63-87.

BROWN, Peter, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, 1988).

EVANS, G.R., "Augustine on the Soul: the Legacy of Unanswered Questions", *Augustinianum*, 25 (1985) 283-94.

HÖLSCHER, Ludger, *The Reality of the Mind. St. Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance* (London/New York, 1986).

LAMBERIGTS, Mathijs, "Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator", *Augustiniana*, 38 (1988) 5-34.

MILES, Margaret R., *Augustine on the Body* (AAR Dissertation Series 31, Ann Arbor, 1979).

—, *Fullness of Life: Historical Foundations for a New Asceticism* (Philadelphia, 1981).

O'CONNELL, Robert J., *Saint Augustine's Platonism* (The Saint Augustine Lecture 1981, Villanova, 1984).

—, *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works* (New York, 1987).

—, "The Fall of the Soul in the *Confessions*", *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, Atti, II (Rome, 1987) 45-58.

O'DALY, Gerard, *Augustine's Philosophy of Mind* (London, 1987).

O'MEARA, J.J., "Parting from Porphyry", *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, Atti, II (Rome, 1987) 357-69.

OORT, Johannes van, "Augustine and Mani on *concupiscentia sexualis*", *Augustiniana Traiectina*. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht, 13-14 novembre 1986. Eds. J. den Boeft et J. van Oort (Paris: Etudes Augustiniennes, 1987) 137-52.

UNE ANALYSE DE STYLE SÉNÉQUIEN DE LA VERSATILITÉ CHEZ AUGUSTIN (*EPIST.* 48)

Le directoire de vie monastique proposé par l'évêque d'Hippone aux frères de l'île de Capraria[1]) est l'une des pages de l'histoire de la spiritualité à la fin de l'Empire romain qui a suscité le plus d'intérêt. D'abord parce que le diagnostic moral auquel Augustin s'y livre semble n'être pas étranger à quelques-unes des remarques les plus acides du poète pro-païen Rutilius Namatianus sur l'existence à Capraria[2]), ensuite parce que la *Lettre 48* est un jalon important de la réflexion de son auteur sur la vie loin du monde qu'il a tenté de mettre en oeuvre déjà à Cassiciacum[3]) et qu'il réglera à Hippone selon des principes mûrement élaborés à l'occasion du *De moribus ecclesiae catholicae* et du *De opere monachorum*.

Les commentateurs de la Lettre à Eudoxius, abbé de Capraria, ont été sensibles, d'une manière générale, au sens de l'équilibre ménagé entre l'action et la contemplation, dont témoignent les conseils d'Augustin[4]). Ne recommandent-ils pas en effet une conduite qui ne soit pas rongée par l'activisme et qui ne soit pas non plus engourdie par l'oisiveté?

«Nous vous exhortons, frères, dans le Seigneur, à tenir votre résolution de persévérer jusqu'à la fin et, si notre mère l'Église a besoin de votre concours, à ne pas le prêter avec une exaltation avide ni à le refuser avec une mollesse complaisante»[5]).

Les deux pôles de l'antithèse sont ensuite comparés à l'eau et au

[1]) Ile de la mer Tyrrhénienne (cf. PW III, 2, 1546 s.u. Capraria), et non pas l'une des Baléares, comme le pense J. PÉREZ DE URBEL, Le monachisme en Espagne au temps de saint Augustin, in Saint Martin et son temps = Stud. Anselmiana 46, Roma, 1961, 48-49.

[2]) Dans *De reditu* 1, 439-452, comme l'a souligné L. ALFONSI, Incontri classici-cristiani, Aevum 52, 1978, 115-119; 117 particulièrement.

[3]) Sur cette continuité, cf. G. FOLLIET, Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain, in Saint Martin et son temps, 36-38.

[4]) Cf. J. MORAN, El equilibrio ideal de la vida monástica en s. Agustín, Valladolid, 1964, 194-210, et surtout P. ARTAMENDI, Acción y contemplación. Una carta de San Agustin a los monjes de la isla de Cabrera, Augustinus 25, 1980, 23-27.

[5]) Aug. epist. 48, 2: «Vos autem, fratres, exhortamur in Domino ut propositum uestrum custodiatis et usque in finem perseueretis (cf. Matth. 24, 13); ac si qua opera uestra mater Ecclesia desiderauerit, nec elatione auida suscipiatis nec blandiente desidia respuatis».

feu, image des deux dangers au milieu desquels il sied de «tenir sa route»:

> «De même qu'il faut tenir sa route entre l'eau et le feu, de façon qu'on ne soit ni brûlé ni noyé, de même entre la crête de l'orgueil et le gouffre de l'apathie, nous devons équilibrer notre cheminement, comme il est écrit: 'Sans dévier ni à droite ni à gauche'»[6]).

S'il s'était limité à ces mises en garde prudemment dosées[7]), le message d'Augustin aurait consisté dans la simple défense de ce «juste milieu»[8]), auquel il conviait ses disciples à Cassiciacum par ces mots: «Nihil eneruiter faciant, nihil audacter» (*ord.* 2, 25)[9]). Mais il n'en est rien, car, dans la suite de la Lettre, l'enseignement se poursuit sur un autre mode; de normatif qu'il était par ses façons de fixer une conduite *ex cathedra* l'exposé d'Augustin devient narratif:

> «Il en est, écrit-il, qui, à force de se laisser emporter vers la droite dans un mouvement d'exaltation, se laissent glisser et enfoncer dans l'abîme sur la gauche. Et il en est, à leur tour, qui, se déportant trop loin de la gauche, par peur d'être engloutis dans la mollesse engourdissante de l'oisiveté, se laissent corrompre d'un autre côté par l'orgueil de la prétention et se consument en fumée et en cendre pour s'évanouir»[10]).

L'analyse plonge dans le concret des actions humaines qu'elle présente, à l'aide de clichés[11]) comme des conduites représentatives de types d'humanité. La manière ressemble fort à celle qu'utilise Sénèque pour peindre des états d'âme et qui consiste à leur donner le visage de

[6]) Ibid.: «Sicut autem inter ignem at aquam tenenda est uia, ut nec exuratur homo nec demergatur, sic inter apicem superbiae et uoraginem desidiae iter nostrum temperare debemus, sicut scriptum est: *Non declinantes neque ad dexteram neque ad sinistram* (Deut. 17, 11)».

[7]) Sur lesquelles insiste A. MANRIQUE, La vida monástica en San Agustín. Enchiridion histórico-doctrinal y Regla, El Escorial-Salamanca, 1959, 362.

[8]) Illustrée par la maxime de Térence, Andr. 61: *ne quid nimis*, qu'Augustin recommande dans les entretiens de Cassiciacum: cf. beat. uit. 32.

[9]) Le conseil s'insère dans un ensemble d'inspiration philosophique: cf. J. DOIGNON, Le «De ordine», son déroulement, ses thèmes, in L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano, Augustiniana 2, Palermo, 1987, 130.

[10]) Epist. 48, 2: «Sunt enim qui, dum nimis timent ne quasi in dexteram rapti extollantur, in sinistram lapsi demerguntur. Et sunt rursus qui, dum nimis se auferunt a sinistra, ne torpida uacationis mollitia sorbeantur, ex altera parte iactantiae fastu corrupti in fumum fauillamque uanescunt».

[11]) Ainsi l'antithèse de l'eau et du feu comme représentant deux dangers d'après Cic. diu. 2, 32: «ab aqua aut ab igni pericula monent». Ainsi encore la flamme de l'orgueil associée au côté droit du corps conformément au principe énoncé en médecine, selon lequel: «praecordia inflammata ... magisque si haec dextra parte quam sinistra sunt» (Cels. 2, 4).

groupes humains: «ceux qui, en revanche»; «nombreux ceux»; «il en est qui»[12]). Cette parenté d'ordre stylistique entre le moraliste classique et le «directeur de conscience» chrétien s'accompagne d'une autre, qui se situe au niveau des thèmes: elle est faite des affinités qui se découvrent entre l'analyse faite par Augustin des dérives d'une «vie retirée» et les observations cliniques réunies par Sénèque pour faire saisir les déviations d'une «vie pour soi». Le philosophe stoïcien, dans plusieurs chapitres de ses traités *De la vie heureuse* et *De la tranquillité de l'âme*, analyse le balancement incessant qui conduit l'âme à s'engouer de projets ambitieux, puis à les abandonner pour sombrer, au contraire, dans l'indolence[13]): ainsi, par un mouvement de bascule, des excès en engendrent d'autres en sens opposé.

C'est ce genre d'oscillation qu'Augustin observe entre les excès où conduit la peur de s'élever trop haut et les outrances d'une vanité qui ne pense qu'à cela. Le rythme, selon lequel s'organisent ces thèmes et les détails de langue qui les expriment, présentent d'étranges similitudes avec certaines pages sénéquiennes des *Dialogues* ci-dessus désignés. Les états psychologiques, de part et d'autre, sont les mêmes, se succédant dans un rythme de chassé-croisé scandé souvent par l'adverbe *rursus*: orgueil et engourdissement, exaltation puis disparition; emportement et puis évanouissement. Les formules de Sénèque, d'autre part, semblent avoir pénétré le style d'Augustin, comme le montrent les parallèles verbaux ci-dessous:

Sénèque	Augustin, *epist.* 48,2-3
uita beata 10, 2	
insolentiam et *nimiam* aestimtionem sui	inter apicem *superbiae*
(...) iam ... *desidiam* dissolutionemque	et uoraginem *desidiae*
segnis animi *indormientis* sibi	
tranquill. animi 10, 6	
illi rursus quos sors iniqua in ancipiti	
posuit (...) *superbiam* detrahendo	
uita beata 4, 2	
quem neç *extollant* fortuita	sunt enim qui, dum *nimis*

[12]) Ainsi, dans le De tranquillitate animi, dont nous soulignons plus loin l'influence sur la thématique de l'epist. 48, on relève en 10, 6 et 17, 2 des énumérations de groupes: «illi rursus quos»; «multi quidem»; «sunt enim qui».

[13]) Résumé dans E. ALBERTINI, La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque, BEFAR 127, Paris, 1923, 231-233. Commentaire littéral: M.G. Capalca Schiroli, éd. de L.A. Seneca, De tranquillitate animi, Bologna, 1981, 62-65.

tranquill. animi 2, 8

tunc illos (...) et incipiendi *timor* (...) et *torpentis* animi situs

timent ne (...) *extollantur* (...) et sunt *rursus* qui (...) ne *torpida* uacationis mollitia sorbeantur

tranquill. animi 2, 9-10

ad otium *perfugerunt* (...), inde *marcor*

talis actio (...) nec *marcida* (...) nec *fugax*

Troades 393-394

calidis *fumus* ab ignibus/*uanescit*

in *fumum* fauillamque *uanescunt*.

Toutes les fausses envies que met à nu le scalpel de Sénèque s'engendrent dans l'*otium*[14]). C'est lui qui, si l'on n'y prend garde, risque de susciter à Capraria[15]) les réactions de défense suspectes que dénonce Augustin: soit, pour ne pas céder au désoeuvrement, la peur qui «échauffe» et porte à l'activisme, soit, pour ne pas flatter l'orgueil, l'inhibition qui «gèle» et pousse au laisser-aller[16]).

L'*otium*, précisera Augustin dans le *De opere monachorum*, est un piège dans la mesure où il aime à se parer des couleurs de la sainteté[17]). Pour dénoncer cet amalgame qui menace la qualité de la vie monastique à Capraria, Augustin procède au démontage des ressorts psychologiques qui entravent la mise en place d'un véritable équilibre de nos aspirations et de nos démissions. Ce sont ces ressorts que l'évêque d'Hippone, dans la *Lettre 48*, met en évidence en s'aidant des pages classiques de Sénèque[18]) sur la versatilité de l'âme livrée à elle-même.

Paris Jean DOIGNON

[14]) Cf. Sen. tranquill. anim. 2, 9-10: «Quae omnia grauiora sunt ubi odio infelicitatis operosae ad otium perfugerunt ... Hinc illud est taedium et displicentia sui et nusquam residentis animi uolutatio et otii sui tristis atque aegra patientia ... Inde ille adfectus otium suum detestantium».

[15]) Cf. Aug. epist. 48, 2: «Nec uestrum otium necessitatibus Ecclesiae praeponatis».

[16]) Cf. n. 10 et cette phrase d'epist. 48, 3 où Augustin précise aux moines de Capraria la «manière de conduire» (*actio*) leur *propositum*; «Talis actio nec frigitur negotio nec frigida est otio». Cf. J. LECLERCQ, «Otia monastica», Stud. Anselm. 51, Roma, 1963, 38.

[17]) Cf. Aug., op. monach. 38: «Ceterum quis ferat homines contumaces saluberrimis apostoli monitis resistenses non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores praedicari, ut monasteria doctrina saniore fundata gemina illecebra corrumpantur et dissoluta licentia uacationis et falso nomine sanctitatis?».

[18]) Les analyses du *De tranquillitate animi* semblent avoir marqué aussi le style de plusieurs pages de Jérôme étudiées par P. ANTIN, Le monachisme selon saint Jérôme, in Recueil sur saint Jérôme, Coll. Latomus 95, Bruxelles, 1968, 123, pages où sont attaqués le manque de suite dans le *propositum* (Hier. in Is. 7, 23, 10, CC 73, 313 reprenant des formules de Sen. tranquill. anim. 10, 3 et 12, 3) et l'instabilité chez les moines: Hier. in psalm. 89, 12, CC 78, 419 avec des réminiscences de Sen. tranquill. anim. 2, 7; Hier. in psalm. 145, 10, CC 78, 328, dont le vocabulaire rappelle par endroits Sen., tranquill. anim. 12, 3 («uanusque cursus est») et uita beata 19, 3.

LA *PERDRIX* ANIMAL MÉCHANT FIGURE DU DIABLE: AUGUSTIN HÉRITIER D'UNE TRADITION EXÉGÉTIQUE

Dans la *Biblia Augustiniana*, le bilan imposant, dressé par Anne-Marie La Bonnardière, des citations et réminiscences bibliques dans l'œuvre d'Augustin, le Livre de Jérémie occupe une place relativement restreinte[1]). Parmi le petit nombre de textes il y en a pourtant qui apparaissent avec une certaine régularité sous la plume d'Augustin. Une citation qui se présente à plusieurs reprises est celle de Jérémie 17, 11. Nous la rencontrons deux fois munie d'un ample commentaire: *Contra Faustum* 13, 12-17[2]) et surtout *Sermo* 46, 28-29[3]), quatre fois citée en passant: *Contra Faustum* 14, 12[4]); *Sermo* 46, 31[5]); *Enarratio in psalmum 54*, 27[6]) et *Enarratio in psalmum 71*, 4[7]). En voici le libellé d'après les deux passages commentés: *Clamavit perdix, congregavit quae non peperit, faciens divitias suas non cum iudicio, in dimidio dierum eius derelinquent eum, et in novissimis suis erit insipiens.* Il s'agit d'un libellé *Vetus Latina*, rendant exactement le grec de la traduction des Septante: ἐφώνησεν πέρδιξ, συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκεν· ποιῶν πλοῦτον αὐτοῦ οὐ μετὰ κρίσεως, ἐν ἡμίσει ἡμέρων αὐτοῦ ἐγκαταλείψουσιν αὐτόν, καὶ ἐπ'ἐσχάτων αὐτοῦ ἔσται ἄφρων[8]). La Vulgate de Jérôme fournira une version qui se rapproche beaucoup plus du sens de l'hébreu: *Perdix fovit et non peperit, fecit divitias et non in iudicio, in dimidio dierum suorum derelinquet eas, et in novissimo suo erit insipiens*[9]): un homme qui se fait des richesses injustes est comme la perdrix qui couve des œufs

[1]) Le travail de la *Biblia Augustiniana* reste pour le moment inachevé, mais nous devons à Anne-Marie La Bonnardière l'enregistrement des données d'un grand nombre de livres bibliques. Pour Jérémie l'édition est *Biblia Augustiniana A.T. Le Livre de Jérémie*, Paris, 1972: voir p. 11 sur la relative rareté des citations et réminiscences augustiniennes.

[2]) .Ed. J. Zycha, CSEL 25, Vindobonae, 1891, p. 391-399.

[3]) Ed. C. Lambot, CCL 41, Turnholti, 1961, p. 553-555.

[4]) Zycha, p. 413.

[5]) Lambot, p. 557.

[6]) Ed. E. Dekkers - I. Fraipont, CCL 39, Turnholti, 1956, p. 676.

[7]) Dekkers - Fraipont, p. 974. L'étude d'Anne-Marie La Bonnardière, mentionnée sous la note 1, m'a permis de rassembler les six passages augustiniens: voir *Le Livre de Jérémie*, p. 93-94.

[8]) Voir A. Rahlfs, *Septuaginta* II, Stuttgart, 1965, p. 683-684.

[9]) Voir édition de la Vulgate, t. 14 *Hieremias*, Rome, 1972, p. 118. L'apparat critique fait voir que pour le troisième mot du texte les éditeurs hésitent entre *et* et *quae*.

qu'elle n'a pas pondus; au milieu de ses jours il doit les quitter, et en fin de compte il n'est qu'un sot[10]). Mais Jérôme lui-même, commentant Jérémie à la fin de sa vie, ne savait que faire de sa propre traduction: elle s'éloignait trop du libellé des Septante qui était à la base de l'interprétation allégorique traditionnelle, à laquelle il ne voulait pas renoncer[11]). Il avait d'ailleurs contribué beaucoup lui-même à populariser ce libellé, et l'exégèse allégorique qui en dépendait, par la traduction, au début de sa carrière littéraire, des homélies d'Origène sur Jérémie. Parmi les homélies qu'il avait traduites figure l'homélie 17; la traduction présente le texte de Jérémie 17, 11 selon les Septante et le commentaire d'Origène qui s'y rattache[12]).

La tradition exégétique, que Jérôme ne voulait pas abandonner, a aussi inspiré Augustin. Il l'affirmait lui-même en renvoyant aux *scripturarum tractatores* qui, avant lui, avaient interprété le passage de la perdrix de Jérémie (*Sermo* 46, 28). La présente étude, modeste contribution de ma part aux hommages rendus au grand 'Augustinien' qu'est le Père van Bavel, s'appliquera donc en premier lieu à retracer l'histoire de cette exégèse, puis à découvrir la forme spéciale qu'elle prend chez Augustin.

Jeremie 17, 11 chez les auteurs grecs chretiens

L'exégèse allégorique de Jérémie 17, 11, dont la marque caractéristique était l'identification de la perdrix avec Satan, se présente pour la première fois probablement[13]) dans cet écrit curieux et engageant que nous connaissons sous le nom de *Physiologus*. Il s'agit

[10]) La traduction française suit le libellé de la *Bible de Jérusalem* II, Paris, 1965, p. 2486.

[11]) Cf. *In Hieremiam* 3, 75 (éd. S. Reiter, CSEL 59, Vindobonae, 1913, p. 211-213 = CCL 74, Turnholti, 1960, p. 167-168): Jérôme donne l'ancien libellé à côté de celui de la Vulgate et s'y réfère *expressis verbis* dans le commentaire.

[12]) Chez Jérôme elle est devenue l'homélie 4, éditée dans PL 25, 615-620 (le libellé, avec quelques différences très légères et sans importance, aussi dans PG 13, 454-458). L'original grec a été préservé, mais avec une grande lacune: la traduction de Jérôme supplée au manque. La plus récente édition du texte grec est celle de Pierre Nautin, S.C. 238, Paris, 1977, p. 160-167.

[13]) Philon d'Alexandrie n'a pas commenté Jérémie 17, 11: le verset manque dans *Biblia Patristica. Supplément. Philon d'Alexandrie*, Paris, 1982 (voir p. 89 les citations et réminiscences de Jérémie). Même absence de commentaire dans le Talmud Babylonien, qui, pourtant, mentionne le passage (*The Babylonian Talmund, Hullin II* — translation by E. Cashdan —, London, 1948, p. 795; 810-811). Il semble donc que dans les cercles juifs cette exégèse n'avait pas cours.

d'une collection d'histoires d'animaux, interprétées en sens théologique par un exégète, nommé *Physiologus* (= 'le physicien', c'est-à-dire le connaisseur de l'histoire naturelle). L'écrit a joui d'une grande popularité, ce qui lui a valu un apport continuel de nouvelles histoires avec les interprétations qui les accompagnaient. A l'éditeur moderne incombe la tâche difficile d'éliminer les pièces secondaires et de retrouver le fonds primitif[14]). La pièce περὶ πέρδικος, telle qu'elle apparaît dans la couche la plus ancienne de la tradition du texte[15]), doit appartenir à ce fonds primitif. Sur la datation de ce fonds les opinions divergent: Sbordone opte pour une époque proche de la rédaction des évangiles[16]); Ursula Treu, qui est à l'heure actuelle la grande promotrice des études sur le *Physiologus*, préfère la seconde moitié du deuxième siècle[17]). S'il est impossible d'assigner une date précise à la petite parabole sur la perdrix, sa haute antiquité ne fait pas de doute: la forme concise, l'absence de verbiage trahit une rédaction primitive qui doit remonter aux tout premiers débuts de la tradition.

Voici le libellé selon Sbordone, suivi d'une traduction française: Ἱερεμίας ὁ προφήτης λέγει· — suit la citation selon les Septante[18]) — Ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πέρδικος ὅτι ἀλλότρια ὠὰ θάλπει καὶ νοσσοποιεῖ· ἐπὰν δὲ αὐξήσωσιν, ἕκαστον γένος ἀνίπταται πρὸς τοὺς ἰδίους γονεῖς καὶ μόνον ἄφρονα ἀφιᾶσιν αὐτόν. Οὕτω καὶ ὁ διάβολος ἁρπάζει τὸ γένος τῶν νηπίων ταῖς φρεσίν· ἐπὰν δὲ εἰς μέτρον ἡλικίας ἔλθωσιν, ἄρχονται ἐπιγινώσκειν τοὺς γονεῖς αὐτῶν τοὺς οὐρανίους, τουτέστι τὸν Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τοὺς ἁγίους προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ μόνον ἄφρονα ἀφιᾶσιν αὐτόν. Καλῶς οὖν ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τοῦ πέρδικος[19]).

[14]) L'édition de F. Sbordone 1936 (réimpression Hildesheim-New York, 1976) se signale par l'ampleur de ses recherches sur la tradition du texte. Le libellé qu'il présente forme, en combinaison avec les données d'un apparat critique extrêmement bien fourni, la base de tout travail ultérieur.

[15]) Sbordone, p. 68-70.

[16]) *Ibid.*, p. XII.

[17]) On se référera aux observations importantes dont elle fait suivre sa traduction en allemand de la plus ancienne rédaction du *Physiologus*: Ursula Treu, *Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung*, Berlin, 1981, [2])Hanau, 1987, p. 113 (voir pour la traduction de la pièce sur la perdrix, p. 38-39); cf. du même auteur dans *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, éd. par F. Paschke, TU 125, Berlin, 1981, p. 549.

[18]) A une exception près: le *Physiologus*, au lieu de ἐγκαταλείψουσιν, lit καταλείψουσιν.

[19]) La phrase finale Καλῶς οὖν ... πέρδικος est la conclusion stéréotypée de presque toutes les pièces du *Physiologus*.

'Le *Physiologus* a dit à propos de la perdrix qu'elle couve des œufs d'autrui et en fait sa nichée; lorsque les petits ont grandi, chaque couvée s'envole vers ses propres parents et laisse la perdrix seule, égarée. Ainsi Satan s'empare de la famille de ceux qui sont des petits enfants selon l'esprit; mais quand ils parviennent à la force de l'âge, ils commencent à reconnaître leurs propres parents, parents célestes, le Christ et l'Église et les saints prophètes et apôtres, et laissent Satan seul, égaré, désabusé. Une belle parole donc que celle du *Physiologus* sur la perdrix'.

L'énoncé présente deux niveaux, celui de la science naturelle, plus précisément zoologique, et celui de l'interprétation allégorique. Au niveau de la science naturelle on nous parle de la perdrix qui vole les œufs d'autrui, mais qui voit s'échapper les petits, car devenus grands ils retournent vers leurs vrais parents. Au niveau de l'interprétation le *Physiologus* affirme que la perdrix est Satan, qui s'empare des croyants récents et instables, mais qui, plus tard, doit laisser sa proie, car parvenus à l'âge mûr de la foi ils retournent vers leurs vrais parents, le Christ et l'Église. D'où le *Physiologus* tient ses fantaisies sur la conduite de la perdrix, je n'ai pas réussi à le découvrir. Mais peu importent les questions zoologiques; l'important pour nous est de constater que la situation 'naturelle' est décrite en fonction d'une exégèse de caractère allégorique. Et l'on conviendra que l'interprétation du *Physiologus*, identifiant la méchante perdrix avec Satan, est simple et ne manque pas de consistance. Tout au plus pourrait-on dire qu'il y a un léger désaccord entre les œufs d'une part et les croyants récents d'autre part: on s'attendrait à la mention, non pas d'œufs, mais de petits après l'éclosion. On peut présumer que le libellé de Jérémie, avec le neutre du pronom relatif dans συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκεν, a suggéré au *Physiologus* l'idée des œufs; la notion de petits aurait plutôt supposé un libellé avec οὓς, c'est-à-dire νεοσσούς.

La seconde attestation de l'exégèse de la perdrix se trouve dans le traité *De Antichristo*, ouvrage écrit au début du troisième siècle par Hippolyte, que ce soit Hippolyte de Rome ou un autre Hippolyte, évêque oriental[20]). L'allégorie se présente ici sous une forme tout à fait différente. L'Antéchrist, dans les chapitres 54-59[21]), lance un appel au

[20]) Sur la controverse déclenchée par P. Nautin, voir M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* I, Turnhout, 1983, p. 257, et les observations d'E. Norelli dans l'introduction de son édition *Ippolito. L'Anticristo*, Firenze, 1987, p. 8-35; sur la datation (vers 200 ou peu après), cf. *ibidem*, p. 37-40.

[21]) Edition H. Achelis, GCS 1, 2, Leipzig, 1897, p. 36-39; Norelli (qui adopte le texte d'Achelis), p. 132-138;

peuple de Dieu qu'il invite à se joindre à lui: il ira les recevoir comme ses propres enfants et rétablir le Temple, où ils viendront l'adorer comme Dieu. Vient alors le verset de Jérémie que nous connaissons[22]) et qu'Hippolyte commente comme suit. Il faut étudier la méthode de l'animal (τὴν τέχνην τοῦ ζώου 1, 55, 1). Quand il voit des petits (νεοσσούς) d'une autre perdrix dans leur nid, il profite de l'absence du père à la recherche de nourriture pour les appeler en imitant la voix du père. Ils courent vers lui, et lui, étant vaniteux, s'enorgueillit de sa conquête et se glorifie des enfants d'autrui comme si c'étaient ses propres enfants (ἐγγαυρίᾳ ἐν ἀλλοτρίοις τέκνοις ὡς ἰδίοις). Mais quand les petits perçoivent la voix de leur père, ils s'empressent de quitter la perdrix fourbe et de revenir à celui qui les a engendrés. L'interprétation allégorique qui fait suite est surprenante. L'Antéchrist s'apprête à appeler l'humanité, voulant faire sien ce qui est à autrui (προσκαλέσεται πρὸς ἑαυτὸν τὴν ἀνθρωπότητα τὰ ἀλλότρια ἰδιοποιεῖσθαι βουλόμενος 55, 2). Il promet une rédemption illusoire n'étant pas capable de faire son propre salut. Il rassemble le peuple qui s'est fait désobéissant à Dieu et, à l'instigation de ce peuple, il s'enorgueillit et s'élève contre Dieu et se met à persécuter les saints qui refusent de l'honorer et de l'adorer comme Dieu. Ils échappent pourtant grâce à la protection du Christ.

Les différences avec le joli tableau du *Physiologus* sont considérables. Par rapport au symbolisme fondamental les deux textes se rejoignent: la perdrix, désignant Satan chez le *Physiologus*, désigne le fils de Satan — car c'est ainsi que notre auteur qualifie l'Antéchrist (υἱὸς τοῦ διαβόλου 57, 1) — chez Hippolyte. Mais pour les détails les divergences sautent aux yeux. La perdrix d'Hippolyte vole, non pas des œufs, mais des petits, ce qui permet à l'auteur de faire valoir le premier mot de Jérémie: ἐφώνησε πέρδιξ (54, 2): en faisant entendre sa voix elle attire les petits. D'autre part, il n'est pas question de la croissance des petits, qui est d'une importance capitale chez le *Physiologus*: là, les petits, les novices dans la foi, doivent atteindre l'âge de la raison pour se rendre compte de l'identité de leurs vrais parents. Hippolyte ajoute aussi un point provenant probablement de sa propre fantaisie: la perdrix, animal orgueilleux (κενοδόξον ζῶον 55, 1), symbolise l'Antéchrist, qui s'enorgueillit et s'élève contre Dieu. Enfin est aussi

[22]) Le libellé porte ἐγκαταλείψουσιν selon les Septante contre καταλείψουσιν du *Physiologus*; d'autre part, dans la dernière phrase Hippolyte met ἔσται avant ἐπ' ἐσχάτων αὐτοῦ.

propre à Hippolyte, la thèse singulière de la provocation de l'Antéchrist par le peuple ennemi de Dieu.

Origène, nul ne s'en étonnera, a fait sien le motif de la perdrix méchante. Il y revient deux fois[23]): d'abord dans une mention, passagère il est vrai, mais très pertinente, en une des homélies sur le livre de l'Exode, ensuite dans le commentaire du texte même de Jérémie en une des homélies qu'il a consacrées au livre de ce prophète. Du premier de ces deux passages il ne nous reste que la traduction latine de Rufin, dont le libellé porte: *Ex propheticis vocibus praevidet (diabolus) venturum sibi bellum et derelinquendum se a filiis Istrahel, et quia consentient adversario eius, et adicientur ad Dominum. Hoc est enim quod de eo Hieremias propheta praedixerat: clamavit perdix, congregavit quae non peperit, fecit divitias suas non cum iudicio, in dimidio dierum eius derelinquent eum, et in novissimis suis erit stultus. Intelligit ergo perdicem se dictum, quae non peperit congregasse, et quod hi quos non cum iudicio congregavit, in dimidio dierum suorum relinquent eum, et sequentur Dominum et creatorem suum Christum Iesum, qui eos genuit. Ille autem congregavit quos non genuit. Et ideo remanebit stultus in novissimis suis cum ad factorem et ad parentem suum universa, quae nunc pro huius tyrannide congemiscit, creatura confugerit*[24]). Nous reconnaissons la perdrix de Jérémie. En rassemblant ce qu'elle n'a pas enfanté elle s'est approprié des richesses de manière injuste, mais elle sera abandonnée par ces enfants qui ne sont pas les siens et finira ses jours isolée et désabusée. Le noyau de l'interprétation allégorique n'est pas moins familier. La perdrix représente Satan; de même que la perdrix finit par perdre, au profit des vrais parents, la couvée qu'elle s'est appropriée injustement, de même Satan finira par perdre, au profit du véritable Père, le peuple d'Israël, c'est-à-dire toute créature, dont il s'est fait le maître injuste et tyrannique. Le texte d'Origène, par son caractère élémentaire, se rapproche de la sobriété et de la concision du *Physiologus*. Pas plus que chez le *Physiologus* la perdrix ne fait entendre sa voix. Par contre, Origène ne souffle mot sur la croissance des petits, c'est-à-dire des fidèles, qui est importante chez le *Physiologus*: n'est

[23]) Voir l'information de P. Nautin dans son édition des homélies d'Origène sur Jérémie (voir n. 12), p. 163, n. 2. Ajoutons que la *Biblia Patristica* III. *Origène*, Paris, 1980, p. 132 (citations et réminiscences de Jérémie), ne donne pour Origène que les deux endroits mentionnés par Nautin.

[24]) Origenes-Rufinus, *In Exodum homilia* 1, 5; éd. W.A. Baehrens, GCS 29, Leipzig, 1920, p. 153.

mentionné que leur retour au Père. Origène ne se demande pas non plus si, dans le texte de Jérémie, il s'agit d'œufs ou de petits: ce qui l'intéresse c'est simplement la provenance de la couvée.

Le commentaire d'Origène sur le texte même de Jérémie est d'une tout autre facture que la mention plutôt incidente dans l'homélie sur l'Exode. La citation étant le sujet propre de la première partie de l'homélie 17 *In Hieremiam*[25]), Origène procède de manière systématique. Il puise dans Aristote, la grande autorité en matière de science, les données de l'histoire naturelle sur la perdrix, et muni des connaissances zoologiques ainsi acquises il s'applique à commenter, un à un, dans une perspective allégorique, les éléments du texte de Jérémie. Sauf pour la dernière partie le libellé grec de l'exposé a été conservé. Nous disposons aussi de la traduction de Jérôme, mentionnée dans les pages précédentes[26]), qui donne le texte intégral. Il semble utile, pour notre propos, de présenter d'abord le texte de Jérémie chez Origène et chez Jérôme, puis de paraphraser le commentaire d'Origène en mettant en vedette certains termes, expressions, tours de phrase, tant du libellé grec que de la version latine. A la fin nous aurons soin de préciser l'apport aristotélien à côté des données de la tradition et des idées propres à Origène.

Origène donne Jérémie 17, 11 selon les Septante: ἐφώνησε πέρδιξ, συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκε, ποιῶν τὸν πλοῦτον αὐτοῦ οὐ μετὰ κρίσεως· ἐν ἡμίσει ἡμέρων αὐτοῦ ἐγκαταλείψουσιν αὐτόν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων αὐτοῦ ἔσται ἄφρων[27]). Jérôme a: *Clamavit perdix, congregavit quae non peperit, faciens divitias suas non cum iudicio; in medio dierum eius derelinquent eum, et in novissimis suis erit insipiens.* Origène commente[28]): 1. 'Nous voici devant une fameuse question (διαβόητον ζήτημα, *famosa quaestio*), celle de savoir qui est la perdrix. Il faut partir de ce que la zoologie enseigne pour voir s'il faut la ranger dans une

[25]) Edition Nautin (voir n. 12), p. 160-167.

[26]) Voir au début de cette étude la note 12. La traduction doit dater du début des années 80 du quatrième siècle: cf. A. Baehrens, *Überlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament*, TU N.F. 1, 3, Leipzig, 1897, p. 227; voir aussi F. Cavallera, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre* 1, 2, Louvain-Paris, 1922, p. 20. La traduction de Jérôme est assez fidèle, bien que parfois il ajoute du sien: à ce sujet on consultera P. Nautin dans l'introduction de son édition du texte grec, tome 1, S.C. 232, Paris, 1976, p. 39-43, et G. Lomiento, Note sulla traduzione geronimiana delle omilie su Geremia di Origene, *Vetera Christianorum* 10 (1973), p. 243-262.

[27]) Il y a trois légères différences avec le libellé des Septante (voir au début la note 8): ἐφώνησε et ἔτεκε sans ν et insertion de τὸν devant πλοῦτον: il est évident qu'elles ne permettent pas de penser à un autre texte que celui des Septante.

[28]) La paraphrase du commentaire suit la traduction française de Nautin, ainsi que sa division en paragraphes.

bonne ou une mauvaise catégorie. La perdrix a des mœurs abominables. Elle est rusée et fourbe (ζῷον ... κακοηθέστατον καὶ δόλιον καὶ πανοῦργον, *animal malignum, fraudulentum, callidum*). Elle trompe les chasseurs: en tournoyant autour de leurs pieds elle les détourne du nid de ses petits; ceux-ci s'enfuient, puis elle s'échappe elle-même à tire d'ailes. La perdrix est aussi un animal tout à fait impur (ζῷον πάνυ ἀκάθαρτον, *nequitiam eius vincit impuritas*): les mâles se battent pour s'accoupler, un mâle en couvre un autre. Si donc cet animal est impur et fourbe (κακόηθες ... ἀκάθαρτον ... πανοῦργον ... ἀπατηλόν, *malignum ... immundum, dolosum*), il ne peut figurer le Sauveur; il faudra l'interpréter comme l'Adversaire (ἑρμηνεῦσαι ἐπὶ τὸν ἀντικείμενον, *mala zabulo adiungere et super adversario intelligere*). 2. Les mots «Une perdrix a fait entendre sa voix, elle a rassemblé ce qu'elle n'a pas enfanté» désignent donc le Diable, qui, lorsqu'il fait entendre sa voix, rassemble les créatures d'un autre (συνάγει τὰ ἄλλου κτίσματα, *alienas congregans creaturas*) et les fait siennes. Sa voix se fait entendre par la bouche de Valentin, de Marcion, de Basilide, de tous les hérétiques. Ce n'est pas la voix de Jésus, qui est dans Pierre et Paul. La voix de la perdrix est dans ceux qui trompent les simples entre les croyants (τοὺς ἁπλουστέρους τῶν πιστευόντων, *simplices quosque fidelium*). Agissant de la sorte «la perdrix s'est enrichie, mais sans jugement». Le Diable, en effet, étendant sa domination, n'exerce pas de jugement, ni ne se soucie de moralité, à l'encontre de mon Sauveur, dont la richesse a fait l'objet d'un jugement et d'un choix moral ('mon Sauveur', ὁ ... ἐμὸς σωτήρ, rendu par Jérôme: *meus ... Iesus*). 3. Le Diable, pourtant, ne triomphe pas définitivement. «Au milieu de ses jours ils l'abandonneront». Les jours de ce monde constituent les jours du Diable, et c'est du milieu de ce monde que le Christ nous a sauvés. «Et à ses derniers jours, il ne sera plus qu'un insensé». Faut-il penser que le Diable a jamais été sensé, φρόνιμος, *sapiens*? Oui: il y a la parole de la Genèse 3, 1: «le serpent était la plus sensée de toutes les bêtes de la terre que le Seigneur Dieu avait faites» (ὁ ... ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, *serpens ... sapientior erat omnibus bestiis super terram*). Mais sa sagesse était une sagesse méchante[29]), et, à la fin, tournait en une folie mauvaise, à l'encontre de l'intelligence du bon chrétien, qui, selon 1 Cor. 3, 18, doit choisir la folie — une saine folie — pour atteindre la sagesse. La folie finale du Diable est sa défaite

[29]) Ici commence la lacune dans le texte grec.

définitive, lorsque, à la fin des temps, le Christ régnera et que le dernier ennemi, la Mort, sera détruit.

Telle est l'interprétation du texte de Jérémie sur la perdrix, donnée par le docteur alexandrin dans sa qualité d'exégète professionnel. Il va sans dire qu'il a emprunté la substance de son exégèse à la tradition inaugurée par le *Physiologus*. Mais pour l'aspect zoologique il a pris comme point de départ l'exposé d'Aristote sur la nature de la perdrix. De cette source lui viennent les observations sur les mœurs abominables de l'animal[30]), sa fourberie et son impureté. Origène reproduit la terminologie du Stagirite: il n'y a qu'à comparer κακόηθες τὸ ὄρνεόν ἐστι καὶ πανοῦργον d'Aristote[31]) avec ζῷον ... κακοηθέστατον καὶ ... πανοῦργον d'Origène (voir par. 1). D'autre part, le détail de caractère zoologique sur la perdrix rassemblant les petits qu'elle n'a pas enfantés (par. 2), Origène n'a pu le trouver dans Aristote, où il fait défaut: il le tient évidemment de la tradition exégétique du *Physiologus*. C'est le texte même du bestiaire chrétien qui lui a inspiré aussi la mention des simples entre les croyants: τοὺς ἁπλουστέρους τῶν πιστευόντων (par. 2) reprend νήπιοι ταῖς φρεσίν du *Physiologus*. Mais Origène semble plutôt se rapprocher de la forme que prend la tradition chez Hippolyte en insistant sur la voix de l'animal: la perdrix ne vole pas les œufs mais appelle les petits (par. 2). L'Alexandrin a ajouté du sien. Nous pourrions énumérer en cinq points les particularités propres de son apport. 1) Il qualifie de 'fameuse question' le problème de l'interprétation (par. 1); la qualification, au demeurant, suppose l'existence d'une tradition dans laquelle Origène veut s'insérer; elle présuppose des précurseurs, à savoir le *Physiologus* et Hippolyte. 2) Ce qu'Origène dit sur la voix de l'animal dépend d'Hippolyte, mais renchérit aussi sur cet auteur: chez ce dernier, c'est l'Antéchrist qui émet un appel, chez Origène ce n'est pas seulement le Diable, mais aussi ses agents, les hérétiques; le Christ appelle lui aussi, ainsi que les apôtres, ses prédicateurs (par. 2). 3) A l'enrichissement 'sans jugement' du Diable, Origène oppose l'enrichissement 'avec jugement' de 'mon Sauveur', 'mon Jésus' dans la version de Jérôme (par. 2). 4) Les jours du Diable sont pour Origène les jours du monde; à la fin de ses jours, c'est-à-dire à la fin du monde, l'empire du Diable s'écroulera et la Mort sera détruite (par. 3). 5) Selon Origène, le Diable, insensé à la fin de ses jours, a connu un passé sage, dans la figure du serpent rusé du paradis;

[30]) Cf. Aristote, *De animalibus historia* 1, 1 et 9, 8 (éd. L. Dittmeyer, Lipsiae, 1907, p. 7 et 369-371).

[31]) *Ibid.* 9, 8 (Dittmeyer, p. 369).

mais c'est là une sagesse mauvaise qui tournera en folie mauvaise à la fin des temps. Par contre, la folie que St. Paul recommande au chrétien est une saine folie qui finira comme sagesse (par. 3).

Nous terminons ce tableau de l'exégèse de la perdrix chez les auteurs grecs par deux citations, une du quatrième et une du quatrième ou cinquième siècle. La première est de Grégoire de Nysse: elle montre que l'identification de la perdrix de Jérémie et du Diable était devenue, au quatrième siècle, un lieu commun. L'auteur, en effet, cite le début du passage de Jérémie pour souligner l'opposition entre le vrai père des hommes, Dieu, et le prétendu père, Satan: ἀντί ... τοῦ ἀληθινοῦ πατρὸς τὸν ψευδώνυμον νομισθῆναι πατέρα, καθώς που δι' αἰνίγματος ὁ προφήτης Ἱερεμίας λέγει ὅτι Ἐφώνησε πέρδιξ, συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκεν[32]). La seconde citation, ou plutôt allusion indirecte, est de la main du Pseudo-Eustace d'Antioche[33]): elle est remarquable par la combinaison d'une notice 'scientifique' de Basile et d'une description empruntée directement au *Physiologus* originel: la perdrix est un animal δολερόν ... καὶ ζηλότυπον καὶ κακοῦργον, συμπράττων τοῖς θηρευταῖς πρὸς τὴν ἄγραν·[34]) ἀλλότρια ... κλέπτων ὠὰ νοσσοποιεῖ, καὶ αὐξηθέντες οἱ νεοττοὶ ἕκαστος κατὰ γένος πρὸς τοὺς οἰκείους ἀνίπταται καὶ ἔρημον αὐτὸν καταλιμπάνουσιν[35]): la mention, dans la seconde partie de la citation, du vol des œufs et de la croissance des petits, est caractéristique. Notons que le Pseudo-Eustace, ici, s'occupe, non pas d'exégèse, mais de zoologie. Apparemment le prestige du *Physiologus* interprétant Jérémie était tel qu'il pouvait fonctionner comme autorité en matière de science naturelle.

[32]) Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium* 3, 10, 10 (éd. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* II, [2])Leiden, 1960, p. 293); c'est la seule citation/allusion chez Grégoire; cf. Hubertus R. Drobner, *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn, 1988, p. 65.

[33]) *Hexameron* PG 18, 733; sur la datation au quatrième ou cinquième siècle, voir M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* II, Turnhout, 1974, p. 252.

[34]) Cf. Basile, *Homilia in Hexameron* 8, 3: la perdrix est un animal δολερόν ... καὶ ζηλότυπον, καὶ κακοῦργον, συμπράττων τοῖς θηρευταῖς πρὸς τὴν ἄγραν (éd. S. Giet, S.C. 26, Paris, 1949, p. 446). La source de Basile, pour cette caractérisation négative de la perdrix, est Aristote ou, probablement, un résumé d'Aristote (voir Giet, introduction, p. 67-68); point n'est besoin d'invoquer pour cela le *Physiologus* ou Origène.

[35]) A comparer, à partir de ἀλλότρια, avec la description du *Physiologus*: voir ci-dessus.

JEREMIE 17, 11 CHEZ LES AUTEURS LATINS CHRETIENS

Nous avons fait mention de la traduction latine faite par Jérôme des homélies d'Origène, réalisée peu après 380[36]). Dans la même décennie la perdrix de Jérémie était introduite dans le monde latin par deux autres auteurs, Filaster de Brescia et Ambroise de Milan; à eux se joindra, à bref délai, Chromace d'Aquilée[37]).

Filaster[38]) de Brescia a rédigé entre 380 et 390 un catalogue des hérésies, *Diversarum haereseon liber*[39]). Dans la préface[40]), il impute au Diable la dissémination de la pestilence des hérésies. A bon droit, ainsi Filaster, le prophète a-t-il comparé cet *inimicum ... humani generis* à une perdrix. La perdrix, souffrant souvent de stérilité (*cum infecunditatem patiatur saepius*), couve furtivement des œufs d'autrui (*aliorum ... furtim fetus incubans*), prend soin des petits après l'éclosion et les revendique comme ses propres enfants (*quasi suos iam fovet ac vindicat filios*). Mais arrivés à l'âge de la raison (*cum eis tempus aetatis discernens adcreverit*), ces petits se rendent compte des droits de leurs vrais parents et les voient de leurs yeux (*iura parentum sensu proprio recordantes*[41]), *palamque oculis intuentes*); ils quittent leurs faux parents et suivent dorénavant les vrais. Ainsi les hommes, quand ils voient et reconnaissent le Christ, leur vrai père (*vero Christo parente ... viso et recognito*), quittent le faux père Satan avec ses mensonges (*parens*

[36]) Voir note 26. La traduction de Rufin des homélies sur l'Exode (voir note 24) date des premières années du cinquième siècle: cf. H.J. Frede, *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*, [3]) Freiburg, 1981, p. 530. Le court passage sur la perdrix dans *Hom. in Exodum* 1, 5 ne peut avoir eu l'influence qu'il est permis d'attribuer à la version hieronymienne, de date plus ancienne, de l'exégèse 'officielle' de *Hom. in Hieremiam* 17.

[37]) Il y a encore le passage du Pseudo-Jean Chrysostome, *Opus imperfectum in Matthaeum. Hom.* 20 (PG 56, 744), mais la datation de cet ouvrage latin est trop incertaine pour que nous puissions lui assigner une place dans la 'généalogie' latine de la perdrix de Jérémie. J. van Banning, dans le premier volume de son édition critique (Pseudo-Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaeum*, CCL 87B, Turnhout, 1988), propose le second ou troisième quart du cinquième siècle.

[38]) Le nom est probablement Filaster, non pas Filastrius: cf. A. Bastiaensen, Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens. *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13-14 novembre 1986*, Paris, 1987, p. 25-57: voir p. 38.

[39]) Sur la date de l'œuvre, voir l'introduction de l'édition de F. Heylen, CCL 9, Turnholti, 1957, p. 210.

[40]) *Praefatio* 1-4, Heylen, p. 217-218.

[41]) Le sens de *recordari*, ici, n'est pas 'se souvenir de', mais 'penser à', 'réfléchir sur', 'considérer', sens bien attesté pour la latinité tant classique que tardive.

mendacissimus), et se mettent à la suite du Christ. De jour en jour nous voyons s'accomplir la parole de Jérémie: *Clamavit perdix, collegit quae non parturiit, faciens sibi divitias non cum sapientia, in medio dierum derelinquent eum, et in postremo erit insipiens.* Toutes les nations, en effet, abandonnent l'idolâtrie mortelle (*idolatriam mortiferam*) de l'ennemi et, reconnaissant la divinité du Christ, s'élancent vers lui (*ad eum ... properant pervolare*).

La prolixité de Filaster ne doit pas nous donner le change. Son texte renvoie non pas aux longs développements d'Origène *in Hieremiam*, mais à la concision du *Physiologus*. Que la perdrix soit Satan, cela fait partie, évidemment, de la tradition comme telle: c'est la thèse commune qui inspire tous les témoignages. Mais les détails du texte de Filaster nous orientent plutôt vers le *Physiologus* originel que vers sa transformation origénienne. L'expression *fetus incubans* évoque l'idée de couvaison: comme chez le *Physiologus* la situation est celle d'avant l'éclosion des œufs. D'où chez Filaster, pas plus que chez l'auteur du bestiaire, nulle exploitation de *clamavit*. D'autre part, tout comme chez ce dernier, l'accent est mis sur la croissance des petits après l'éclosion et sur leur arrivée à l'âge de discernement. Le retour vers le Christ, vrai père, semble rappeler aussi le *Physiologus* qui fait retourner les convertis à leurs deux parents, le Christ et l'Église. Par contre, rien sur les mœurs abominables de la perdrix, ni sur son enrichissement sans jugement, ni sur sa sagesse ou folie, traits caractéristiques de l'exégèse d'Origène. Il y a, à vrai dire, un détail qui pourrait dénoter une parenté plus ou moins lointaine entre Filaster et l'Alexandrin. Les deux mentionnent les hérétiques à la suite du Diable, Origène explicitement, Filaster de manière plutôt confuse, puisque s'exprimant sur les hérésies, le sujet de son livre, il emploie la qualification *idolatria mortifera*, qui, en soi, ferait plutôt penser au paganisme. Filaster, pourtant, voit dans le Diable (*parens mendacissimus*) la source de toutes les déviations de la vraie foi: sur ce point paganisme et hérésie se rejoignent. Comme Origène donc il envisage le Diable en compagnie de ses satellites, qui s'acharnent à fourvoyer les humains au profit de leur maître. Mais l'accord sur ce point n'est pas suffisamment caractéristique pour établir une relation directe d'Origène à Filaster. Il me paraît certain que Filaster n'a pas connu le commentaire du grand Alexandrin *in Hieremiam* 17. Encore moins la traduction que Jérôme venait d'en publier: le libellé que présente Filaster diffère du tout au tout de celui de Jérôme[42]). Notons enfin deux détails qui semblent propres à

[42]) Jérôme (voir *supra*): ... *congregavit quae non peperit, faciens divitias suas non*

Filaster: la stérilité de la perdrix voleuse et l'observation que les petits, devenus grands, voient leurs vrais parents de leurs propres yeux (la dernière particularité pour remplacer l'ouïe des autres témoignages?). Notre conclusion sera que Filaster, s'il ne dépend pas d'Origène, et si son exégèse de la perdrix renvoie plutôt au *Physiologus*, présente pourtant quelques détails qui, à moins qu'ils ne soient de sa prope fantaisie, doivent provenir d'une version spéciale du bestiaire. La question, dès lors, se pose de savoir s'il existait déjà une traduction latine du *Physiologus* qu'il aurait pu utiliser. Toutefois, les informations précises nous manquent sur la première apparition du *Physiologus* latin[43]). D'autre part, Filaster connaissait probablement le grec: pour la rédaction de son catalogue des hérésies il doit avoir consulté Irénée et Epiphane de Salamine[44]). Retenons en tout cas que la version 'filastrienne' du *Physiologus*, qu'elle soit adaptation directe du grec ou tirée d'une traduction latine existante, est pré-origénienne, attestant la persistance, au-delà d'Origène, des premières rédactions du bestiaire.

Ambroise, écrivant aux environs de 385, est témoin des deux traditions. Dans *Exameron* 6, 3, 13 il présente, comme Filaster, une version pré-origénienne du *Physiologus*; dans les longs développements d'*Epistula* 32 il suit, à quelques détails près, le commentaire d'Origène sur Jérémie.

Le passage de l'*Exameron*[45]) a pour point de départ une partie de la citation de Jérémie: *Clamavit perdix et congregavit quae non peperit*, mais cette phrase suffit à Ambroise pour proposer l'interprétation du motif de la perdrix. La perdrix, animal rusé (*astuta*), vole les œufs d'une autre perdrix et se met à couver; elle fait entendre sa voix, proclamant le succès de son artifice (*quasi ovans suae fraudis effectu*). Mais après l'éclosion, devenus plus grands, les petits s'enfuient vers celle qu'ils reconnaissent comme leur vraie mère à cause de la ponte des œufs (*quam veram sibi matrem ovorum generatione cognoverint*). Il en va du Diable comme de la perdrix. Il s'efforce de voler les générations

cum iudicio, in medio dierum eius ... et in novissimis suis ...; Filaster: *... collegit quae non parturiit, faciens sibi divitias non cum sapientia, in medio dierum ... et in postremo...*

[43]) Cf. Ursula Treu (n. 17), p. 125: la première traduction latine a dû paraître entre 385 et 500.

[44]) Cf. B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie*, [8])Freiburg-Basel-Wien, 1978, p. 369; M. Simonetti dans A. di Berardino - J. Quasten, *Patrologia* III, Roma, 1978, p. 120.

[45]) *Exameron* 6, 3, 13; éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1, Vindobonae, 1896, p. 211-212.

humaines créées par Dieu (*generationes creatoris aeterni*), séduit ceux qui sont insensés et qui n'ont pas encore atteint la stabilité intellectuelle (*insipientes et sensus proprii carentes vigore*), c'est-à-dire les païens, qui ne sont pas ses créatures. Il les dorlote, il les gâte, mais dès que la voix du Christ se fait entendre à ces petits (*parvolis*), ils se tournent vers lui, le Christ, qui les recueille et les confie à leur mère, l'Église, pour les élever (*matri dedit ecclesiae nutriendos*).

On reconnaît le thème et la substance du raisonnement: la perdrix symbolise le Diable qui voit échouer sa tentative de s'emparer définitivement de l'humanité. On appréciera aussi les caractéristiques qui relèvent d'une version primitive du *Physiologus*: le vol des œufs, non pas des petits; le retour vers les deux parents, le Christ et l'Église. D'autres traits dénotent des phases postérieures de la tradition: les petits entendent la voix de leur vrai père, ce qui nous renvoie à Hippolyte; la perdrix est rusée, ce qui pourrait être emprunté à Origène. Mais à l'exception peut-être de ce dernier détail on ne relève pas de traces d'une influence de l'Alexandrin. Une particularité propre à Ambroise c'est d'interpréter *clamavit* comme désignant la voix que la perdrix voleuse, fière du succès de sa manœuvre, fait entendre. On n'a pas l'impression que c'est là une réminiscence d'Hippolyte. Pour Hippolyte la voix de l'oiseau est l'expression de son caractère vaniteux, tandis que pour Ambroise elle ne fait qu'exprimer la satisfaction de l'animal content de la réussite du vol des œufs. Probablement qu'Ambroise, tout en suivant la rédaction primitive du *Physiologus*, veut faire valoir aussi le *clamavit* de la citation qui n'a pas de place dans cette rédaction. Reste la question de savoir si Ambroise, dans son exposé, n'a pas subi l'influence de Basile. On sait que les homélies *In Hexameron* de Basile ont marqué l'*Exameron* d'Ambroise. Or, Basile, dans une de ces homélies, caractérisait la perdrix comme rusée, δολερόν[46]), ce qui aurait pu provoquer *perdix astuta* sous la plume d'Ambroise. Toutefois, la brièveté de Basile, une seule ligne écrite en passant, diffère beaucoup de l'ampleur d'Ambroise et, ce qui est significatif, la mention de la perdrix ne se trouve pas, chez Basile, à l'endroit qu'Ambroise, écrivant sur les traces de Basile son commentaire sur la création des animaux, avait atteint: précisément à cet endroit Ambroise interrompt la série des spéculations basiliennes pour insérer l'exégèse de l'oiseau de Jérémie. La source de *perdix astuta* est donc plutôt Origène, comme nous l'avons suggéré plus haut. A moins

[46]) *Homilia in Hexameron* 8, 3: voir plus haut n. 34.

que ce ne soit la propre fantaisie d'Ambroise: dans le contexte de l'exégèse allégorique la pauvre perdrix courait toujours le risque d'être dépréciée. De toute façon, la conclusion que, dans son commentaire de l'*Exameron*, Ambroise part d'une rédaction primitive, pré-origénienne du thème de la perdrix, sera justifiée.

La lettre 32 d'Ambroise à un certain Irenaeus[47]) est conçue comme un traité d'exégèse. Son seul sujet est la citation de Jérémie qu'Ambroise, probablement à la demande d'Irenaeus, se met à commenter. Nous avons donc affaire à une exégèse qui se veut scientifique et qui pourrait fonctionner comme l'interprétation plus ou moins officielle de l'Eglise. C'était aussi la caractéristique de l'homélie 17 d'Origène *in Hieremiam*, et Ambroise n'hésite pas à se prévaloir des explications d'Origène. Examinons les détails de son texte. Le libellé de Jérémie 17, 11, sans la dernière phrase, porte: *Clamavit perdix, congregavit quae non peperit, faciens divitias non cum iudicio, in dimidio dierum suorum derelictus est.* Ambroise commente — et nous suivons son commentaire en tenant présent à l'esprit le texte d'Origène résumé ci-dessus. Le problème de la perdrix est une fameuse question (*celeberrima quaestio*), qu'il faut résoudre en étudiant ce que l'histoire naturelle enseigne sur la nature de cet oiseau (*quid de natura avis istius habeat historia*). Elle nous apprend qu'il est rusé et trompeur: il détourne le chasseur du nid de ses petits; après leur avoir donné la possibilité de s'enfuir, il s'échappe lui-même. Il est aussi impur et se comporte en débauché, pratiquant la luxure indifféremment avec les deux sexes (*promiscuae permixtionis, ... vaga libido*). A cause de ces vices, la conclusion s'impose que la perdrix représente l'Adversaire du genre humain (*adversarius ... generis humani*), Satan. D'ailleurs, son nom le dit: *perdix a perdendo.* Or, Satan a fait entendre sa voix par la bouche des méchants de l'Ancien et du Nouveau Testament, et par la bouche des vaniteux et des incroyants (*in omni vano et perfido*). Ainsi il a rassemblé les hommes qui ne sont pas ses créatures (*populos quos non creaverat*), mais celles de Dieu. Il s'est enrichi sans jugement (*non cum iudicio*), à l'encontre de mon Jésus (*meus Iesus*), qui en bon juge fait tout avec jugement (*cum iudicio omnia agit*). Jésus, trompant le trompeur, a enlevé au Diable ses richesses illégitimes: il l'a fait en faisant entendre sa voix, cette voix qui a résonné depuis Abel et qui s'est fait entendre jusque dans la parole sur la croix, promettant au bon larron l'entrée au paradis. Ainsi Satan a dû lâcher sa proie: il a été

[47]) Voir PL 16, 1114-1117.

abandonné au milieu de ses jours (*in dimidio dierum suorum*), c'est-à-dire avant la fin des temps (*ante huius saeculi finem*). Aussi certains interprètes ont-ils cru (*quidam ... putarunt*) qu'ici s'applique la donnée de la perdrix qui vole et couve les œufs d'autrui pour se procurer ainsi une fausse postérité, mais qui est abandonnée par les petits une fois élevés, lorsqu'ils reconnaissent la voix de celle qui les a vraiment engendrés. Et au moment où la perdrix fourbe perdra ses enfants supposés, l'insensé qui a été élu par Dieu sera sauvé, car selon l'Apôtre il faut choisir la folie pour atteindre la sagesse.

Que l'interprétation d'Ambroise suive pas à pas celle d'Origène, une comparaison superficielle des deux textes suffit pour nous en convaincre. Plutôt que de reprendre toute la succession des idées, relevons quelques points saillants: l'observation que la question de la perdrix est une question fameuse; l'appellation du Sauveur accompagnée du pronom possessif: *meus Iesus*; la mention, à la fin, de l'insensé élu par Dieu, mention qui, chez Origène, s'explique en rapport avec la phrase finale de la citation (*in novissimis suis erit insipiens*), phrase qui, dans le libellé qu'Ambroise donne de la citation, fait défaut. Il y a, du reste, deux intrusions dans ce scénario strictement origénien. La première est la remarque, assez futile et valable seulement pour des Latins, sur l'origine du mot *perdix*, qui serait dérivé de *perdere*. La seconde, annoncée par *quidam putarunt*, et qui est constituée par le détail pré-origénien du vol des œufs, est plus intéressante.

La traduction par Jérôme de l'homélie *in Hieremiam* a-t-elle été utilisée par Ambroise? On ne saurait le dire avec certitude. Ambroise possédait le grec à fond, et n'avait pas besoin du texte de Jérôme, qui, du reste, avait à peine vu le jour. Mais la circulation d'écrits jugés importants était souvent, eu égard aux communications difficiles, étonnamment rapide, et l'on ne peut exclure la possibilité qu'Ambroise ait pris connaissance de la traduction de Jérôme. Le libellé ne tranche pas la question. Il y a bien la divergence de *celeberrima quaestio* d'Ambroise contre *famosa quaestio* de Jérôme, mais, d'autre part, le fait que *meus Iesus* représente, tant chez Ambroise que chez Jérôme[48]), ὁ ἐμὸς σωτήρ d'Origène semble plaider en faveur d'une utilisation par Ambroise du texte de Jérôme. En outre, le libellé de la citation de Jérémie chez Ambroise se rapproche beaucoup plus de celui de Jérôme[49]) que les libellés de Filaster (voir *supra*) et de Chromace (voir

[48]) Pourvu que le libellé de Migne (= Vallarsi) soit correct; une édition critique de l'œuvre de Jérôme se fait attendre depuis longtemps.

[49]) Les seules différences sont *divitias, dimidio, derelictus est* chez Ambroise pour *divitias suas, medio* et *derelinquent eum* chez Jérôme.

infra), voisins pourtant de l'évêque de Milan. On ne peut du reste, à propos du libellé, exclure une troisième possibilité, à savoir que tant Jérôme qu'Ambroise empruntent à une traduction existante, utilisée peut-être aussi par Rufin[50]).

A côté des endroits de l'*Exameron* et d'*Epistula* 32 Ambroise a encore deux courtes allusions à la perdrix méchante, représentante du Diable: *Epistula* 31, 11: *commenta nequissimi patris diaboli, qui vult congregare quae non generavit*[51]); *Epistula* 46, 14 (à propos de quelqu'un professant l'hérésie apollinariste): *His igitur auditis derelictus est in dimidio dierum suorum perdix qui clamavit ut congregaret quae non peperit et oppressus est voce Domini Iesu*[52]). Le libellé de la citation est familier, sauf pour l'emploi de *generare* dans *Epistula* 31, conséquence probable d'une citation de mémoire. Dans *Epistula* 46 on notera que la perdrix, à proprement parler, ne représente pas le Diable, mais son disciple, l'hérétique.

Chromace d'Aquilée nous réserve des surprises dans un sermon écrit probablement au début de la dernière décennie du quatrième siècle[53]). Commentant la parole de Jésus sur les deux maîtres (Matth. 6, 24), il oppose à Dieu, vrai maître de l'humanité, le Diable qui a assujetti au péché ceux que, par ses séductions, il a arrachés à leur vrai Dieu et père. A bon droit le prophète qualifie Satan de perdrix. Car il est écrit: *Clamabit ... perdix, et congregabit quae sua non erant; sed in novissimo dierum derelinquent eum, et in fine sua erit stultus.* Cette perdrix, oiseau vivant au sol (*avis terrena*), séduit par sa voix les petits d'autres parents et se glorifie d'eux comme s'ils étaient ses propres enfants (*et in pullis alienis, tamquam in filiis propriis, gloriatur*). Mais lorsque ces petits entendent la voix de leur vrai père, ils abandonnent celui qui les a trompés. De la même manière nous avons été séduits par la voix de Satan, père intrus. Mais ayant reconnu par la prédication évangélique la voix de notre vrai père, Dieu, nous avons abandonné cet intrus... Il y a une autre raison pour laquelle le Diable est qualifié de perdrix. La

[50]) Pour le libellé de Rufin, voir plus haut la traduction d'Origène, *In Exodum homilia* 1, 5. Rufin a *fecit* contre *faciens* de Jérôme et d'Ambroise; *in dimidio dierum eius* contre Jérôme qui a *in medio dierum eius* et contre Ambroise qui a *in dimidio dierum suorum*; *et derelinquent eum* avec Jérôme contre Ambroise qui écrit *derelictus est*; *stultus* contre *insipiens* de Jérôme (le mot manque chez Ambroise).

[51]) PL 16, 1113.

[52]) PL 16, 1150.

[53]) *Sermo* 6, 4-5; éd. J. Lemarié, CCL 9A, Turnholti, 1974, p. 28-29; pour la datation des sermons, entre 387 et 400, on consultera l'introduction, p. V-VII.

perdrix voyant au loin un homme s'approcher, se couvre de feuilles pour se dérober à son regard. De la même façon Satan couvre pour ainsi dire de feuilles la virulence de ses attaques (*acumen militiae suae velut foliis quibusdam obteget*) pour soustraire ses fourberies aux regards des hommes.

Le texte est remarquable sous plusieurs points de vue. D'abord par rapport au libellé de la citation de Jérémie qui présente des traits extraordinaires: les futurs *clamabit* et *congregabit*; l'omission des richesses faites *sine iudicio*; la tournure *in novissimo dierum* au lieu de *in medio/dimidio dierum*; le prédicat *stultus*[54]). A remarquer aussi la dépendance d'Hippolyte qui se manifeste dans le texte de Chromace. La première partie de ce texte est une attestation très claire, très simple, très unifiée, du thème de la perdrix dans une conception pré-origénienne: rien sur les mœurs de l'animal. Cette conception toutefois n'est pas celle du *Physiologus* primitif, caractérisé par le vol des œufs. Elle rappelle plutôt le tableau d'Hippolyte, car comme chez Hippolyte, les petits sont séduits par la voix du faux père; et, détail très significatif, celui-ci se glorifie des enfants d'autrui comme si c'étaient ses propres enfants[55]). Une autre particularité qui mérite notre attention est la qualification de la perdrix comme *avis terrena*. Il me semble que Chromace, par là, fait allusion à des données d'histoire naturelle: la perdrix fait son nid en rase campagne, à même le sol, et le vol n'est pas son fort. L'évêque d'Aquilée a-t-il trouvé ces détails chez Aristote, indépendamment d'Origène[56]), ou puise-t-il dans des souvenirs personnels d'homme de la campagne? De toute façon, c'est l'interprétation allégorique où le Diable apparaît comme *terrenus* qui a inspiré le détail zoologique. Quant à cette interprétation qui, vu le contexte, observe le Diable en train de séduire l'humanité et de se glorifier de sa conquête, on peut supposer un rapport avec certains textes bibliques, comme par exemple Jacques 3, 14-15: *Nolite gloriari et mendaces esse adversus veritatem; non est ista sapientia desursum descendens sed terrena, animalis, diabolica*. Un dernier point qui suscite

[54]) *Stultus* est aussi la qualification de la perdrix chez Rufin: voir plus haut sa traduction de l'homélie d'Origène *in Exodum* 1, 5.

[55]) Voir plus haut la description en *De Antichristo* 55 d'Hippolyte. Je ne crois pas qu'il y a une relation avec la perdrix de l'*Exameron* d'Ambroise (voir *supra*); la fierté de celle-ci est plus superficielle.

[56]) Cf. *De animalibus historia* 9, 8 (cf. note 30): Origène, dans ses emprunts d'Aristote, n'a pas les détails en question. Pline l'Ancien est-il peut-être l'intermédiaire entre Aristote et Chromace? Il décrit la façon dont l'oiseau fabrique pour ses œufs un gîte de poussière: *Nat. hist.* 10, 100 (*ovis stragulum ... pulvere contumulant*: voir éd. L. Ian - C. Mayhoff 2, Stuttgardiae, 1967 [= 1909], p. 249).

notre intérêt se trouve dans la deuxième partie du texte de Chromace, où est mise en évidence la ruse de la perdrix, qui se couvre de feuilles pour se dérober aux regards d'un homme aperçu au loin. Aristote, et plus emphatiquement encore son épigone Elien, décrivent l'astuce de l'oiseau, qui se couvre de toutes sortes de matériaux pour se protéger soi-même et son nid[57]). Chromace présente-t-il un écho lointain des exposés de ces érudits ou s'agit-il encore de souvenirs de la vie de campagne ou de connaissances plus ou moins folkloriques? Un apport de sa propre fantaisie n'est pas à exclure non plus peut-être: vu le caractère trompeur du Diable, il était alléchant d'accentuer la fourberie de la perdrix, considérée par la tradition comme un trait caractéristique de cet oiseau.

Mais quelle que soit l'origine des traits méchants prêtés par Chromace à la perdrix, son texte, en venant s'ajouter aux témoignages de Jérôme, traducteur d'Origène, de Filaster et d'Ambroise, montre à souhait que dans le monde latin, tout comme en Orient, le thème de la perdrix, symbole de Satan, était populaire. Il est évident aussi que la distinction très accusée entre la tradition primitive avec ses variantes, par exemple Hippolyte, et l'interprétation origénienne se perpétue chez les auteurs latins.

Jeremie 17, 11 chez Augustin

Après ces longues digressions, retournons enfin à Augustin. Deux fois il s'est occupé pour ainsi dire en professionnel, comme prédicateur et commentateur de l'Ecriture, du texte de Jérémie: dans *Contra Faustum*, traité anti-manichéen des années 397-398, postérieur de peu au sermon de Chromace, et dans un sermon au peuple, *Sermo* 46 *de pastoribus*, de 410-411[58]). Nous examinerons ces deux passages; puis nous jetterons un regard rapide sur les brèves réminiscences et allusions qu'on trouve ailleurs dans l'œuvre d'Augustin; dans notre conclusion nous essayerons d'assigner à Augustin sa place dans la tradition exégétique de la perdrix de Jérémie.

[57]) Aristote, *ibid.*; Elien, *De natura animalium*, éd. R. Hercherus, Lipsiae, 1864, p. 65; cf. aussi Pline l'Ancien, *Nat. hist.* 10, 100: *perdices spina et frutice ... muniunt receptaculum.*

[58]) Pour la datation du *Contra Faustum*, cf. P. Brown, *Augustine of Hippo*, London, 1967, p. 184; du *Sermo* 46, Anne-Marie La Bonnardière, *Biblia Augustiniana. A.T. Le Livre des Proverbes*, Paris, 1975, p. 109.

Le contenu des deux textes importants offre tant de points de contact qu'il semble indiqué de parcourir les deux avant de tirer nos conclusions. Dans *Contra Faustum* 13, 12[59]), Augustin traite de la nature de l'hérésie, doctrine qui se veut chrétienne, mais qui est une déviation du christianisme. Jérémie nous enseigne comment il faut en parler dans l'explication de la foi. Par les mots: *Clamavit perdix, congregavit quae non peperit, faciens divitias suas non cum iudicio*, il donne à entendre que la perdrix est un animal querelleur et combatif (*nimis contentiosum animal*), qui par l'effet de sa combativité se laisse prendre au lacet de l'oiseleur (*aviditate ipsius contentionis currat in laqueum*). La même rage de la querelle caractérise les hérétiques qui veulent à tout prix sortir vainqueurs des disputes, *ut congregent ... quae non pepererunt*, c'est-à-dire afin de voler ceux qui sont nés par l'évangile du Christ, et d'en faire leur proie, leur richesse, *non sane cum iudicio*. Mais ils n'auront pas de succès. Au contraire, le prix de leurs efforts sera la folie. Le prophète en effet poursuit: *in dimidio dierum eius derelinquent eum et in novissimis suis erit insipiens*. L'hérétique qui d'abord semblait séduire les hommes par la promesse d'une sagesse splendide finira par apparaître comme un insensé aux yeux de tous (*erit insipiens, cum adparebit quia dementia eius nota erit omnibus*). Dans les chapitres 16 et 17, un peu plus avant dans le même livre 13 du *Contra Faustum*, certaines de ces idées sont reprises: l'hérétique, pour rassembler ceux qu'il n'a pas engendrés, fait entendre sa voix et affirme que le salut, promis par le Christ, se trouve auprès de lui (16); pourquoi les chrétiens n'abandonnent-ils pas Mani? — car c'est lui l'hérétique en question — pourquoi, avec ses opinions erronées, ne leur apparaît-il pas comme un insensé?(17).

Le sermon 46, un des grands sermons d'Augustin contre les donatistes, a pour sujet la tâche des pasteurs. Dans les chapitres 28 et 29[60]) Augustin cite Jérémie: *Clamavit perdix, congregavit quae non peperit, faciens divitias suas non cum iudicio*. A l'encontre de cette perdrix le bon pasteur paît son troupeau *cum iudicio*. La perdrix a été interprétée comme le Diable par les *scripturarum tractatores* du passé. Il rassemble ses richesses, les hommes qu'il réussit à décevoir, *sine iudicio*, c'est-à-dire sans faire la distinction: il est content, pourvu qu'ils tombent dans l'erreur, que ce soit l'arianisme ou le donatisme ou quelque autre doctrine. Mais *in dimidio dierum eius derelinquent eum, et*

[59]) Ed. J. Zycha, CSEL 25, Vindobonae, 1891, p. 391-399 (par. 12-17).
[60]) Ed. C. Lambot, CCL 41, Turnholti, 1961, p. 553-555.

in novissimis suis erit insipiens. Le Diable, insensé à sa fin, a-t-il été sage (*sapiens*) au début? Oui, si nous comprenons avec l'Écriture sagesse (*sapientia*) au sens dépréciatif d'astuce (*astutia*): ainsi Paul, qui parle de la sagesse de ce monde (*sapientia huius mundi*); ainsi le livre de la Genèse qui, identifiant la perdrix et le serpent du paradis, nomme le serpent plus sage que tous les animaux (*sapientior omnibus bestiis*). Mais à la fin, ses astuces apparaîtront, non pas comme sagesse, mais comme folie: *in novissimis erit insipiens*. L'hérétique est le fils du Diable. Il se montre un animal querelleur et combatif (*contentiosum animal*). Comme savent les oiseleurs (*ut aucupes norunt*), la perdrix se laisse prendre par sa rage de quereller et de combattre (*contendendi studio capitur*). Les hérétiques, en l'occurrence les donatistes, n'ont cessé de combattre la vérité depuis qu'ils se sont séparés de nous. A présent ils disent: 'nous ne voulons pas quereller', parce qu'ils sont pris dans le lacet. Et Augustin termine sa tirade contre les donatistes en mentionnant les litiges et chicanes de toutes sortes dont ces querelleurs avaient accablé les catholiques.

L'examen et la comparaison des deux passages offrent les données suivantes:

1) La citation de Jérémie présente un libellé fixe, très proche de celui de Jérôme traduisant Origène[61]). Il se peut que les deux aient utilisé une version existante[62]), mais il est tout aussi bien possible qu'Augustin suive Jérôme. Il a pris connaissance de ses œuvres dans la dernière décennie du quatrième siècle[63]): lors de la rédaction du *Contra Faustum* le texte de la traduction d'Origène pouvait très bien être à sa disposition. Ajoutons que dans le sermon, rédigé une quinzaine d'années plus tard, l'influence de cette traduction est à peu près certaine (voir ci-dessous). Il ne semble donc pas improbable qu'Augustin soit redevable à Jérôme du libellé de la citation.

2) Pour Augustin, le thème de la perdrix appartient à la tradition exégétique: il en appelle, dans le sermon, aux *scripturarum tractatores* avant lui. Qu'il pense ici au commentaire d'Origène *in Hieremiam* est évident, tant par la mention chez lui que chez Origène de l'ambivalence du terme φρόνιμος, *sapiens*, à propos de son application scripturaire au

[61]) L'unique différence est *dimidio* là où Jérôme a *medio*.

[62]) Nous avons suggéré la possibilité de l'existence d'une traduction plus ancienne du texte de Jérémie dans notre commentaire à propos des passages d'Ambroise (voir *supra*).

[63]) Cf. Bastiaensen, Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens (note 38), p. 42-43.

serpent du livre de la Genèse, φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων, *sapientior omnibus bestiis*. La tournure latine *sapientior omnibus bestiis* ne rend pas à la lettre l'original grec, qui demanderait plutôt *prudentissimus omnium bestiarum* comme Augustin se plaît à souligner dans *De Genesi ad litteram* 11, 2[64]), *Locutiones in Heptateuchum* 1, 8[65]), *Contra Gaudentium* 1, 6[66]), et ailleurs. S'il a ici *sapientior omnibus bestiis*, ne serait-ce pas sous l'influence de la traduction de Jérôme, qui a précisément ce libellé[67])?

3) Augustin n'exploite pourtant pas tous les éléments de l'interprétation origénienne du thème de la perdrix. Rien chez lui sur les vices de l'oiseau qu'Origène avait décrits à la suite d'Aristote. Augustin choisit les éléments qui lui conviennent le mieux dans les luttes qu'il a à soutenir. C'est en fonction des disputes avec les manichéens et les donatistes qu'il met à contribution les éléments du texte de Jérémie. Ainsi l'expression *sine iudicio* est employée dans le sermon dans un sens spécial, différent de celui qu'il a chez Origène-Jérôme. Augustin, en effet, l'interprète comme l'activité du Diable, qui rassemble ses victimes sans discernement: il apprécie toutes les doctrines aberrantes, quelles qu'elles soient, sans distinction, pourvu qu'elles induisent en erreur les humains. Il est évident que cette acception de *iudicium*, 'discernement', 'distinction', du reste de bonne latinité, est provoquée ici par le contexte de la lutte contre les hérésies.

Les péripéties de cette lutte prédominent dans les deux pièces. Pour Augustin, combattant le manichéisme et le donatisme, les efforts et la défaite de Satan se reflètent dans l'expansion et l'échec des hérésies. Il y a pourtant une différence entre les deux pièces. Tandis que dans le sermon Augustin voit dans la perdrix tant Satan que ses fils, les hérétiques, dans *Contra Faustum* il ne mentionne même pas Satan: les hérétiques, de par leur appartenance au domaine du Diable, sont à eux seuls figurés par la méchante perdrix. Augustin, probablement sans s'en rendre compte, marche ici sur les traces d'Ambroise, pour qui la perdrix de Jérémie représentait sans plus un adhérent à l'hérésie apollinariste (voir ci-dessus à propos de l'*Epistula* 46 d'Ambroise).

[64]) Ed. J. Zycha, CSEL 28, 1, Vindobonae, 1894, p. 335.

[65]) Ed. I. Fraipont, CCL 33, Turnholti, 1958, p. 381.

[66]) Ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vindobonae, 1910, p. 203.

[67]) Il est vrai que dans le *De Genesi contra Manichaeos* 2, 14, 20 (PL 34, 206) Augustin a aussi *sapientior omnibus bestiis*, seule attestation à côté de celle du *Sermo* 46. Le *De Genesi contra Manichaeos* date de 390 environ: influence de Jérôme? On trouve les attestations des passages d'Augustin, cités ici, chez B. Fischer, *Vetus Latina* 2. *Genesis*, Beuron, 1951-1954, p. 56.

4) C'est aussi la lutte contre l'hérésie qui amène Augustin à mettre en évidence un trait spécial de la perdrix. Dans les deux textes l'oiseau est qualifié de *contentiosum animal*, à tel point *contentiosum* que son *studium contendendi* cause sa perte, 'comme savent les oiseleurs' (*ut aucupes norunt*). Cette qualification sert à Augustin pour dénoncer la rage de quereller, le goût des litiges et des procès, qui caractérise les hérétiques. Pour comprendre l'aspect zoologique de cette dénonciation, il faut remonter à Aristote. Celui-ci, dans son histoire naturelle, nous apprend que les oiseleurs se servent d'animaux-appâts, mâles et femelles, pour éveiller les jalousies et les instincts combatifs des animaux sauvages, qui s'exposent et deviennent la proie facile de l'homme[68]). Le détail n'est pas dans Origène-Jérôme. D'autre part, il est au plus haut point improbable qu'Augustin ait lu Aristote. Il a dû trouver cette information sur la perdrix chez Pline l'Ancien qui, dans son histoire naturelle, a transmis au monde latin un abrégé de la science du Stagirite. Pline avait sa place dans la bibliothèque d'Hippone, comme en témoignent le grand nombre de citations et d'allusions dans la Cité de Dieu[69]). Le passage qui nous intéresse ici porte: 'les perdrix se laissent prendre par leur luxure prête au combat, le chef du troupeau en tête, qui engage la lutte avec l'appeau de l'oiseleur; le chef étant pris, le second charge, puis les autres, un à un, avec le même résultat; les femelles, de leur part, se laissent prendre par leur désir de se faire couvrir: elles attaquent l'appeau, de sexe féminin, de l'oiseleur afin de chasser par leurs tracasseries cette femelle' *capiuntur (perdices) pugnacitate ... libidinis, contra aucupis inlicem exeunte in proelium duce totius gregis; capto eo procedit alter ac subinde singuli; rursus circa conceptum feminae capiuntur contra aucupum feminam exeuntes ut rixando abigant eam*[70]). Que dans le texte de Pline manquent les termes d'Augustin, *contendere* et *contentiosus*, ne doit pas nous surprendre: c'est Augustin qui, pour caractériser l'opiniâtreté et les querelles interminables des hérétiques, avait choisi ces deux vocables.

Les autres endroits chez Augustin, citations partielles et brèves allusions, n'apportent plus guère d'éléments nouveaux.

Dans *Contra Faustum* 14, 12[71]), il mentionne la coutume des manichéens d'adorer le soleil comme font les païens et de proclamer ce

[68]) Cf. Aristote, *De animalibus historia* 9, 8 (voir note 30).
[69]) *De civitate Dei* 21, 4. 5. 14; voir aussi dans les livres 16 et 18.
[70]) *Naturalis historia* 10, 100; éd. L. Ian-C. Mayhoff 2, p. 249.
[71]) Ed. J. Zycha, CSEL 25, p. 413.

geste comme un geste chrétien en abusant du nom du Christ: *ubique ... perdix nomen Christi ponit, ut congreget quae non peperit.* Dans le sermon 46, 31, sermon que nous connaissons déjà, mais à un endroit plus avancé[72]), la question se pose, à propos de la voix du pasteur: est-ce la voix du Christ ou la voix du Diable, celle de l'agneau ou celle de la perdrix: *agni an perdicis?* Dans *Enarratio in psalmum 54*, 27[73]) Augustin établit un lien entre la défaite future des donatistes et la fin misérable de la perdrix: *in dimidio dierum eius derelinquent eum et in novissimis suis erit insipiens.* Le texte d'*Enarratio in psalmum 71*, 4[74]) s'explique sur le sens du mot *iudicium*, qui dans *faciens divitias suas non cum iudicio* doit signifier, à la différence de son acception de 'discernement' dans le sermon 46, 'jugement bon et juste du point de vue moral': *iudicium non appellans nisi quod rectum ac iustum est.*

Concluons. Augustin, en s'étendant sur le motif de la perdrix de Jérémie 17, 11, est, comme il le dit lui-même, héritier d'une tradition. De cette tradition d'exégèse allégorique, nous avons pu retracer, si nos analyses sont correctes, la longue généalogie. Nous en avons suivi les péripéties: dans le monde grec la formule originelle du *Physiologus*, la variation d'Hippolyte et, surtout, la transformation pour ainsi dire 'professionnelle' d'Origène, constituant une branche autonome de la tradition; dans le monde latin la coexistence des deux courants, celui qui remonte au *Physiologus* et à Hippolyte — basé ou non sur un *Physiologus* latin —, et celui qui, partiellement par la voie de la traduction de Jérôme, reproduit la forme origénienne de la parabole. Chez Ambroise les deux courants apparaissent clairement définis, mais aussi en train de s'interpénétrer: dans les longs développements d'inspiration clairement origénienne d'*Epistula* 32 un détail pré-origénien vient s'insérer: le vol des œufs.

Généralement, le thème de la perdrix n'était pas moins populaire en Occident qu'en Orient, comme il ressort du nombre des attestations. Mais il était inévitable que l'essentiel du *Physiologus*, la thèse que la perdrix représente Satan, tendait à prévaloir et faisait s'estomper de plus en plus les traits distinctifs des deux traditions. Dans les esprits s'était fixée, et en toute netteté, la conception de la perdrix comme symbole de Satan, et comme représentante de toutes les tendances qui dans notre monde s'opposent au règne de Dieu, au Christ, à la rédemption, à la vie chrétienne.

[72]) Ed. C. Lambot, CCL 41, p. 557.
[73]) Ed. E. Dekkers - I. Fraipont, CCL 39, p. 676.
[74]) Dekkers - Fraipont, p. 974.

Augustin faisait son choix dans cette fâcheuse abondance. Il faisait sienne cette notion de la perdrix comme source de tout mal et de tout péché et en retirait ce qui lui convenait: un symbole bien utilisable dans ses campagnes contre l'hérésie. Il est à présumer qu'il devait sa connaissance de la perdrix de Jérémie à une tradition déjà généralisée. Mais il a lu aussi Origène-Jérôme et cette lecture a laissé ses traces. L'observation sur la particularité de la langue scripturaire, désignant avec *sapientia* l'*astutia* du serpent du paradis, lui est venue de cette source. Augustin s'intéressait aux questions de terminologie biblique et il se félicitait du cadeau linguistique qu'on lui offrait. Il est aussi, me semble-t-il, vraisemblable que l'exemple d'Origène lui a suggéré l'idée de consulter une autorité sur les questions de zoologie, en l'occurrence Pline l'Ancien. L'information de Pline sur la combativité de la perdrix lui convenait à merveille. Les hérétiques, par leurs résistances tenaces à l'égard de la vérité, suivent l'exemple de leur père Satan, cette perdrix opiniâtre et combative, dont Jérémie avait pressenti l'activité néfaste, mais en dernière analyse vouée à l'échec.

Nijmegen A. BASTIAENSEN C.M.

AGOSTINO DI FRONTE ALLA «ETERODOSSIA» DI ORIGENE: UN ASPETTO DELLA QUESTIONE ORIGENIANA IN OCCIDENTE

La lettera 28 che, pur non essendo stata mai recapitata al suo destinatario per circostanze contingenti, inaugura negli anni 394-395 il dialogo fra Agostino e Girolamo[1]), testimonia senza reticenze il vivo desiderio del giovane sacerdote di entrare in relazione diretta con l'asceta di Betlemme per attingere alla scienza scritturistica di cui quest'ultimo era da tempo riconosciuto autorevole maestro. Abilmente scusandosi per l'ardire di un'iniziativa epistolare nei confronti di un personaggio cui si riconosce inferiore per esperienza e sapienza, Agostino rivela subito la motivazione del suo agire: «scatet animus in loquelas communicandas tecum de studiis nostris, quae habemus in Christo Jesu Domino nostro; qui nobis multas utilitates et viatica quaedam demonstrati a se itineris, etiam per tuam caritatem non mediocriter ministrare dignatur»[2]).

In nome del comune amore per gli studi scritturistici, facendosi portavoce della *Africanarum ecclesiarum studiosa societas*, l'Ipponense sollecita Girolamo a perseguire con tenacia l'opera di traduttore delle opere esegetiche di autorevoli maestri di lingua greca, rendendo così accessibili ai lettori latini *tales illos viros, et unum potissimum, quem tu libentius in tuis litteris sonas*[3]). Pur nella forma volutamente allusiva, il riferimento ad Origene non potrebbe essere più evidente e inequivocabile. Se infatti Girolamo aveva tradotto negli anni 380-381 la *Cronaca* di Eusebio di Cesarea e nel 386-387 aveva completato quella del *De Spiritu Sancto* di Didimo il Cieco, cominciata a quanto pare a Roma nel 384[4]), in materia di esegesi scritturistica senza dubbio il suo *auctor* indiscusso era il Maestro Alessandrino. Negli stessi anni 380-381, come è noto, egli ne aveva tradotto quattordici Omelie su Geremia, nove Omelie su Isaia e quattordici Omelie su Ezechiele, enunciando nel

[1]) Per la datazione della corrispondenza Girolamo-Agostino e le modalità dei rapporti fra i due personaggi, cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, t. I, Louvain-Paris, 1922, pp. 297-306; t. II, pp. 47-50.

[2]) *Ep.* 28, 1, 1, ed. Al. Goldbacher (CSEL 34), Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1895, p. 105.

[3]) *Ep.* 28, 2, p. 105.

[4]) Cf. F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 82 e 134-135; t. II, pp. 25-27.

Prologo di queste ultime quel giudizio altamente elogiativo che, ripetuto anche nella Prefazione al *Liber de nominibus hebraicis*[5]), gli sarà rinfacciato aspramente da Rufino nel contesto della polemica anti-origeniana: «alter post Apostolum (o: Apostolos) Ecclesiarum Magister»[6]).

Durante il soggiorno romano, nel 383-384, Girolamo aveva tradotto le due Omelie sul Cantico dei Cantici e, dedicandole al Papa Damaso quali primizie della ben più ampia e profonda esegesi origeniana su questo libro biblico, evocava il Commento in dieci tomi del Maestro alessandrino sul testo davidico come quello in cui egli aveva superato se stesso, dopo aver superato tutti gli altri esegeti nelle sue precedenti opere[7]). Infine, tra il 389 e il 392 si situa la traduzione delle trentanove Omelie sul Vangelo di Luca per richiesta delle due fedeli discepole romane Paola ed Eustochio. Girolamo, ricordando il voto a suo tempo espresso da Blesilla affinchè egli vertesse in lingua latina i ventisei Tomi origeniani su Matteo, i cinque su Luca e i trentadue su Giovanni, come del tutto inadeguato alle sue capacità e al tempo disponibile, dichiara di aver preferito dare un più modesto saggio delle proprie forze rendendo accessibile al pubblico latino un'opera di minor impegno dell'autore, familiarmente definito «Adamanzio nostro», al fine di far comprendere a questo pubblico *quantum boni et ante nescierit et scire nunc coeperit*[8]).

Non è dato sapere se e in quale misura Agostino avesse esperienza diretta di queste numerose traduzioni geronimiane degli scritti esegetici del Maestro alessandrino; tuttavia non solo ne conosce l'esistenza ma il suo stesso dichiarato amore per lo studio della rivelazione divina induce a ritenere che, almeno in parte, gli fossero personalmente note. Tale è

[5]) GIROLAMO, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum, Praefatio*, ed. P. De Lagarde (CCh. S.L. LXXII), Turnholti, 1959, p. 59 s.: «... *imitari volens ex parte Origenem, quem post apostolos ecclesiarum magistrum nemo nisi inperitus negat*». Sulla composizione dell'opera, negli anni 389-392 si veda F. CAVALLERA, *op. cit.*, t. I, p. 144 s.; t. II, p. 28.

[6]) *Origenis Homiliae in Ezechielem, Prologus Hieronymi, P.G.* 13, col. 665 s. Per questa definizione di Origene, cf. G. BARDY, *Post Apostolos ecclesiarum Magister*, in Revue du Moyen Age Latin 6 (1950), pp. 313-316.

[7]) *Origenis Homiliae in Cantica Canticorum, Hieronymi Prologus*, ed. O. Rousseau (SCh 37 bis), Paris, 1966, p. 62: «*Origenes, cum in ceteris libris omnes vicerit, in Cantico Canticorum se vicit*».

[8]) *Praefatio Hieronymi in Omelias Origenis super Lucam*, ed. M. Rauer (GCS 49 (35)), Berlin, 1959, p. 1 s. Nell'esegesi sul Vangelo di Luca a parere di Girolamo Origene «è come un fanciullo che giochi ai dadi; altrimenti serie sono le opere della sua maturità e vecchiaia».

comunque il caso del Commento di Girolamo all'Epistola ai Galati, cui appella Agostino a proposito del noto episodio del contrasto fra Pietro e Paolo, aprendo una controversia che, pur nei toni volutamente smorzati da parte dell'Ipponense e nelle successive risposte più o meno polemiche dell'asceta di Betlemme, si prolungherà per anni lasciando immutate le rispettive opposte interpretazioni.

Su questa controversia e i suoi riflessi nella definizione dei rapporti fra i due grandi Padri latini molte e autorevoli voci si sono già variamente espresse[9]). Essa qui ci interessa soltanto per il suo rapporto con l'esegesi origeniana. Di fatto Girolamo, molti anni più tardi di questo primo e unilaterale approccio, rispondendo ad una lettera in cui Agostino negava di aver scritto un libello contro di lui affermando piuttosto di aver espresso per lettera il proprio disaccordo nell'interpretazione dell'incidente di Antiochia[10]), prima gli chiede una chiara enunciazione delle sue intenzioni nei propri confronti[11]) e quindi, rassicurato[12]), ampiamente affronta la questione esegetica in oggetto. Per difendere la propria posizione egli appella ad Origene come all'autorità principale da cui gli deriva l'esegesi della «menzogna utile» per spiegare il contrasto fra i due Apostoli[13]). In tal modo egli riconosce il grande debito che il suo commento all'epistola ai Galati, come tanta parte della sua produzione esegetica sia prima[14]) che dopo

[9]) Tra l'ampia bibliografia sul tema basti qui ricordare J. DE VATHAIRE, *Les relations de s. Augustin et de s. Jérôme*, in *Miscellanea Augustiniana*, Rotterdam 1930, pp. 484-499; D. DE BRUYNE, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, in ZNW 31 (1932), pp. 233-248; P. AUVRAY, *S. Jérôme et s. Augustin. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, in RSR 29(1939), pp. 594-610; W.H. SEMPLE, *Some Letters of St. Augustine* in Bull. of J. Rylands Library 33 (1950), pp. 111-130. In ultimo, cf. J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London, 1975, pp. 259-272.

[10]) Si tratta dell'*Ep.* 67 del 402 che fa riferimento all'*Ep.* 40 del 397, la quale era pervenuta a Girolamo solo dopo cinque anni, rendendolo sospettoso sulla natura e le ragioni della posizione di Agostino nei suoi confronti.

[11]) *Ep.* 68 dell'epistolario agostiniano, corrispondente alle *Ep.* 102 di Girolamo dell'anno 402.

[12]) Cf. *Ep.* 73 di Agostino del 404.

[13]) *Ep.* 75 dell'epistolario agostiniano= *Ep.* 112 di Girolamo (a. 404). Dopo aver riconosciuto la propria dipendenza da Origene, Girolamo ricorda i cinque *volumina* origeniani sull'Epistola ai Galati, cui era pure dedicata una sezione del X libro degli *Stromata*, oltre che trattati varii ed *excerpta* (*Ep.* 75, 3, 4= 112, 3, 4, ed. Goldbacher, p. 286). In risposta a tale lettera Agostino non mancherà di sottolineare l'incoerenza di Girolamo nell'appellare all'autorità di due autori, Origene e Didimo, ora da lui stesso aspramente criticati per altre loro opinioni: «... *Origenem vero ac Didymum reprehensos abs te lego in recentioribus opusculis tuis, et non mediocriter, nec de mediocribus quaestionibus, quamvis Origenem mirabiliter ante laudaveris*« (*Ep.* 82, 3, 23, ed. Goldbacher, p. 376).

[14]) Sarebbe superfluo, oltre che impossibile in questa sede, insistere in dettaglio sulla dipendenza geronimiana da Origene per quanto riguarda i commenti biblici

la controversia origeniana deve all'infaticabile opera del Maestro alessandrino[15]).

Abbiamo insistito su questi dati poichè essi risultano emblematici per un verso della posizione di Girolamo nei confronti di Agostino nel suo ruolo di «informatore» riguardo ad Origene[16]). Infatti l'*Ep.* 28 di Agostino pone in maniera singolare i rapporti fra i due personaggi sotto un «segno» origeniano: il Maestro di Alessandria con la sua esegesi scritturistica si situa sullo sfondo del colloquio a distanza fra i due personaggi come una presenza decisiva, quasi una pietra di paragone su cui convergere o dissentire. In pari tempo si delinea il problema più specifico dell'atteggiamento del futuro vescovo di Ippona nei confronti di Origene e quello connesso della conoscenza che egli ha realmente posseduto della complessa e controversa *facies* dottrinale, oltre che dell'immenso bagaglio di scienza scritturistica, dell'autore greco.

Questo secondo aspetto della questione è stato già da più parti oggetto di attenzione: le indagini di P. Courcelle[17]), B. Altaner[18]),

composti anteriormente all'esplosione della prima controversia anti-origeniana (a. 393), quali il Commentario sull'Ecclesiaste (386-387) e quelli sulle Epistole paoline (a Filemone, ai Galati, agli Efesini, a Tito), oltre che ai Profeti minori (389-393), Nahum, Michea, Sophonia, Aggeo, Habacuc. L'utilizzazione dell'esegesi origeniana persiste ampia anche dopo quell'evento, pur accompagnata da maggiore attenzione nel prendere le distanze dalle interpretazioni che evocano aspetti «compromettenti» del pensiero di Origene, talora apertamente criticati. Si vedano i numerosi lavori sul tema registrati in H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène (Instrumenta patristica* VIII), Steenbrugis, 1981; Id., *Supplement* I, 1982 (cf. Index s.v. «Jérôme, influence d'Origène sur»).

15) Per un quadro sintetico ma ricco di dati documentari sulle vitali relazioni di Girolamo con l'autore alessandrino, che percorrono tutto intero l'arco della sua produzione letteraria in un movimento dialettico di ammirazione e dipendenza per un verso, di critica spesso violenta, nel quadro della nota controversia, per l'altro si vedrà ancora F. Cavallera, *op. cit.*, t. II, pp. 115-127.

16) Si veda il contributo di A.-M. La Bonnardière che si intitola appunto *Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène*, in REAug 20 (1974), pp. 42-54.

17) P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, pp. 185-187.

18) B. Altaner, *Augustinus und Origenes*, in JH 70 (1951), pp. 15-41, rist. in Id., *Kleine patristische Schriften* (ed. G. Glockmann) (TU 83), Berlin, 1967, pp. 224-252. Cf. Id., *Augustinus und die biblischen Onomastica*, in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 4(1953), pp. 34-36 rist. in *Kleine...Schriften* pp. 312-315. L'utilizzazione del Commento origeniano al Vangelo di Giovanni, supposta da M. Comeau (*Saint Augustin, exégète du Quatrième Evangile*, Paris, 1930, pp. 29-39) è esclusa da B. Altaner, una volta che l'opera origeniana non è stata tradotta in latino. Appare infatti poco verisimile una sua conoscenza diretta da parte di Agostino, dati i noti problemi relativi alla scarsa familiarità dell'Ipponense con questa lingua (*Augustinus und die biblischen Onomastica, cit.*, p. 314 n. 1).

W. Theiler[19]) e di A.-M. La Bonnardière[20]), per menzionare soltanto gli studi più pertinenti al tema[21]), hanno individuato nell'opera agostiniana una serie di riferimenti diretti o indiretti a Origene, siano essi relativi agli scritti esegetici di cui il vescovo di Ippona potè avere conoscenza e che talora mostra di utilizzare sia a quegli aspetti della visione origeniana che in seguito all'esplosione della crisi anti-origenista del 393-410[22]), erano emersi in primo piano segnati da un più o meno deciso marchio di «eterodossia».

Ne risulta un quadro che, soprattutto per merito di B. Altaner, può ritenersi sufficientemente completo, cui si potrà aggiungere ovvero togliere qualche elemento senza che peraltro risulti modificata la prospettiva generale. Si configura così una conoscenza piuttosto tardiva e limitata dell'opera origeniana, talora mutuata agli scritti esegetici nelle traduzioni geronimiane o rufiniane ma più spesso mediata attraverso lo stesso Girolamo e poi Orosio, mentre la lettura del

[19]) W. Theiler, *Augustin und Origenes,* in Augustinus XII (1967) (*Strenas Augustinianas P. Victorino Capánaga oblatas,* ed. J. Oroz-Reta, vol. II, Madrid, 1968), pp. 423-432.

[20]) *Art. cit.*, sopra n. 15.

[21]) Non rientra direttamente nella prospettiva della presente indagine un esame di quelle analogie o anche precise affinità di atteggiamenti individuabili fra i due autori, le quali rimandano ad una comune utilizzazione di categorie platoniche ovvero riflettono tematiche che, presenti in Origene, all'epoca di Agostino erano ormai divenute patrimonio comune di un'ampia tradizione patristica cui quest'ultimo poteva liberamente attingere. In particolare ci riferiamo agli stessi principi dell'esegesi «spirituale» alessandrina cui in larga misura Agostino si ispira e per i quali Ambrogio è da ritenere uno dei principali canali di trasmissione.

Tra le ricerche che hanno messo in luce alcuni aspetti di tali più o meno marcate «convergenze» fra i due autori si ricorderanno R. Arnou, *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin,* in Gregorianum 13 (1932), pp. 124-136; J. Pépin, *Recherches sur le sens et les origines de l'expression Caelum caeli dans le livre XII des Confessions de S. Augustin*, in Archivum latinitatis Medii Aevi, Bulletin du Cange 23 (1953), pp. 185-274; Id., *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie*, in F.L. Cross, ed., *Studia Patristica* I (TU 63), Berlin, 1957, pp. 395-413; Id., *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, in *Augustinus Magister*, I, Paris, 1954, pp. 293-306; H. Somers, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne*, in REAug 7 (1951), pp. 105-125; J. Pintard, *Remarques sur la Transfiguration dans l'œuvre de saint Augustin. Une influence de l'Orient?*, in F.L. Cross, ed., *Studia Patristica* XI (TU 108), Berlin, 1972, pp. 335-340.

[22]) Su tale questione, per lo specifico riferimento al ruolo di Girolamo basti rimandare a F. Cavallera, *op. cit.*, t. I, pp. 193-286; t. II, pp. 31-43. Per una più ampia informazione si vedano i numerosi titoli registrati nella già citata *Bibliographie critique d'Origène,* con il relativo Supplemento, sotto la voce «Querelles origenistes». Per più recenti acquisizioni si vedano i contributi al XIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana sul tema «L'Origenismo: apologie e polemiche intorno a Origene», Roma 9-11 maggio 1985, in Augustinianum 26 (1986).

Trattato «Sui principii», decisivo per la conoscenza delle strutture dottrinali del pensiero origeniano, pur ammessa da alcuni studiosi[23]), può essere revocata in dubbio[24]).

Senza dunque ripercorrere la via già battuta dagli autori menzionati, le cui conclusioni sono ormai acquisite all'indagine storica, vogliamo piuttosto cercare di cogliere, attraverso i principali e più espliciti riferimenti di Agostino alla persona e all'insegnamento di Origene, le modalità di un rapporto e i nodi nevralgici su cui esso si articola. In altri termini, ai fini di una ricostruzione critica di quella storia dell'origenismo occidentale che ancora si attende[25]), ci sembra soprattutto importante individuare nel contatto, diretto o mediato, di Agostino colla *facies* origeniana i temi specifici che attrassero la sua attenzione inducendolo ad assumere posizione nei confronti del discusso Maestro alessandrino.

L'individuazione di questi temi, posta la statura e l'influenza del personaggio, permetterà anche di percepire più chiaramente quali aspetti dell'«origenismo» trovarono maggiore eco in Occidente, sia nel senso positivo di un accoglimento totale o parziale, sia in quello negativo della critica e del rigetto. Le tappe successive dell'approccio di Agostino all'universo origeniano risultano dalla sua corrispondenza con Girolamo. Alla *Ep.* 28 che ci rivela l'interesse primario del sacerdote di Ippona per l'esegesi scritturistica di cui Origene, per il tramite delle

[23]) P. COURCELLE, *op. cit.*, p. 185 s. ritiene «molto probabile» la conoscenza diretta del *Peri Archon* da parte di Agostino che avrebbe utilizzato la traduzione «letterale» di Girolamo. Lo studioso infatti giudica più vicino al testo geronimiano che non a quello di Rufino il riferimento al Trattato (I, 4, 5 e III, 5, 3) contenuto in *De civ. Dei* XII, 13, 2. In proposito si veda tuttavia G. Bardy in *Oeuvres de Saint Augustin* (BA 35), S. Ve, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV*, Paris, 1959, pp. 483-485 che nota opportunamente come il testo agostiniano si differenzia da entrambe le traduzioni latine del *Peri Archon*.

Anche B. Altaner (*art. cit.*, pp. 230 s.) attribuisce ad Agostino una diretta conoscenza del Trattato origeniano, attraverso le due versioni latine. Cf. K. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in RAM 13 (1932), p. 144 n. 238.

[24]) I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* (Collectanea Friburgensia 33, N.S. 24), Fribourg en Suisse, 1940, p. 104; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958, p. 417 n. 3; A.-M. LA BONNARDIERE, *art. cit.*, p. 50.

[25]) Un primo approccio alla problematica in B. STUDER, *Zur Frage des westlichen Origenismus*, in F.L. Cross, ed., *Studia Patristica* IX (TU 94), Berlin, 1966, pp. 270-287. Per una nuova impostazione del tema ci permettiamo di rimandare a nostri recenti contributi (G. Sfameni GASPARRO, *Ps. Basilio, De incarnatione Domini e ps. Agostino, De incarnatione Verbi ad Ianuarium ovvero la traduzione rufiniana del Peri Archon di Origene auctoritas nelle controversie cristologiche e trinitarie del V-VI secolo*, in *Studia Patristica* XIX, Leuven, 1989, pp. 154-165; Ead., *Cesario di Arles e Origene: un testimone della tradizione origeniana in Occidente*, in *Mélanges G. Sanders*, Gent, (in corso di stampa).

traduzioni geronimiane, è risconosciuto autorevole maestro, segue cronologicamente l'*Ep.* 40 redatta negli anni 397-399 da cui emergono alcuni dati importanti ai nostri fini.

Innanzitutto Agostino dichiara di aver letto un'opera di Girolamo priva di titolo, chiaramente identificabile nel *De viris illustribus*, a proposito della quale pone varie questioni. In particolare, sottolinea l'opportunità che l'autore, a proposito di alcuni personaggi sospetti o convinti di eterodossia, avesse segnalato in maniera esplicita i loro errori. Questa affermazione segue un passo di estremo interesse ai nostri fini, in cui è chiamato in causa direttamente Origene. Di fatto Agostino fa riferimento ad una lettera (perduta) di Girolamo con cui questo aveva risposto ad un semplice saluto inviatogli dall'Ipponense[26]) e nella quale era contenuto un preciso giudizio sull'autore alessandrino: «De Origene autem — dichiara Agostino — quod rescribere dignatus es, iam sciebam non tantum in ecclesiasticis litteris, sed in omnibus recta et vera quae invenerimus approbare atque laudare; falsa vero et prava improbare atque reprehendere»[27]).

Dunque Girolamo, nel pronunciarsi sull'autore che pure in quegli anni in Oriente era oggetto di aspre polemiche in cui egli stesso era parte assai attiva, aveva mantenuto un atteggiamento abbastanza equilibrato, come del resto era accaduto negli stessi anni in analoghe circostanze, allorchè altri corrispondenti lo avevano sollecitato ad esprimere un giudizio sull'opera esegetica di Origene[28]). Rimane tuttavia significativo che Girolamo abbia sentito il bisogno di prendere le distanze rispetto ad un personaggio già stimato ed ammirato senza riserve e, sia pure attraverso un giudizio di tipo salomonico, diplomaticamente attento a fare le parti fra *i recta et vera* da accettare e i *falsa et prava* da respingere e condannare, sia intervenuto di propria iniziativa a prevenire il suo lontano interlocutore in merito alla *quaestio* origeniana ormai in fase di pieno dibattito.

Le parole di Agostino in risposta al giudizio geronimiano sono a loro volta rivelatrici di un disagio e di una incertezza rimasti senza

[26]) A tale lettera geronimiana si riferisce Agostino già ad apertura del discorso: «*Habeo gratiam quod pro subscripta salutatione, plenam mihi epistolam reddidisti*» (*Ep.* 40, 1, p. 69 s.).

[27]) *Ep.* 40, 6. 9, p. 79.

[28]) Si veda ad esempio l'*Ep.* 61 *Ad Vigilantium* (a. 396), ed. J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres,* vol. II, Paris, 1951, pp. 110-115: *Ep.* 82, 7 *Ad Theophilum* (a. 396-397), ed. Labourt, vol. IV, Paris, 1954, p. 118 s.; *Ep.* 85 *Ad Paulinum presbyterum*, ed. Labourt, pp. 139-141 e soprattutto l'*Ep.* 62 *Ad Tranquillinum quomodo Origenem legere debemus* del 397-398, ed. Labourt, pp. 115-116.

soluzione: «Sed illud de prudentia doctrinaque tua desiderabam et adhuc desidero, ut nota nobis facias ea ipsa eius errata, quibus a fide veritatis ille vir tantus recessisse convincitur».

Evidentemente il vescovo di Ippona ha avuto sentore delle accuse di eterodossia rivolte ad Origene e la stessa lettera di Girolamo le ha confermate quando distingue verità da falsità nell'insegnamento dell'Alessandrino. Tuttavia egli non ha strumenti idonei ad un personale giudizio, una volta che si trova dinnanzi ad un esegeta di cui forse ha letto qualche opera in una traduzione che non lascia trasparire elementi «eretici» e che vede anzi altamente lodato dal suo traduttore latino. Si aggiunga a ciò che l'ampia notizia su Origene del *De viris illustribus* (cap. 64), lungi dallo scalfire l'immagine di un Origene maestro insuperato di scienza scritturistica, l'esalta piuttosto aggiungendo ad essa i meriti dell'uomo di Chiesa, figlio di un martire, antesignano dell'ortodossia contro le varie deviazioni ereticali del tempo, la cui fama giunse anche al soglio imperiale sì da essere egli onorato da Mammea, madre dell'imperatore Alessandro. Numerose altre «voci» della medesima opera geronimiana, dedicate a personaggi in vario modo connessi ad Origene, contribuivano inoltre a delineare un quadro dalle connotazioni interamente positive, in cui l'ostilità del vescovo Demetrio è presentata in termini di *insania* motivata da orgoglio ferito[29]).

Soltanto nel 403-404, allorchè riceverà da Girolamo un *libellus* in cui questo si difende dalle accuse mossegli da Rufino[30]), corrispondente all'attuale libro III dell'*Apologia contra Rufinum*[31]), Agostino potrà avere la prima enunciazione chiara di alcuni «errori» rimproverati al Maestro alessandrino.

Sebbene nella sua lettera di risposta egli non accenni al contenuto dottrinale del libello, limitandosi ad esprimere il proprio rammarico per l'aspro contrasto che divide in maniera così violenta due persone già legate da lunga e profonda amicizia e da comunanza di ideali religiosi[32]), se si guarda alla produzione letteraria successiva a tale data,

[29]) *De vir. ill.* 54, 3, ed. A. Ceresa Gastaldo, *Gerolamo. Gli uomini illustri. De viris illustribus*, Firenze, 1988, p. 152.

[30]) Cf. *Ep.* 68, 3 di Agostino, p. 243 = *Ep.* 102, 3 di Girolamo, datata dal Cavallera fra il 402 e il 403.

[31]) *Contra Rufinum*, ed. P. Lardet, *Saint Jérôme. Apologie contre Rufin* (SCh 303), Paris, 1983.

[32]) *Ep.* 73, pp. 264-278. Ne risulta che Agostino non conosceva l'Apologia scritta da Rufino contro Girolamo e quindi gli erano ignoti i termini della polemica e i relativi motivi del contendere riguardo ad Origene. La lettura del testo geronimiano non sembra

nella quale interverranno una serie di riferimenti espliciti o allusivi alle posizioni origeniane, si può constatare che le affermazioni geronimiane del III libro dell'Apologia non sono rimaste senza effetto. Non sarà allora superfluo, per una corretta valutazione dell'iter percorso da Agostino nell'approccio, di conoscenza e di giudizio, all'Alessandrino evocare in breve i contenuti del testo geronimiano. Ciò non significa affermare pregiudizialmente che esso sia stato l'unica fonte delle informazioni su Origene per Agostino, il quale nel corso degli anni può aver attinto ad altri canali[33]), sia diretti sia indiretti, ulteriori notizie sul patrimonio dottrinale origeniano. L'intervento di Orosio nel 414 è un chiaro esempio in tal senso e, come vedremo, contribuirà ad arricchire il bagaglio agostiniano di conoscenze sull'«origenismo» e a definire con nuovi tratti la reazione dell'Ipponense ad esso. Tuttavia non si può negare che lo scritto di Girolamo abbia costituito un testimone essenziale per la definizione agli occhi di Agostino della complessa e discussa *facies* dottrinale del Maestro di Alessandria quale, fino a quella data, è da ritenere a lui scarsamente nota al di là degli elementi deducibili dai commenti scritturistici geronimiani dove peraltro la presenza origeniana, pur assai consistente, era solitamente velata da generiche menzioni di «un interprete» o altre analoghe[34]) ovvero calata

averlo interessato, almeno per il momento, ad altro che al doloroso dissidio fra gli antichi amici. L'aspetto dottrinale della disputa è qui taciuto completamente.

[33]) A.-M. La Bonnardière (*art. cit.*, p. 46) segnala il *Liber de Fide* di Rufino il Siro come ulteriore fonte per la conoscenza da parte di Agostino degli «errori» di Origene fin dal 411. La studiosa accetta infatti la datazione dell'opera proposta dal Refoulé (*La datation du premier Concile de Carthage et le Libellus fidei de Rufin*, in REAug 9, 1963, pp. 41-49). B. Altaner ne attribuisce la composizione ad epoca più tarda, fra il 413 e il 428 (*Der Liber de Fide, ein Werk des Pelagianers Rufinus des «Syrers» (Migne, PL 21, 1123-1154 und PL 48, 451-488)*, in ThQ 130, 1950, pp. 432-449 rist. in *Kleine... Schriften*, pp. 467-482. Il Libello in questione contiene numerosi aspri attacchi contro Origene, cui si rimproverano erronee dottrine sull'onnipotenza creatrice di Dio (*Liber de Fide* 17, *PL* 21, col. 1131 B), sulla natura animata degli astri (cap. 19-20, coll. 1132 B - 1133 B), sul peccato degli angeli (cap. 22, col. 1134 B) e la preesistenza delle anime (cap. 27, coll. 1136 C - 1137 C) e sulla identificazione corpo-tuniche di pelle (cap. 36, col. 1143 A). Per i numerosi problemi relativi all'identificazione del personaggio si veda la Nota 1 di A. De Veer, in J. PLAGNIEUX, F.-L. THONNARD, *Œuvres de Saint Augustin* (BA 22, S. 3e), *La crise pélagienne* II, Paris, 1975, pp. 704-711.

[34]) Tale è, ad esempio, il caso del riferimento alla nozione della finale salvezza del diavolo inserito da Girolamo nel Commento a Giona con una generica menzione di «certuni» che identificano il re di Ninive, che alle fine si apre al pentimento, con il diavolo (*In Jonam* III, 6-9, ed. P. Antin, *Saint Jérôme. Sur Jonas*, SCh 43, Paris, 1956, pp. 96-99). Tale Commento, composto nel 396, fu noto solo più tardi ad Agostino che lo utilizzò nella lettera 102 (databile fra il 406 e il 411/412) e in altri contesti. Cf. A.-M. LA BONNARDIERE, *Biblia Augustiniana. A.T. Les petits prophètes*, Paris, 1963, p. 13; Y.-M. DUVAL, *St. Augustin et le Commentaire sur Jonas de St. Jérôme*, in REAug 12 (1966),

all'interno dello stesso discorso esegetico dell'autore latino che liberamente si appropria delle opinioni dei propri predecessori quando le ritiene corrette e utili.

Anche la lettura assai probabile di varie Omelie origeniane nelle traduzioni latine di Rufino e dello stesso Girolamo, quale è rivelata da alcune opere di Agostino, non può aver modificato la sua opinione sull'autore, confermando anzi l'importanza del contributo origeniano all'interpretazione della Sacra Scrittura.

La risposta dell'asceta di Betlemme all'Apologia rufiniana svolge un'ampia discussione sui problemi di traduzione del *Peri Archon* e della fedeltà rispettiva al testo origeniano da parte dei due interpreti latini e affronta la questione della paternità dell'Apologia in difesa di Origene, attribuita da Rufino al martire Pamfilo e da Girolamo piuttosto ad Eusebio di Caesarea. Pertanto ciò che emerge in primo piano è l'opera più ardua e dottrinalmente qualificata dell'Alessandrino; all'interno di essa Girolamo individua come punto nodale della «eterodossia» dell'autore il tema relativo alla natura, origine e destino delle creature razionali nel contesto della teoria dell'apocatastasi universale.

Già nelle battute iniziali del polemico colloquio con Rufino Girolamo ribatte a costui, il quale lamentava la falsificazione, ad opera di malevoli avversari, della sua traduzione ancora incompleta del Trattato «Sui Principi», che in esso tutta l'argomentazione è così fortemente concatenata nelle premesse, negli sviluppi e nelle conclusioni da rendere impossibile interventi esterni senza uno stravolgimento dell'intera prospettiva. Ciò vale in particolare per la dottrina della caduta e restaurazione delle creature razionali. «Ubi autem tota disputatio aequalis est — egli sottolinea — et universae rationabiles creaturae, quae propria voluntate corruerant, in unum postea revertuntur statum, ut rursum ex alio principio aliae sint ruinae, quid habes emendare nisi cuncta mutaveris?»[35]). Più avanti Girolamo affronta il problemo dello *animarum status* su cui il suo avversario lo aveva invitato a discutere ed evoca le numerose questioni avanzate da Rufino a sostegno dell'«ipotesi» della preesistenza. Questo, di fatto, gli aveva prospettato le tre soluzioni possibili in merito all'origine dell'anima: la preesistenza, adottata da Origene, il traducianesimo,

pp. 9-40. E' pertanto difficile affermare, con A.-M. La Bonnardière (*Jérôme informateur, cit.*, p. 46) che Agostino abbia mutuato a questa fonte la conoscenza di questo «errore» origeniano. Sulla dipendenza di Girolamo da Origene nel commento in questione, cf. Y.-M. Duval, *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine*, Paris, 1973.

[35]) Girolamo, *Apol.* III, 5, ed. Lardet, p. 224 s.

professato da Tertulliano, e il creazionismo di cui lo stesso Girolamo era assertore[36]).

Una chiara allusione alla dottrina origeniana della «colpa antecedente» è inserita nell'invettiva anti-rufiniana[37]) mentre un ampio excursus sul pitagorismo, di cui si evoca la teoria della trasmigrazione dell'anima insieme con quella dell'eterno ritorno dei cicli cosmici, la nozione del corpo-prigione e della conoscenza come «reminiscenza», è fatto abilmente convergere in un'aperta accusa contro Origene. «Quae omnia — conclude infatti Girolamo — nomine commutato, Origenes in libros suos Περὶ Ἀρχῶν transtulisse convincitur»[38]).

L'«eterodossia» origeniana è dunque definita come un compatto sistema dottrinale che contempla la nozione di una colpa di tutte le creature razionali nella preesistenza (... *universae rationabiles creaturae ... propria voluntate corruerant*), il loro successivo imprigionamento nei corpi pesanti (... *propter quod crassis sint corporibus illigatae...*) dove si trovano in condizione di «sonno» (... *in morem glirium torpentes consopitaeque dormierint...*). Acquistando la conoscenza, ossia recuperando il ricordo degli eventi originari, secondo il modello pitagorico-platonico[39]), le anime tuttavia possono recuperare la primitiva condizione implicante un ritorno all'unità (... *in unum postea revertuntur statum*), sebbene questo sia sempre soggetto alla ciclica ripetizione del movimento di caduta e di restaurazione (... *ut rursum ex alio principio aliae sint ruinae*).

E' a tutti noto come sul problema dell'origine dell'anima Agostino sia ripetutamente venuto in tutto l'arco della sua lunga riflessione antropologica senza mai pervenire ad una definitiva certezza nella scelta fra creazionismo e traducianesimo. Posta la premessa indiscutibile della derivazione dell'anima da un atto creativo di Dio, l'Ipponense non riuscì mai a sciogliere il dilemma relativo alla unicità di tale atto, sicchè dall'anima di Adamo derivino tutte le altre, ovvero della continua ripetizione di esso, ad ogni nuovo concepimento umano. In tal senso è emblematica l'asserzione lapidaria e definitiva delle *Retractationes*, là

[36]) *Apol.* III, 28-30, pp. 288-295.

[37]) *Apol.* III, 30, p. 296: «... et non utrum animae ante corpora fuerint, quod vult Origenes, et egerint aliquid propter quod crassis sint corporibus illigatae, an in morem glirium torpentes consopitaeque dormierint».

[38]) *Apol.* III, 39-40, pp. 312-319

[39]) *Apol.* III, 40, p. 318: secondo i presupposti pitagorici che sarebbero stati «trasferiti» da Origene nel suo trattato, «philosophiam meditationem esse mortis, cottidie de corporis carcere nitentem animae educere libertatem; μαθήσεις ἀναμνήσεις, id est discentias reminiscentias esse».

dove, discutendo della propria opera *Contra Academicos*, venuto alla questione in oggetto dichiara: «*Nec tunc sciebam nec adhuc scio*»[40]).

Naturalmente esula dagli obiettivi e dai limiti di questo lavoro un approccio diretto a tale complessa tematica. Tuttavia è interessante vedere se e in quale misura la soluzione origeniana al problema potè contribuire a definire la posizione di Agostino e, contestualmente, in quali termini l'atteggiamento di questo nei confronti del Maestro alessandrino e della «eterodossia» di cui era accusato si determini in relazione alla particolare dottrina antropologica di Origene. Di fatto, nel medesimo contesto delle *Retractationes* sopra citato l'Ipponense corregge un'espressione ritenuta poco felice di quel suo trattato per evitare di attribuirle un senso che potremmo definire «origeniano», ossia tale da evocare preesistenza e colpa antecedente: «Alio loco, de animo cum agerem, dixi: 'Securior rediturus in caelum'. Iturus autem quam 'rediturus' dixissem securius propter eos, qui putant animos humanos pro meritis peccatorum suorum de caelo lapsos sive deiectos in corpora ista detrudi»[41]).

Senza presumere di offrire qui un quadro esauriente della questione, si può tuttavia notare che mentre nel *De libero arbitrio* Agostino propone come egualmente accettabili, a certe condizioni, quattro soluzioni al problema dell'origine dell'anima (traducianesimo, creazionismo, preesistenza e invio «ministeriale» delle anime da parte di Dio, preesistenza e discesa volontaria dell'anima nel corpo), a partire da una certa epoca che coincide con la redazione del Libro VI e X del *De Genesi ad litteram* per un verso e del *De peccatorum meritis* per l'altro, l'ipotesi della preesistenza e della «colpa antecedente» risulta nettamente rifiutata[42]). Di fatto, nel *De libero arbitrio* l'autore lascia

[40]) *Retr.* I, 1, 3, ed. G. Bardy (BA 12, Ire S., XII. *Les Révisions*, Paris, 1950, p. 28.

[41]) *Ibi*, pp. 278-280.

[42]) Non è possibile entrare qui nel merito della tesi sostenuta da R.J. O'Connell, a cui parere Agostino avrebbe accettato in un primo tempo la teoria secondo cui gli uomini sarebbero «anime decadute», ossia avrebbe fatto propria l'ipotesi della preesistenza e caduta enunciata nel *De libero arbitrio*. Soltanto dopo il 415 egli avrebbe nettamente respinto la tesi della «colpa antecedente» senza peraltro scartare del tutto, anche in relazione ad Origene, la possibilità di una preesistenza dell'anima e di un suo invio «ministeriale» in questo mondo (*Augustine's Rejection of the Fall of the Soul*, in Augustinian Studies 4, 1973, pp. 1-32; *The Origin of the Soul in Saint Augustine's Letter 143*, in REAug 28, 1982, pp. 239-252; *St. Augustine's Criticism of Origen in the Ad Orosium*, in REAug 30, 1984, pp. 84-99). Diciamo soltanto che le argomentazioni dello studioso non ci sembrano convincenti, laddove nel Libro VI de *De Genesi ad litteram* che sembra già composto negli anni 410-412 e nel *De pecc. meritis* databile intorno al 411-412 il rifiuto della nozione di «colpa antecedente» è assai netto. Né lo studioso offre dati atti a

intravedere cautamente la possibilità di una vita dell'anima anteriore al corpo, definendo la questione *magnum secretum et suo considerandum loco*[43]). Le quattro teorie sopra enunciate, in mancanza di esplicite prove scritturistiche, rimangono comunque tutte possibili senza che l'una si imponga con certezza a preferenza delle altre. Ciascuna può essere valida purchè siano salvaguardate, nella sua dimostrazione, due condizioni ritenute da Agostino irrinunciabili, ossia la nozione della bontà creatrice di Dio e quella del peccato originale, che implica l'universale necessità di salvezza[44]).

A questi principi si atterrà Agostino in tutto il corso della sua meditazione sul tema che tuttavia conosce una svolta decisiva allorchè l'ipotesi della preesistenza, connessa con quella della colpa dell'anima anteriore all'esistenza terrena, gli si rivelerà inaccettabile perchè contraria al principio della bontà divina e in netto contrasto con l'affermazione di *Rom.* 9, 10-13, dove l'Apostolo nega in maniera esplicita la possibilità di meriti o colpe prima della nascita.

Il primo dei due temi sarà svolto ampiamente nella risposta al *Commonitorium* di Orosio, in diretta polemica con la posizione origeniana. Il secondo ricorre costantemente nei varii contesti in cui si affronta il problema, nei quali il riferimento ad Origene, talora esplicito, si può ritenere il più delle volte soggiacente all'argomentazione, una volta che la punta polemica del discorso è più verisimilmente rivolta contro un'opinione oggetto di dibattito e di scontro nell'ambiente cristiano e il cui più autorevole esponente era senz'altro il Maestro alessandrino, piuttosto che contro le note posizioni filosofiche greche di marca orfico-pitagorica e platonica.

Se nel *De Genesi ad litteram* Agostino a due riprese si esprime in maniera piuttosto generica contro la teoria della preesistenza e della colpa antecedente, fondandosi sull'autorità dell'apostolo[45]), il contesto

collocare questi scritti dopo la data da lui indicata. Sul problema si veda anche la breve nota di E. EBOROWICZ, *Ad Romanos 9, 11 et la critique augustinienne de la théorie du péché de l'âme préexistante*, in F.L. Cross, ed., *Studia Evangelica* V (TU 103), Berlin, 1968, pp. 272-276.

[43]) *De libero arbitrio* I, 12, 24, ed. F.J. Thonnard (BA 6, S. Ire) VI, *Dialogues Philosophiques. III. De l'âme à Dieu. De Magistro, De libero arbitrio*, Paris, 1952, p. 182 s.

[44]) *Ibi* III, 20, 56 - 22, 65, pp. 428-449.

[45]) *De Gen. ad litteram* VI, IX, 15, edd. P. Agaësse - A. Solignac (BA 48, S. VIIe), Paris, 1972, p. 466 s.: «... illamque sententiam, qua nonnulli putant alibi peccasse magis minusque animas et pro diversorum meritis peccatorum in diversa corpora esse detrusas, apostolicae non convenire sententiae, cum apertissime dictum sit nihil egisse nondum natos sive boni sive mali». Cf. anche *ibi* X, VII, 12 (BA 49, S. VIIe), p. 166 s.

dell'argomentazione svolta nel *De peccatorum meritis et remissione* è estremamente significativo non solo per il suo inequivocabile rapporto con la tesi origeniana ma perchè evoca i termini precisi della disputa di Rufino e Girolamo intorno alle modalità con cui quest'ultimo aveva presentato quella tesi nel suo Commento alla Lettera agli Efesini.

Il problema in discussione è quello della sorte dei bambini morti senza battesimo e quindi per Agostino votati alla perdizione, il quale chiama in causa la giustizia divina. A parere dell'Ipponense solo l'ammissione del peccato originale può evitare di attribuire a Dio un'ingiusta condanna di innocenti. In mancanza di ciò, egli si chiede: «An forte illud iam explosum repudiatumque sentiendum est, quod animae prius in caelesti habitatione peccantes gradatim atque paulatim ad suorum meritorum corpora veniant, ac pro ante gesta vita magis minusve corporis pestibus adfligantur?»[46])

Dopo aver ancora una volta appellato all'esplicita dichiarazione dell'Apostolo contraria a tale nozione (*Rom.* 9, 10-13) e svolto un'ampia argomentazione per confutarla, l'autore conclude: «Quid hinc respondeant omnino non video, qui volentes humanis coniecturis iustitiam Dei defendere et ignorantes altitudinem gratiae fabulas inprobabiles texuerunt[47]).

La menzione di «coloro che vogliono difendere la giustizia di Dio» ci sembra un'eco dell'analoga espressione di Girolamo nel *ComEph* dove, a spiegazione del vs. 4 del testo paolino (*Sicut elegit nos in ipso ante constitutionem mundi: ut essemus sancti et immaculati coram ipso*), l'autore scopertamente introduce, con la formula *alius vero qui deum iustum conatur ostendere*, la teoria origeniana della preesistenza delle creature razionali e della loro colpa, causa della caduta in questo mondo, come spiegazione della attuale varietà di condizioni di quelle creature senza compromettere la bontà e la giustizia divine[48]).

Rufino citerà questo testo per rinfacciare a Girolamo la sua passata adesione alle tesi ora aspramente condannate dell'Alessandrino[49]), e a sua volta l'asceta di Betlemme nell'*Apologia* ribatterà alle accuse dell'avversario facendo leva sul tema della salvaguardia della giustizia divina come motivazione della posizione origeniana[50]). Si può allora sospettare con un certo fondamento che Agostino abbia presenti

[46]) *De pecc. mer.* I, 22, 31, edd. C.F. Urba - I. Zycha (CSEL 60), Vindobonae-Lipsiae, 1913, p. 29.

[47]) *Ibi*, p. 31.

[48]) Girolamo, *CoEph* I, 1, *PL* 26, col. 476 B-C.

[49]) Rufino, *Apol. contra Hieronymum* 12, ed. M. Simonetti (CCh SL XX), Turnholti, 1961, p. 92.

[50]) Girolamo, *Apol. contra Rufinum* I, 22, ed. Lardet, pp. 60-65.

in questo contesto i termini della polemica fra i due personaggi a lui noti forse direttamente per il tramite degli scritti apologetici dell'uno o dell'altro ovvero di entrambi i contendenti. Ad ogni modo, il motivo precipuo della salvaguardia della giustizia divina, le *fabulae* intessute dagli anonimi assertori della teoria della preesistenza, oltre che la menzione di una caduta verificantesi *gradatim atque paulatim* evocano tipicamente la prospettiva origeniana quale è delineata nel *Peri Archon*.

Nel persistere della insuperabile incertezza sull'ipotesi creazionista o traducianista, il rifiuto netto della teoria della preesistenza e colpa antecedente ritorna con insistenza nel corso della produzione agostiniana, dall'Epistolario in cui spesso con varii interlocutori[51]) Agostino discute del problema, al *Sermo* 165, 6[52]), al *De gratia Christi*[53]) fino al *De natura et origine animae*[54]). La pertinenza origeniana di siffatta nozione è affermata esplicitamente nell'*Ep.* 202 A a Ottato di Milevi: «Nam illud Origenis et Priscilliani, vel si qui alii tale aliquid sentiunt, quod pro meritis vitae prioris terrena atque mortalia contra dantur (sc. le anime) in corpora, absit ut sentias»[55]).

[51]) *Ep.* 164 del 414-415 ad Evodio: espressa ancora la propria incertezza insuperabile sul problema, Agostino si pronuncia peraltro negativamente sull'ipotesi della «colpa antecedente» (§ 7, 20, ed. Goldbacher, p. 539): «Ac per hoc quaecumque de anima opinio vera sit, quarum nullam temere affirmare adhuc audeo, nisi tantum illam repudiare, qua creduntur animae pro meritis nescio quorum superiorum actuum suorum, singulae in singula corpora tamquam in carceres trudi». La menzione del corpo-carcere in cui l'anima, secondo tale ipotesi, verrebbe ad essere racchiusa non manca di evocare la terminologia usata a definire l'antropologia origeniana nel corso delle note polemiche sulla «eterodossia» del Maestro alessandrino. Nell'*Ep.* 190 a Ottato di Milevi, del 418, si afferma che l'ignoranza sull'origine dell'anima non reca pericolo alla fede purchè la si riconosca di natura spirituale e creata da Dio, non «particella» di Lui *nec ideo venisse in hoc corpus corruptibile quo gravatur, quod ad illud eam vitae in caelestibus vel in quibuslibet aliis partibus mundi antea male gestae merita compulerint* (1.4, ed. Goldbacher, p. 140). Nell'*Ep.* 143 a Marcellino, del 412, dopo aver riferito le due ipotesi del traducianesimo e della preesistenza colpevole, enunciate già nel *De libero arbitrio*, sottolinea di non aver aderito ad esse ma di averle prospettate, insieme con quella del creazionismo e dell'invio ministeriale da parte di Dio, come possibili purchè si salvaguardi la nozione del peccato originale. Tuttavia ritiene meno probabili le prime due teorie (§ 9, ed. Goldbacher, p. 260).

[52]) *Sermo* 165, 6, *PL* 38, col. 905 s. (a. 417): «Aliqui dixerunt quod animae sursum in caelo peccant, et secundum sua peccata ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis ibi quasi carceribus includuntur».

[53]) *De gratia Christi* II, XXXI, 36, edd. J. Plagnieux - F.-J. Thonnard (BA 22), Paris, 1975, p. 234: «Neque enim, sicut nonnulli secundum Platonicos opinantur, hoc uniusquisque infantis animae redditur, quod ante istam vitam sua voluntate commisit, cum haberet ante hoc corpus vel bene vel male vivendi liberum arbitrium, cum Paulus apostolus apertissime dicat nondum natos nihil egisse boni vel mali».

[54]) *De natura et origine animae* I, XII, 15, edd. J. Plagnieux - F.-J. Thonnard, p. 404.

[55]) *Ep.* 202 A, 4, 8, ed. Goldbacher, p. 307; cf. *ibi* 8, 17, p. 313: «Scio etiam non eam pro actibus ante carnem gestis includi in carne meruisse».

Egualmente indubbio, anche se non dichiarato, è il riferimento ad Origene nell'*Ep.* 166 a Girolamo, dove Agostino, nel corso di una lunga e articolata discussione sul problema che ne sottolinea tutte le difficoltà e illustra le aporie presentate da ciascuna delle quattro principali tesi già enunciate nel *De libero arbitrio*, ribadisce il proprio rifiuto per quella che implica una colpa pre-mondana con la conseguente nozione del corpo-carcere: «Sed in alia superiore vita peccare animas, et inde precipitari in carceres carneos, non credo, non acquiesco, non consentio. Primo, quoniam per nescio quos circumitus id agunt isti, ut post nescio quanta volumina saeculorum iterum ad istam sarcinam corruptibilis carnis et supplicia pendenda redeundum sit; qua opinione quid horribilius cogitari possit, ignoro»[56]).

La menzione dei *circumitus*, ossia dell'eterna ripetizione dei cicli cosmici, notoriamente rimproverata ad Origene da più parti e dallo stesso Girolamo, conferma infatti che nella prospettiva agostiniana la teoria della colpa antecedente con conseguente caduta-imprigionamento dell'anima coincide tipicamente con i postulati antropologici origeniani. Un'ulteriore riprova di ciò, qualora fosse necessario, è offerta dalla chiara enunciazione di tali postulati nel libro XI del *De civitate Dei* in cui Agostino cita il *Peri Archon*[57]).

Pur nel fermo rifiuto della soluzione origeniana e nell'ampia confutazione che ne scopre l'incompatibilità assoluta con l'essenziale dato biblico della onnipotenza e bontà divine, l'Ipponense tuttavia mantiene toni equilibrati e soprattutto esprime rispetto nei confronti di un personaggio *in ecclesiasticis litteris tam doctus et exercitatus*, meravigliandosi del fatto che costui, pur dotato di così profonda scienza biblica, non abbia percepito il divario anzi l'opposizione fra la propria visione dell'uomo e del mondo e la rivelazione scritturistica[58]).

Con una più generica menzione di *quidam* che tuttavia, nella citazione di *Ecclesiaste* 1, 9 come *auctoritas* su cui costoro fondano le proprie dottrine, lascia trasparire abbastanza chiaramente il riferimento alla posizione dell'Alessandrino, Agostino evoca più avanti, per

[56]) *Ep.* 166, 9. 27, ed. Goldbacher, p. 583.

[57]) *De civ. Dei* XI, 23, edd. A. Dombart - A. Kolb (CCh SL XLVIII), Turnholti, 1955, p. 341: «... sed animas dicunt non quidem partes dei, sed factas a deo peccasse a conditore recedendo et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a caelis usque ad terras diversa corpora quasi vincula meruisse; et hunc esse mundum eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. hinc Origenes iure culpatur; in libris enim, quos appellat περὶ Ἀρχῶν id est de principiis, hoc sensit, hoc scripsit».

[58]) *Ibi*, p. 341 s.

confutarla, la teoria del ritorno periodico dei cicli cosmici sempre uguali[59]). Ulteriori allusioni alle tesi origeniane intervengono verisimilmente nella menzione di una esegesi «spiritualistica» di 1 *Cor.* 15, 44[60]) e del Paradiso ritenuto figura di realtà intelligibili[61]) oltre che nell'interpretazione di Malachia come «angelo»[62]) mentre Origene è citato con approvazione a proposito dell'esegesi delle modalità di costruzione dell'arca[63]).

Un netto giudizio di condanna è espresso invece nei confronti della teoria attribuita ad Origene della finale salvezza del diavolo e dei suoi angeli[64]). Agostino sottolinea come, a causa di tale opinione, di alcune altre teorie erronee e soprattutto per la tesi della continua ripetizione dei cicli cosmici, il Maestro alessandrino fu oggetto di riprovazione da parte della Chiesa[65]).

E' ben noto come entrambe le tesi (salvezza del diavolo e successione ciclica dei mondi) furono fra le dottrine «eretiche» più frequentemente attribuite ad Origene nel corso della polemica anti-origenista, essendo Girolamo uno dei più accaniti assertori della paternità origeniana di entrambe. E' possibile pertanto che quest'ultimo con i suoi scritti sia stato ancora una volta un tramite d'informazione per Agostino. Tuttavia non è necessario ricorrere ad ipotesi quando si possiede una precisa attestazione della «fonte» di nuove e più ampie conoscenze del vescovo di Ippona su Origene, ossia quel *Commonito-*

[59]) *Ibi* XII, 14, p. 368.

[60]) *Ibi* XIII, 20, p. 403: «... ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis, non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo quod scriptum est: Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale». Cf. G. Bardy, in BA 35, p. 519 s. con rinvio a *PArch* III, 3, 7, ed. Koetschau, p. 125.

[61]) *Ibi* XII, 21, p. 404. Cf. G. Bardy, *op. cit.*, pp. 520-523.

[62]) *Ibi* XX, 25, p. 747. L'equivalenza Malachia-angelo potrebbe essere stata mediata dalla lettura del Commento a Malachia di Girolamo (*Prol.*, in *PL* 25, col. 1541 B; coll. 1543 A - 1544 A).

[63]) *Ibi* XV, 27, 3, p. 495. Cf. Origene, *GenHom* II, 2.

[64]) *Ibi* XXI, 17, p. 783: «Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum diabolum adque angelos eius post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos et sociandos sanctis angelis credidit».

[65]) *Ibi*: «Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla et maxime propter alternantes sine cessatione beatitudines et miserias et statutis saeculorum intervallis ab istis ad illas adque ab illis ad istas itus ac reditus interminabiles non inmerito reprobavit ecclesia». E' superfluo sottolineare come l'attribuzione ad Origene della teoria dell'«eterno ritorno», con l'ininterrotta ripetizione del movimento di caduta e di restaurazione delle creature, contrasti con l'accusa a lui egualmente mossa di aver affermato l'apocatastasi finale.

rium di Orosio che illumina uno spaccato assai notevole di «origenismo» occidentale.

La *Consultatio* rivolta nel 414 dal prete spagnolo Orosio ad Agostino, infatti, scaturisce da una situazione concreta di dibattito fra sostenitori di opinioni origeniste e comunità ecclesiastica che percepisce in esse una incompatibilità più o meno profonda con l'insegnamento tradizionale ma non possiede una chiara visione del loro significato né trova argomenti sufficienti alla confutazione.

E' nota la vicenda dei due *Avitus* che Orosio illustra al suo lontano interlocutore: i due personaggi, dopo aver abbandonato l'eresia priscillianista, si recano l'uno a Gerusalemme e l'altro a Roma da cui portano con sé in patria rispettivamente le opere di Origene e quelle di Mario Vittorino. E' soprattutto la lettura delle prime ad entusiasmare i due personaggi i quali, come sottolinea Orosio, *coeperunt ergo ex Origene magnifica plura proponi.* Si delinea una situazione abbastanza comune in tale epoca, ossia quella di un contraddittorio alla presenza dei membri autorevoli della comunità cristiana, cui i due *Avitus* espongono le proprie nuove acquisizioni dottrinali mutuate alle opere origeniane: «Didicimus enim — dichiara Orosio — de trinitate doctrinam satis sanam omnia, quae facta essent, a deo facta esse et omnia bona valde et facta de nihilo, tunc deinde scripturarum solutiones satis sobrias»[66]).

Sul fondamento stesso della fede cristiana, ossia la dottrina trinitaria, la posizione origeniana è riconosciuta sostanzialmente corretta, così come *sobriae* risultano le interpretazioni scritturistiche di cui i due personaggi si fanno portavoce. Agostino farà eco a tali affermazioni riconoscendo il *non parum boni* che la regione spagnola, infetta del morbo eretico priscillianista, ha ottenuto dall'introduzione dell'insegnamento origeniano *in ea re maxime in qua capitaliter erratur; de creatore quippe, non de creatura tam falsa et tam nefaria sentiuntur* (ossia da parte dei Priscillianisti)[67]).

Il vescovo di Ippona accoglie dunque senza riserve la notizia di Orosio sulla ortodossia delle posizioni origeniane in materia trinitaria

[66]) *Consultatio sive Commonitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, 3, ed. K.-D. Daur (CCh SL XLIX), Turnholti, 1985, p. 160.

[67]) *Contra Priscillianistas et Origenistas liber unus*, 4, 4, ed. Daur, p. 167 s.: «Verumtamen quia de ipso deo creaturarum omnium conditore, hoc est de ipsa coaeterna et incommutabili trinitate ab eis, qui ad vos libros Origenis attulerunt, id traditum esse commemoras quod veritas habet ... non parum boni ex libris illis provincia vestra percepit».

che pure già da tempo, nel quadro della «crisi» anti-origenista, erano state oggetto di accese controversie, indicando anzi gli avversari dell'Alessandrino proprio in merito ad esse le più gravi deviazioni dall'insegnamento corretto della Chiesa[68]).

Quando più tardi Agostino redigerà, sulla falsariga della *Anakephalaiosis* del Panarion di Epifanio il suo piccolo manuale *De haeresibus*[69]), dopo aver registrato la notizia della sua fonte che attribuisce un netto subordinazionismo alla dottrina trinitaria origeniana[70]), tuttavia dichiarerà che i sostenitori di Origene *eiusdemque substantiae esse dicunt docuisse patrem et filium et spiritum sanctum.*

Nel 428 l'Ipponense rivela dunque di essere a conoscenza delle dispute sul tema trinitario sorte intorno al nome del Maestro alessandrino ma mantiene un'equidistanza fra le due opposte fazioni degli accusatori e dei difensori, verisimilmente memore delle informazioni di Orosio sul problema.

Il *Commonitorium* elenca poi una serie di enunciati dei due «origenisti» ritenuti difformi dall'insegnamento ecclesiastico e sui quali invita il suo autorevole interlocutore a pronunciarsi: dalla questione dell'origine dell'anima, che non verrebbe *de nihilo* bensì dalla volontà di Dio la quale costituirebbe come la sua «materia», alla nozione dell'eterna sussistenza di tutte le cose nella sapienza di Dio; dall'unicità sostanziale di natura delle creature razionali, il cui *status* attuale è determinato soltanto dai propri meriti[71]) alla concezione della «colpa antecedente» per la quale il mondo risulta essere luogo di purificazione

[68]) Basti qui ricordare che, già materia di discussione al tempo di Pamfilo, come risulta dall'ampio spazio dedicato alle questioni sulla natura del Figlio e dello Spirito Santo nel primo libro dell'Apologia, la dottrina trinitaria origeniana costituisce uno dei principali temi di cui la traduzione «letterale» del *Peri Archon* da parte di Girolamo intende mostrare l'«eterodossia» di Origene e le «falsificazioni» operate da Rufino nella sua versione del Trattato. Cf. GIROLAMO, *Apologia* I, 6, ed. Lardet, p. 20 s.; *Ep.* 124, 15, ed. Labourt, p. 113.

[69]) Cf. G. BARDY, *Le «De haeresibus» et ses sources*, in *Miscellanea Agostiniana* II, Roma, 1931, pp. 397-416. Un più ampio esame delle fonti e della tecnica compositiva dell'opera in S. JANNACCONE, *La dottrina eresiologica di S. Agostino. Studio di storia letteraria e religiosa a proposito del trattato De haeresibus*, Catania, 1952.

[70]) *De haer.* XLIII, edd. R. Vander Plaetse - C. Beukers (CCh SL XLVI), Turnholti, 1959, p. 310: «Alios autem Origenianos continuo subiciens: 'Origeniani' inquit 'alii qui et Adamantii tractatoris, qui et mortuorum resurrectionem repellunt, Christum autem creaturam et spiritum sanctum introducentes, paradisum autem et caelos et alia omnia allegorizantes'. Haec quidem de Origene Epiphanius».

[71]) OROSIO, *Comm.* 3, ed. Daur, p. 161: «Deinde dixerunt angelorum, principatuum, potestatum, animarum ac daemonum unum principium et unam esse substantiam et vel archangelo vel animae vel daemoni locum pro meritorum qualitate datum esse».

delle anime peccatrici; dalla equiparazione fuoco infernale-coscienza del peccato, fuoco peraltro non eterno ma destinato a finire una volta che *omnes peccatorum animas post purgationem conscientiae in unitatem corporis Christi esse redituras* fino alla conseguente ammissione della finale salvezza del diavolo; da una particolare concezione del corpo di Cristo che assume la forma delle creature verso cui esplica la propria missione salvifica (angeli e uomini)[72]) alla dottrina degli astri animati, dalla esposizione di Orosio si dispiega un quadro abbastanza omogeneo della *facies* origeniana di cui riflette alcuni aspetti caratterizzanti anche se non mancano irrigidimenti e forzature che forse sono da attribuire, più che a una deformazione polemica delle posizioni dei due *Avitus*, alla circostanza che queste ultime riflettono non solo l'autentico orizzonte dottrinale del Maestro alessandrino ma anche posteriori elaborazioni di esso all'interno degli ambienti origenisti del IV-V sec.

Senza potere qui entrare nel merito di tale questione, si noterà che Agostino, pur non rispettando l'ordine delle tematiche illustrate dal suo interlocutore, procede alla discussione dei punti controversi[73]) senza peraltro dimostrare di possedere sul problema altre conoscenze oltre quelle fornitegli dal suo corrispondente. Rifiutando con fermezza ma senza acredine polemica[74]) quelle dottrine che giudica incompatibili con la retta fede, tuttavia Agostino non definisce «eretiche» tali dottrine. Di fatto, la posizione origeniana è distinta da quella priscillianista, definita senz'altro *haeresis*, in quanto piuttosto *error*.

Riconosciuta come sostanzialmente ortodossa la dottrina trinitaria — fondamento della fede cristiana — gli altri aspetti dell'insegnamento origeniano si configurano agli occhi di Agostino quali opinioni erronee ovvero ipotesi indimostrabili, quale ad esempio quella relativa alla natura, animata o meno, degli astri in merito alla quale, data l'impossibilità per l'uomo di conoscere sperimentalmente tale natura, egli preferisce mantenere un prudente riserbo[75]).

[72]) *Ibi*, p. 161 s.

[73]) Non è peraltro discusso da Agostino il tema della redenzione delle diverse categorie di esseri operata da Cristo e delle varie forme assunte dal suo corpo.

[74]) Sul carattere moderato della posizione agostiniana nei confronti di Origene si vedano le osservazioni di A. Trapè, *Nota sul giudizio di S. Agostino su Origene*, in Augustinianum 26 (1986), pp. 223-227.

[75]) Agostino, *Contra Priscillianistas et Origenistas* 11, 14, p. 177 s. Nell'*Enchiridion*, a proposito della questione relativa alla natura degli astri, oggetto di dibattito anche nelle scuole filosofiche greche, Agostino si pronuncia nei seguenti termini: «Sed ne illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem (sc. angelorum) pertineant sol et luna et cuncta sidera: quamvis nonnullis lucida corpora esse non cum sensu vel intelligentia videantur» (*Ench.* 58, *PL* 40, col. 260). Il problema era già stato sollevato nel

Fra i temi origeniani più ampiamente discussi e confutati è quello della possibilità di purificazione e finale salvezza del diavolo e dei suoi angeli, cui si accompagna un lungo *excursus* sul significato del latino *aeternus* in rapporto al greco αἰών e αἰώνιος[76]). Egualmente rifiutata è la nozione di una «colpa antecedente» delle creature razionali che si configurerebbe come causa della creazione del mondo da parte di Dio, in quanto luogo di espiazione per tali creature[77]).

Dalle notizie di Orosio Agostino ha dunque trovato conferma a quanto già conosceva della *facies* origeniana in merito all'antropologia, implicante preesistenza dell'anima e incorporazione successiva ad una colpa pre-mundana, e alla cosmologia che — sulla base di tale nozione — la quale peraltro si allarga ad abbracciare tutte le creature intelligenti eguali per natura e coinvolte nella medesima vicenda di peccato previo — si configura agli occhi di Agostino come incompatibile con la nozione biblica della bontà di Dio, in quanto motiva col peccato delle creature medesime piuttosto che con tale omnipotente bontà lo stesso atto creativo del mondo.

Quanto alla nozione della finale salvezza del diavolo e della apocatastasi di tutte le creature, senza escludere altri canali di informazione, certo il *Commonitorium* di Orosio che su di essa insiste largamente si pone come fonte primaria cui Agostino mutuò il convincimento della paternità origeniana di siffatta opinione. Oltre che nel *De civitate Dei*, infatti, l'Ipponense attribuisce ad Origene tale dottrina in più luoghi, sottolineando con severità il suo carattere francamente contrario alla retta fede.

Nel *De gestis Pelagii* indica in tale posizione *quod re vera in Origene dignissime detestatur ecclesia, id est, quod etiam illi, quos dominus dicit aeterno supplicio puniendos, et ipse zabulus atque angeli eius post tempus licet prolixum purgati liberabuntur a poenis et sanctis cum deo regnantibus societate beatitudinis adhaerebunt*[78]).

Apocatastasi, implicante finale purificazione dal peccato di tutte le

libro II del *De Genesi ad litteram*, dove egualmente Agostino esprimeva la propria incertezza sul tema pur affidando al progresso nello studio della Scrittura un'eventuale soluzione dell'oscura questione (*De Gen. ad litt.* II, XVIII, 38, edd. P. Agaësse - A. Solignac, BA 48, S. VIIe, Paris, 1972, p. 210 s. Cf. *ibi*, Notes complémentaires, pp. 612-614).

[76]) *Contra Prisc. et Orig.* 5, 5-7, 8, pp. 168-171. Cf. *ibi* 8, 10, p. 173: rifiuto della nozione secondo cui anche gli angeli avrebbero bisogno di purificazione.

[77]) *Ibi* 8, 9, p. 172 s.

[78]) *De gestis Pelagii* 3, 10, edd. G. De Plinval - J. De La Tullaye (BA 21), Paris, 1966, p. 452.

creature, insieme con la teoria delle periodiche cadute delle medesime creature, sono gli errori che Agostino, pur non riscontrandone la presenza nella *Anakephalaiosis* del *Panarion* alla quale sostanzialmente si ispira, rimprovererà ad Origene nella relativa notizia del *De haeresibus*[79]). Alla medesima teoria alluderà nelle *Retractationes*[80]) e nell'*Opus imperfectum contra Iulianum* dove peraltro noterà come i sostenitori di Origene vogliono discolparlo dall'accusa di aver sostenuto tale «errore»[81]).

A conclusione di questa analisi si può riconoscere che la posizione di Agostino nei confronti del Maestro di Alessandria si definisce innanzitutto per il suo carattere di rapporto sostanzialmente «mediato» da informatori piuttosto che scaturente da un diretto contatto con la viva voce origeniana consegnata alle numerose opere dell'Alessandriano. Sebbene da più parti si siano individuate probabili letture e utilizzazioni delle opere esegetiche di Origene nelle traduzioni latine di Girolamo e di Rufino, esse, certo ispirate dalla grande fama — mai smentita neppure dai più accaniti avversari — della scienza scritturistica dell'autore, non hanno contributo in maniera decisiva a chiarirgli i tratti caratteristici della fisionomia dottrinale origeniana. Né a tale fine si può invocare la conoscenza del problematico trattato «Sui principii» che non pare aver stimolato la sua curiosità e provocato riflessioni e ampio dibattito di idee.

Di fatto, nonostante alcuni studiosi abbiano creduto di individuare in più luoghi agostiniani tracce di una lettura del Trattato, è difficile

[79]) *De haer.*, p. 310: «Sed sunt huius Origenis alia dogmata quae catholica ecclesia omnino non recipit. In quibus nec ipsum falso arguit nec potest ab eius difensoribus falli, maxime de purgatione et liberatione ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universae creaturae». Altri errori origeniani sarebbero l'eccessivo allegorismo e il rifiuto della resurrezione, in merito al quale peraltro Agostino conosce le opposte asserzioni dei sostenitori di Origene, i quali affermavano che gli avrebbe invece sostenuto la dottrina tradizionale della Chiesa sul tema.

[80]) *Retr.* I, 7. 6, pp. 304-307 dove, a proposito del *De mor. eccl. cath. et de mor. manich.* II, 7, 9, dichiara: «... illud quod dixi: 'Dei bonitas omnia deficientia sic ordinat, ut ibi sint ubi congruentissime possint esse, donec ordinatis motibus ad id recurrant unde defecerunt' non sic accipiendum est, tanquam 'omnia recurrant ad id unde defecerunt', sicut Origeni visum est, sed ea omnia quae recurrunt».

[81]) *Opus imp. contra Iul.* 5, 47, *PL* 45, col. 1484 dove, sulla possibilità di finale pentimento del diavolo, si afferma: «Quod quidem visum est quibusdam, Origene ut perhibetur auctore: sed hoc, ut nosse te existimo, fides catholica et sana non recepit; unde nonnulli Origenem quoque ipsum alienum fuisse ab hoc errore vel probant, vel volunt». Cf. *ibi* 6, 10, col. 1518: «Nisi forte dices, etiam diabolum voluntate a bono lapsum, si voluerit, et quando voluerit, in bonum quod deseruit reversurum; et Origenis nobis instaurabis error».

pronunciarsi con sicurezza in merito, una volta che i riferimenti alle dottrine origeniane rimangono solitamente piuttosto generici e possono giustificarsi facendo appello a quel bagaglio di notizie sul Maestro alessandrino che circolavano ampiamente in Occidente sull'onda delle note polemiche accese intorno al suo nome in Oriente tra la fine del IV e gli inizi del V sec., oltre che naturalmente dalle informazioni fornite da Girolamo e da Paolo Orosio. Soprattutto l'accettazione da parte di Agostino delle dichiarazioni di Orosio in merito alla sostanziale ortodossia della dottrina trinitaria origeniana consiglia prudenza nell'ammettere una diretta conoscenza del *Peri Archon* soprattutto se si suppone che il vescovo di Ippona avesse letto la traduzione «integrale» di Girolamo. Questa traduzione, infatti, come è ben noto tendeva a sottolineare la difformità della dottrina trinitaria origeniana dalle formulazioni teologiche nicene e post-nicene, in contrasto con la tendenza «normalizzatrice» in tal senso della traduzione di Rufino[82]).

Girolamo ed Orosio, comunque, sia pure a titolo diverso hanno esercitato un ruolo decisivo nella definizione dell'immagine di Origene agli occhi di Agostino, il quale tuttavia mantiene intera la propria autonomia di giudizio nei confronti dell'autore di cui i suoi informatori, Girolamo soprattutto, tendono ad accentuare la connotazione eterodossa. Equilibrio nella valutazione e fermezza nel rifiuto di opinioni ritenute contrarie alla fede tradizionale appaiono allora i tratti caratterizzanti dell'atteggiamento agostiniano nei confronti di Origene. Soprattutto la nozione della preesistenza e della «colpa antecedente» delle creature razionali ha attratto — come si è potuto constatare — l'attenzione di Agostino che sul tema ritorna lungo tutto l'ampio arco della sua produzione. Esso di fatto tocca uno dei principali centri di interesse della meditazione agostiniana di riferimento antropologico, coinvolgendo quella questione «misteriosa» dell'origine dell'anima su cui, sino alla fine della sua esistenza, il vescovo di Ippona non riuscì a trovare una certezza definitiva. Ma se traducianesimo e creazionismo rimasero i due poli di un'alternativa fra cui non seppe mai scegliere con sicurezza, l'ipotesi della preesistenza che pure per un certo periodo poté configurarsi come egualmente possibile, una volta connessa — com'era in Origene — con quella di un «peccato previo» compiuto cioè dall'anima prima dell'unione al corpo e tale da aver costituito una

[82]) Sui caratteri delle due traduzioni latine ci sia permesso rimandare a quanto osservato nel nostro contributo *Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del Peri Archon*, in Augustinianum 26 (1986), pp. 191-205.

causa seconda nella stessa creazione del mondo da parte di Dio, gli apparve presto come contraria ai principali postulati della fede (bontà e onnipotenza divina) oltre che contradittoria rispetto al dettato scritturistico che in *Rom.* 9, 10-13 esplicitamente negava la possibilità di meriti o demeriti anteriori alla nascita.

Si noterà di fatto come acutamente Agostino abbia percepito le profonde implicanze ontologiche dell'«ipotesi» origeniana, una volta che essa — affermando una colpa delle anime nella preesistenza — configurava con caratteri di «necessità» l'azione creatrice del mondo quale luogo di purificazione e redenzione delle anime medesime o comunque motivava quella creazione con una «causa seconda» (il peccato delle creature) piuttosto che con l'unica causa della bontà divina. L'«errore» di Origene sembra dunque aver contribuito in maniera abbastanza incisiva a mostrare ad Agostino i rischi di un'ipotesi sull'origine dell'anima così fortemente compromessa con la controversa struttura ideologica dell'origenismo.

Di quest'ultimo, ossia di quella più o meno profonda radicalizzazione di alcune formule complesse e ipotesi ardite proposte dal Maestro di Alessandria, quale andò configurandosi negli ambienti monastici egiziani del IV sec., sono espressione la nozione della finale salvezza del diavolo e quella connessa dell'apocatastasi di tutte le creature che, pur implicite nella struttura generale del quadro ideologico dell'Alessandrino, quest'ultimo presentava con ogni verisimiglianza in chiave problematica piuttosto che come una «dottrina» ben definita o come una certezza e di cui, almeno per quanto riguarda la salvezza del diavolo, ebbe modo di rifiutare la paternità nella nota *Lettera agli amici di Alessandria*[83]).

Non ci compete qui dimostrare se Origine abbia sostenuto o meno tale nozione. Certamente Agostino conosce come origeniane entrambe le opinioni, del resto intimamente collegate (apocatastasi universale e conseguente salvezza del diavolo) e in esse — insieme con la nozione del peccato antecedente delle anime — indica il principale motivo di deviazione dalla tradizione ecclesiastica da parte del Maestro Alessandrino. La posizione di quest'ultimo, che per le opinioni contestate abbiamo visto qualificata come «errore» piuttosto che come vera e propria «eresia», emerge dall'opera agostiniana come quella di un grande esegeta e profondo conoscitore della Scrittura che pure, nel

[83]) Cf. H. Crouzel, *A Letter from Origen «To Friends in Alexandria»*, in D. Neiman - M. Scatkin (edd.), *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G.V. Florovsky* (*Orientalia Christiana Analecta* 195), 1973, pp. 135-150.

tentativo di spiegare un aspetto oscuro della rivelazione, ossia l'origine dell'anima su cui mancano esplicite attestazioni scritturistiche, fu indotto a formulare un'ipotesi (sostanziale unità di natura delle creature intelligenti, loro caduta pre-cosmica e finale reintegrazione nello *status* originario) che si è rivelata incompatibile con il fondamento della fede cristiana, l'onnipotente bontà di Dio che non può trovare fuori di sé altra «causa» per la creazione sostanzialmente buona di tutta la realtà.

Messina Giulia Sfameni GASPARRO

LA VOIX CHEZ ORIGÈNE ET SAINT AUGUSTIN

1. Quid est vox?

Qu'est-ce que la voix? Nous nous posons cette question en comparant les deux textes suivants[1]):

1) Origène, *Commentaire sur Saint Jean,* VI. PG 14, 197-304 [écrit probablement peu après 218];

2) Augustin, *Sermon* 288, 3-5. PL 38, 1302-1308 [prêché à Carthage pour la fête de la nativité de saint Jean-Baptiste, le 24 juin 401].

1. *La voix chez Origène*

Origène explique la signification de la voix qu'est Jean-Baptiste en commentant l'Évangile selon Jean 1, 23:

> Tout comme celui qui est à proprement parler le Fils de Dieu et n'est autre que le Verbe, se sert d'un verbe — car il était lui-même le Verbe dans le Principe, le Verbe auprès de Dieu, le Verbe Dieu —, de même Jean, le serviteur de ce Verbe, n'est autre que la voix, si nous prenons l'Écriture au sens propre; et il se sert d'une voix pour désigner le Verbe[2]).

Ce texte éclaire nettement la pensée d'Origène en ce qui concerne la voix; Origène considérait ce problème tout autrement qu'Héracléon, qui disait:

> Le Verbe, c'est le Sauveur, la voix qui retentit dans le désert, c'est celle qui est signifiée par Jean; tout l'ordre prophétique est un bruit[3]).

[1]) Dans cet article nous visons à donner une esquisse à propos de la conception de la voix chez Origène et Augustin. Plus tard, dans un autre article, je voudrais traiter surtout le problème de la voix dans les *Confessions* d'un point de vue phénoménologique.

Sur Augustin et Origène, cf. B. Altaner, *Augustinus und Origenes*, dans *Historisches Jahrbuch* 70, 1951, pp. 15-41; H. Chadwick, *Christian Platonism in Origen and Augustine,* dans *Origeniana Tertia*, Roma, 1985, pp. 217-230.

[2]) Origène, *Commentaire sur l'Evangile selon Jean* VI, 17, 94. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, SC 157, Paris, 1970, p. 201.

[3]) *O.c.* VI, 20, 108, p. 211.

Chez Héracléon, le Verbe, la voix et le bruit semblent se superposer; néanmoins ils ne sont pas si étroitement structurés que chez Origène. Origène a construit un pont par-dessus l'abîme; Héracléon, au contraire, l'a détruit. Origène déclare en réfutant l'opinion d'Héracléon:

> Voici ce qu'il faut lui (Héracléon) répondre: si la trompette émet un son confus, nul ne se prépare à la guerre; et qui possède sans amour la science des mystères ou la prophétie n'est qu'un airain sonore ou une cymbale retentissante[4]).

La science des mystères ou la prophétie vise la recherche d'un sens. Elle n'est pas simplement un bruit. La voix doit donc être significative et compréhensible. Chez Origène, elle désigne le Logos; elle a un rôle positif. La voix et le Logos ne sont pas identiques. Il y a une différence qualitative entre la voix et le Logos. Mais le Logos a été transmis à travers la voix[5]).

Origène cite l'épisode connu de Zacharie. Quand Zacharie refusait d'admettre la bonne nouvelle annoncée par l'ange, il fut réduit au silence. Il perdit sa voix, comme un aphasique. Puis il la retrouva, parce qu'il avait finalement accepté cette annonce venue de Dieu. Origène explique ce phénomène de la manière suivante:

> ... Zacharie fût frappé de mutisme et de nul autre châtiment pour son incrédulité à l'égard de la naissance de la voix[6])...

Autrement dit, l'acquisition de la voix veut dire *Bedeutungserfüllung*, c'est-à-dire, l'expression remplie de sens, ici, du Logos. En outre, Jean se dit être la Voix, non de «celui qui parle dans le désert», mais de «celui qui crie dans le désert». Pourquoi? Est-ce qu'il faut crier? Selon Origène, il n'est pas toujours nécessaire de crier. Mais si Jean crie, c'est afin de se faire entendre à ceux qui sont éloignés ou ceux qui sont durs d'oreille. Cependant Dieu entend ceux qui prient avec «la voix du cœur»[7]).

> Même si la voix du cœur de ceux qui prient n'arrive pas vraiment loin et reste de courte portée, même s'ils n'enflent pas leur cri et leur appel, Dieu entend ceux qui prient ainsi[8]).

[4]) *O.c.* VI, 20, 109, p. 211.

[5]) *O.c.* II, 32, 193-194. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, SC 120, Paris, 1966, p. 339.

[6]) *O.c.* VI, 17, 97. SC 157, p. 203.

[7]) «he noetè ... phônè». Selon Cécile Blanc, *o.c.* VI, 18, 101, pp. 204-205, note 3: «Littéralement: intelligible', c'est-à-dire non sensible'».

[8]) *O.c.* VI, 18, 101, p. 205.

Chez Origène, la voix n'est pas seulement le son, elle est aussi le sens, elle est eidétique, non phonétique. L'étude de la voix doit donc, finalement, s'appuyer sur la recherche métaphysique et non simplement physique ou psychologique.

En concluant, nous voyons ceci dans la pensée d'Origène:

a) La voix désigne le Logos.

b) Qu'est-ce que la voix? Elle n'est pas le son. Elle est «signifiante». Elle est donc intelligible.

2. *La voix chez Augustin*

On pourrait considérer le *Sermon* 288 d'Augustin comme un sermon sur la différence entre Jean et le Christ.

La voix, c'est Jean; le Verbe, c'est le Christ[9]).

Dans le *Sermon* 288, 3, Augustin essaie d'accéder à une définition précise de la voix du point de vue linguistique. Cette approche nous semble naturelle, car il était professeur de grammaire et de rhétorique dans sa jeunesse.

Augustin, «le plus grand prédicateur de l'église ancienne d'Occident»[10]) attire vivement l'attention des auditeurs sur le problème spécifique de la voix:

> Cherchons en quoi diffèrent la voix et le verbe, mais cherchons attentivement: la question est d'importance et une attention quelconque n'y suffit pas[11]).

Dans le système entier d'Augustin, comment ce problème de la voix s'oriente-t-il? D'abord, loin d'être secondaire, il est au contraire le problème principal. Ensuite nous devons porter notre attention sur le style très clair et pour le moins convaincant:

> Voilà deux choses: la voix et le verbe. Qu'est-ce que la voix, qu'est-ce que le verbe? Qu'est-ce donc? Observez ce qui se passe en vous et faites vous-même la demande et la réponse. Un mot quelconque qui n'offrirait aucun sens, n'est pas une parole (*verbum*). Une voix en effet, qui ne fait que retentir, qui ne présente aucune signification, et par exemple ce son qui sort de la bouche de quelqu'un qui crie, plutôt qu'il ne parle, on dit: c'est une voix, mais

[9]) S. 288, 2. PL 38, 1304. La traduction française que j'ai adoptée est celle de G. HUMEAU, *Les plus beaux sermons de S. Augustin*, Paris, 1986, III, pp. 206-215.

[10]) A. MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968.

[11]) S. 288, 3. PL 38, 1304: «Quaeramus quid intersit inter vocem et verbum: attenti quaeramus; non parva res est, nec parvam intentionem desiderat».

> non une parole. Voici un gémissement, c'est une voix ... c'est un son vague, qui frappe les oreilles, mais ne dit rien à l'intelligence; quant à la parole, pour qu'elle mérite vraiment ce nom, il faut qu'elle ait un sens...[12]).

Ce passage est très important, car Augustin essaie d'y montrer la distinction capitale entre la voix et la parole. La voix est un son *vague (informis quidam)*. Elle ne présente aucune signification. Au contraire, la parole a un sens, dit-il. Dans le *De dialectica*[13]), Augustin considérait que la voix n'a pas de sens.

De cela, il en sera toujours persuadé. Dans le *De Magistro*, il s'explique ainsi:

> Or, puisque dans ce signe, il y a deux éléments: le son et la signification (*sonus et significatio*), le son, certes, n'est pas perçu par le moyen du signe mais du fait même que l'oreille en est frappée; quant à la signification, elle est perçue à la vue de la chose qui est signifiée[14]).

Mais, dans le passage suivant, Augustin applique cette distinction entre la voix et le verbe à la relation entre Jean et le Christ.

> Cette distinction que nous venons d'établir entre la voix et le verbe, admirons-la dans nos deux personnages: Jean et le Christ[15]).

La scène change. Mais, est-ce à dire qu'il a commencé à penser uniquement au niveau théologique? Non. La réflexion linguistique continue toujours derrière la pensée théologique, comme le développement musical avec le contrepoint. Et Augustin résumera ainsi:

[12]) *Ib.*: «Ecce duo quaedam, vox et verbum. Quid est vox? Quid est verbum? Quid? Audite quod in vobis ipsis approbetis, et vobis ipsis a vobismetipsis interrogati respondeatis. Verbum, si non habet rationem significantem, verbum non dicitur. Vox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tanquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest. Nescio quis ingemuit, vox est... Informis quidam sonus est, gestans vel inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus. Verbum autem, nisi aliquid significet ... verbum non dicitur».

[13]) *De dialectica* 7, 8: «Loqui est articulata voce signum dare». H. Rueff, *Augustin über Semiotik und Sprache, Sprachtheoretischen Analysen zu Augustins Schrift 'De dialectica' mit einer deutschen Übersetzung*, Bern, 1980, pp. 22 et 91.

[14]) *De magistro* X, 34. CCL 29, 193: «In quo tamen signo cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata, significationem autem re quae significatur aspecta». Nous adoptons la traduction du De magistro par G. Madec, B.A. 6, Paris, 1976, p. 131.

[15]) S. 288, 3. PL 38, 1304: «Si ergo jam distinxistis inter vocem et verbum, audite quod miremini in his duobus, Joanne et Christo».

Le verbe a une importance souveraine, et cela indépendamment de la voix. La voix ne sert de rien sans le verbe[16]).

Augustin aboutit à une conclusion sur la relation entre la voix et le verbe. Il commence à son tour, après Origène, à examiner ce que signifie la parole. Il donne l'exemple suivant:

> Je suppose que tu veuilles dire quelque chose; ce que tu veux dire, tu l'as déjà conçu dans ton esprit; déjà cela est retenu dans ta mémoire, préparé dans ta volonté, vivant dans ton intelligence[17]).

Tout d'abord une idée[18]) arrive. Elle flotte comme une méduse dans notre esprit. Elle n'est qu'une masse sans forme. Peu à peu elle est moulée et ordonnée. Finalement elle est transformée en langue par le son. Ainsi, Augustin a voulu saisir le moment privilégié de la naissance de la pensée, c'est-à-dire l'instant unique de la genèse de la parole intérieure et de sa mutation en langue articulée. Est-ce que cela signifie «tôn en te psyché pathemátôn súmbola» comme dans le *Peri herméneias* d'Aristote? On ne doit pas conclure hâtivement[19]).

Ecoutons. Augustin nous donne un autre exemple:

> Et maintenant, mes frères, pour vous donner un exemple qui vous aide à mieux comprendre, supposons que je dise en moi-même: Dieu. Cette conception de mon esprit est quelque chose de bien grand: Dieu ne tient pas en ces deux syllabes; ce n'est pas un mot si court qui saurait exprimer Dieu[20]).

Comme Mallarmé qui voulut jeter une idée sur «le vide papier que la blancheur défend»[21]), de même Augustin a voulu exprimer une idée, «quelque chose de bien grand». Mais comment peut-on la transmettre à l'auditeur? Augustin continue:

[16]) *Ib.*: «Verbum valet plurimum et sine voce. Vox inanis est sine verbo».

[17]) *Ib.*: «Ecce voluisti aliquid dicere: hoc ipsum quod vis dicere, jam corde conceptum est; tenetur memoria, paratur voluntate, vivit intellectu». *De trinitate* XV, 11, 20. CCL 50 A, 486: «Proinde verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet cui magis verbi competit nomen. Voir Takeshi KATO, *Le verbe qui luit ou le verbe qui vit*, dans *Rikkyo-daigaku Kenkyu-hokoku, Jinbun-kagaku* 48, 1989, pp. 1-15, Tokyo (en japonais).

[18]) res quaedam; sententia quaedam; ratio corde concepta.

[19]) ARENS ,*Aristotle's Theory of Language and its Tradition. Texts from 500 to 1750*, Amsterdam-Philadelphia, 1984. Sachiko TSUZAKI) , *Metaphysics of «verbum interius» according to St. Thomas*, dans *Studies in Medieval Thought* 21, 1979, pp. 137-154, Tokyo (en japonais).

[20]) S. 288, 3. PL 38, 1305: «Modo, fratres, ut aliquid propositum sit quod intelligatis, concepi corde ut dicam, Deus. Hoc quod concepi corde, magnum aliquid est. Non enim duae syllabae sunt Deus; non enim vox ista brevis est Deus».

[21]) E. GILSON, *Linguistique et philosophie*, Paris, 1969, pp. 200-201.

> Mais je veux dire: Dieu: je fais attention à qui je parle: est-ce un Latin? je dis: Deus. Est-ce un Grec? je dis: theos. Au Latin je dis: Deus; au Grec: theos; entre Deus et theos le son diffère: certaines lettres sont employées ici, d'autres là. Mais dans mon esprit et dans l'idée que je veux exprimer, il ne saurait être question de lettres diverses et de syllabes aux sons différents. Mon idée est ce qu'elle est[22]).

Pour manifester quelque idée, on emploie quelques sons divers et quelques lettres différentes. Mais l'idée elle-même ne change pas. Elle reste identique.

Qu'est-ce qui se passe alors dans le champ de la communication de la parole? Augustin ajoute:

> ... il parvient à l'auditeur sans s'éloigner de l'orateur, et en effet, ce que je donne, en parlant, à celui qui écoute, est-ce que moi-même je le perds? J'ai choisi un mot comme intermédiaire pour communiquer quelque chose, et ce quelque chose ne m'a pas quitté. Je pensais: Dieu[23]).

Augustin analyse bien le processus de la communication, où le rôle de la voix (*ministerium vocis*) est indispensable comme véhicule de la pensée.

> Donc en moi, dans les arcanes de mon cœur, dans le sanctuaire de mon esprit, le verbe précède la voix[24]).

Le verbe précédant la voix, c'est encore celui du silence. Alors, comment arrive-t-il jusqu'à l'auditeur? Augustin explique bien ce circuit complet de la communication.

> Le verbe en moi précède donc la voix: le verbe est le premier, la voix vient ensuite; mais pour toi, s'agit-il de me comprendre, la voix vient la première à ton oreille, afin que mon idée pénètre en ton esprit. Tu ne pourrais savoir ce qu'il y avait en moi avant la voix, si cette voix même ne l'avait déposé en toi[25]).

[22]) S. 288, 3. PL 38, 1305: «Deum volo dicere, intendo cui dicam. Latinus est? Deum dico. Graecus est? Theon dico. Latino dico Deum, Graeco dico Theon. Inter Deum et Theon distat sonus; litterae aliae sunt hic, aliae sunt ibi; in corde autem meo, in eo quod volo dicere, in eo quod cogito, nulla est diversitas litterarum, nullus sonus varius syllabarum: hoc est quod est».

[23]) *Ib.*: «Ad audientem pervenit, nec a loquente discedit. Numquid enim quod dicendo in alio facio, ego amitto? Sonus ille adhibitus medius in te aliquid propagavit, a me non emigravit. Deum jam ego cogitabam».

[24]) *Ib.*: «Ergo in me, tanquam in cardine cordis mei, tanquam in secretario mentis meae, praecessit verbum vocem meam».

[25]) S. 288, 4. PL 38, 1306: «Praecessit ego verbum vocem meam, et in me prius est verbum, posterior vox; ad te autem, ut intelligas, prior venit vox auri tuae, ut verbum

Donc, il y a deux directions dans le circuit de la communication:
a) Circuit A ⇒ de l'idée à la voix.
b) Circuit B ⇐ de la voix à l'idée.
Ici, en fait, la réflexion théologique sur Jean et le Christ est mise au premier plan.

> Donc, si Jean est la voix, le verbe c'est le Christ, le Christ est avant Jean dans le sein de Dieu, le Christ est après Jean par rapport à nous[26]).

Il est certain que la pensée d'Augustin se base constamment sur la pensée linguistique, mais peut-être faut-il surtout souligner que sa pensée créatrice est née et s'est approfondie grâce à la lecture de la Bible. Et avec gravité Augustin demande encore plus d'attention de la part de l'audience.

> C'est un grand mystère, frères; réfléchissez et comprenez-en la grandeur, sans vous lasser de la scruter[27]).

Le problème du sens de la voix semble pour beaucoup un sujet de réflexion peu intéressant. L'impérialisme du Logos apparaît encore prédominant en Europe[28]).
Si de nombreuses études, en ce qui concerne le problème de la parole chez Augustin, ont été faites depuis la fin de la deuxième guerre mondiale[29]), en revanche, il n'y a presque pas de recherches sur la voix chez Augustin. L'article de Pierre Courcelle a à peine ouvert la voie dans cette direction[30]).
Après une longue méditation fondamentale au niveau linguistico-philosophique, Augustin commence à s'approcher du «sanctuaire» de la voix, en s'efforçant d'établir ce qu'elle est.

insinuetur menti tuae. Nosse enim non posses quod in me fuerat ante vocem, nisi in te fuerit post vocem».

[26]) *Ib.*: «Ergo si vox Joannes, verbum Christus; ante Joannem Christus, sed apud Deum; post Joannem Christus, sed apud nos».

[27]) *Ib.*

[28]) J. DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, 1967. Sur la valeur symbolique de la voix, voir Junzo KAWADA, *Koé*, Tokyo, 1988.

[29]) A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965. U. DUCHROW, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965. C.P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969, et: *Die Zeichen* II, Würzburg, 1974.

[30]) P. COURCELLE, *Les voix dans les Confessions*, dans *Hermes* 80, 1952, pp. 31-46; id., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1968. Takeshi KATO, *Lumière révélatrice*, dans *Journal of History of Aesthetics*, 1981, Tokyo (en japonais).

> Dans ce mystère, c'est Jean qui représente la voix et il n'est pas la seule voix. Tout homme qui annonce le Verbe est la voix du Verbe[31]).

Mais qu'est-ce que la voix du Verbe? La voix annonce «le Verbe qui était au commencement en Dieu et était Dieu». Tous les prédicateurs du Verbe sont ainsi appelés la voix du Verbe. Par conséquent, Augustin dit:

> Que de verbes ou plutôt que de voix trouve, pour s'exprimer, le verbe, le fils de mon esprit[32])!

D'abord, Augustin dit «Que de verbes», ensuite il se reprend et dit prudemment en d'autres termes «Que de voix». Ici, les voix désignent les prédicateurs, les prophètes, les patriarches, etc. Cependant, pourquoi Augustin a-t-il une préférence pour *voces*, et non pour *verba*?

> Ce Verbe immuable a envoyé ces voix, et après tant de voix qui l'ont précédé, ce Verbe est descendu dans son propre char, dans sa voix à lui, dans sa chair[33]).

D'abord pour Augustin, la voix (*vox*) n'est que le son (*sonus*). La voix ne dit rien quant à l'intelligence. Pourtant, ici, la voix est le véhicule du Verbe. Donc, la voix elle-même transporte le sens comme moyen d'information. Pour commencer, le rôle de la voix fut négatif, puis il est devenu positif.

Ensuite, Augustin s'efforce d'atteindre d'un seul élan le sommet de sa pensée.

> Rassemble donc, pour ainsi dire, en une seule, toutes les voix qui ont précédé le Verbe, et attribue-les à la personne de Jean. Il portait en lui comme le symbole (*mysterium*) de toutes ces voix: à lui seul, il en était la personnification sacrée et mystique; et s'il est appelé proprement la Voix, c'est qu'il était le signe et la représentation de toutes les autres voix[34]).

[31]) S. 288, 4. PL 38, 1306: «Personam gerebat Joannes vocis in sacramento: nam non ipse solus vox erat. Omnis enim homo annuntiator Verbi, vox Verbi est».

[32]) *Ib.*: «Quanta verba, imo quantas voces facit verbum corde conceptum».

[33]) *Ib.*: «Verbum manens voces misit, et post multas praemissas voces, unum ipsum Verbum venit tanquam in vehiculo suo, in voce sua, in carne sua».

[34]) *Ib.*: «Collige ergo tanquam in unum omnes voces, quae praecesserunt Verbum, et eas omnes constitue in persona Joannis. Harum omnium sacramentum ille gestabat, harum omnium persona sacrata et mystica ille unus erat. Ideo proprie dictus est vox, tanquam omnium vocum signaculum atque mysterium».

Il faut bien remarquer ici que le terme *persona* passe du sens de «rôle» à celui d'«homme» (*persona Johannis*)[35]. Mais il est difficile de distinguer le cavalier et son cheval! Au début le comédien joue un rôle, c'est-à-dire, porte un masque. Puis voilà qu'il ne peut plus ôter son masque! De la même manière, la voix s'est incarnée en Jean, devenue Jean lui-même. Augustin demande de rassembler toutes les voix dans la personnalité de Jean. Mais, est-ce qu'Augustin prend les voix dans un sens métaphorique? Il semble bien que non. Il les prend au sens propre du mot (*proprie*), donnant aussi à la voix son plein sens positif. Mais la scène change encore une fois! La situation de la voix se présente sous un aspect nouveau dans le *Sermon* 288, 5, où Augustin dit:

> Et maintenant remarquez bien la signification de cette parole: «Il faut qu'il croisse et que moi je diminue». Faites attention[36]!

Augustin conduit bien l'auditeur à la cime du problème à envisager dans l'immédiat, c'est-à-dire le problème de la voix qui semble refuser notre approche.

> Quant à moi, puissé-je vous en parler comme il faut; puissé-je, je ne dis pas tant vous en donner une idée que m'en faire moi-même d'abord une idée et bien démêler comment, pour quelle raison, dans quelle intention, pour quelle cause, la voix elle-même, c'est-à-dire Jean, a-t-il pu dire, d'après la distinction que nous venons d'établir entre la voix et le Verbe ...[37]).

Quand Augustin parvient au sommet du problème, il ne peut s'empêcher d'admirer ce spectacle magnifique: O le grand et admirable mystère[38])!

Pourquoi Jean annonça-t-il que «lui, il faut qu'il croisse, et moi, que je diminue»?

> Jean personnifiait donc en lui toutes les voix, comme Jésus personnifiait en lui le Verbe. Or, il faut que toutes les voix

[35]) H.R. DROBNER, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel 'una persona'*, Leiden, 1986. Selon Drobner, Augustin emploie un «Genitiv des Menschen»: pp. 106-108. Sur S. 288, voir *ib.*, pp. 146-147.

[36]) S. 288, 5. PL 38, 1306.

[37]) *Ib.*: «Attendite, si possim eloqui; si non dicam, insinuare, sed saltem cogitare sufficiam, quo modo, qua ratione, qua intentione, qua causa, secundum distinctionem quam locutus sum vocis et verbi, dixerit ipsa vox, ipse Joannes...».

[38]) *Ib.*

diminuent à mesure qu'on avance dans la connaissance du Christ[39]).

Le sens de la voix change pour la troisième fois. La voix contient la négativité en soi. (Elle diminue).

(a) la négativité A

(b) la positivité B

(c) la négativité C

C'est un développement dialectique, où B ne signifie pas le rejet de A et où C ne signifie pas le rejet de B[40]).

Nous avons cherché le sens positif de la voix, mais finalement nous aboutissons au sens négatif, qui dissimule un sens positif. Au niveau A et B, Augustin coïncide complètement avec Origène.

Cependant, au niveau C, Augustin va beaucoup plus loin qu'Origène.

2. Ubi auditur vox?

L'étude de la conscience temporelle chez Augustin par certains philosophes modernes, qui ont exclu le problème de l'éternité minutieusement traité dans les *Confessions* XI, i, 1-ix, 11 (Husserl, par exemple), s'écartent de l'intention même d'Augustin[41]).

Augustin avait plutôt l'intention de chercher la relation entre le temps et l'éternité. Comment peut-on jeter un pont par-dessus l'abîme vertigineux du néant qui menace toujours ceux qui étudient le temps?

Nous allons d'abord traiter ici sa remarque (*Conf.* XI, viii, 10) concernant l'éternité du Verbe créateur et la temporalité du créé.

Cette raison même c'est ton Verbe, qui est aussi le principe, car il nous parle aussi[42]).

[39]) S. 288, 5. PL 38, 1307: «Ergo omnium vocum persona Joannes, Verbi persona Christus. Omnes voces necesse est minuantur, quando ad Christum videndum proficimus».

[40]) H. Drobner y trouve trois niveaux: 1) sprachlogisch; 2) exegetisch; 3) christologisch, *o.c.*, p. 147. Voir aussi G. Madec, *La patrie et la voie, le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1989.

[41]) E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag, 1966. Voir aussi P. Ricoeur, *Temps et récit*, I, Paris, 1983, pp. 19-53.

[42]) *Conf.* XI, 8, 10. CCL 27, 199: «Ipsum est verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis». Nous utilisons la traduction de Tréhorel et G. Bouissou, B.A. 14, Paris, 1962, p. 289. Cf. E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden, 1979. W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit, En. 3, 7*, Frankfurt, 1967.

Comment cette raison (*ratio* = *verbum* = *principium*) nous parle-t-elle? Rappelons ici le *De magistro* 11, 38, où nous découvrons le *double* caractère de la communication chez Augustin: divin et humain.

> Mais au sujet de toutes les réalités dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas une parole qui résonne au dehors, c'est la Vérité qui préside intérieurement à l'esprit lui-même que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour la consulter. Or celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur[43]).

Pourquoi peut-on communiquer? Parce que le Maître intérieur nous *enseigne (docere)* au-dedans de nous. Mais c'est nous également qui *enseignons (docere)* à autrui en prêchant le message de l'éternel. C'est en cela que se trouve le double caractère de la communication (*docere*)[44]).

> Voilà ce qu'il affirme dans l'Évangile par son être de chair, et il l'a fait résonner au-dehors aux oreilles des hommes, pour en être cru et cherché au-dedans et trouvé dans l'éternelle vérité, où, Maître bon et unique, il instruit tous ses disciples. Là j'entends ta voix[45]).

Dans les *Confessions* nous trouvons la voix à quatre niveaux.

1) Quand nous retournons à la source du jugement esthétique, nous entendons la voix (VOX A).
2) Quand nous examinons notre conscience intérieure, nous entendons la voix (VOX B).
3) Quand nous avons compris un texte (la Bible; les livres de Plotin ou Porphyre, etc.), nous entendons la voix (VOX C).
4) Quand nous regardons le Christ, nous entendons la voix (VOX D)[46]).

[43]) *De magistro* 11, 38. CCL 29, 195-196: «De universis autem quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus Veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus». Nous adoptons la traduction de G. Madec, B.A. 6, Paris, 1976, p. 137.

[44]) Sur le double caractère de la communication chez Augustin, voir Takeshi KATO, *La communication en tant que 'Mitteilen'. La structure de 'docere' dans le De doctrina christiana*, dans *Rikkyo-daigaku Kenkyu-hokuku, Jinbun-kagaku* 45, 1986, Tokyo (en japonais).

[45]) *Conf.* XI, 8, 10. CCL 27, 199: «Sic in evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. Ibi audio vocem tuam»...

[46]) Sur les catégories de la voix dans les *Confessions*, voir l'article cité de P. Courcelle, p. 298.

Dans ce texte, *Conf.* XI, viii, 10, nous entendons la VOX C. On ne doit pas confondre la voix herméneutique avec la voix psychologique ou le son physique. Quand nous avons l'intelligence d'un texte par l'intermédiaire de l'interprétation, nous entendons la voix. En japonais aussi nous distinguons «*kikidwakeru*» *(comprendre) et* «*kiku*» (entendre), de même en allemand, «Verstehen» et «Hören». Nous entendons la voix eidétique.

> Là, j'entends ta voix, Seigneur; tu me dis que celui-là nous parle qui nous instruit, mais que celui qui ne nous instruit pas, même s'il parle, ne nous parle pas[47]).

La source de la voix, c'est *'docere'*. Donc, si la Vérité ne nous enseigne pas, nous ne parlons pas. Même si nous parlons, ce n'est que le bruit, «*loquaces mutos*»[48]). Nous entendons la voix plutôt dans le silence.

> Or, qui nous instruit sinon l'immuable Vérité? Oui, même lorsque c'est par une créature changeante que nous recevons un avertissement, c'est à la Vérité immuable que nous sommes conduits; et là nous apprenons vraiment, lorsque, immobiles, nous l'écoutons, et que *nous exultons de joie à cause de la voix de l'Époux*, et nous nous rendons à celui dont nous tenons l'être[49]).

Le Verbe, qui est '*rationes aeternae*' et '*principium*', parle à travers la chair dans l'Évangile, c'est-à-dire en utilisant le texte. Pourquoi donc le texte est-il nécessaire? Est-ce qu'il est impossible d'écouter la voix eidétique sans texte? Le détour par le texte est-il inévitable? A notre avis, Augustin ne semble pas nier cette nécessité du détour, au moins en principe.

> Qu'il entende ta parole au-dedans, celui qui le peut! Pour moi, me fiant à ton oracle, je crierais: Qu'elles sont magnifiques, tes œuvres, Seigneur[50])!

[47]) *Conf.* XI, 8, 10. CCL 27, 199: «Ibi audio vocem tuam, domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur».

[48]) *Conf.* VII, 2, 3. CCL 27, 93.

[49]) *Conf.* XI, 8, 10. CCL 27, 199: «Quis porro nos docet nisi stabilis veritas? Quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad veritatem stabilem ducimur, ubi vere discimus, cum stamus et audimus eum et gaudio gaudemus propter vocem sponsi, reddentes nos, unde sumus».

[50]) *Conf.* XI, 9, 11. CCL 27, 200: «Audiat te intus sermocinantem qui potest; ego fidenter ex oraculo tuo clamabo: Quam magnificata sunt opera tua, domine».

Pour nous, cependant, ce détour par la réduction herméneutique est une réalité. Au contraire, les anges peuvent lire la volonté éternelle sans texte.

> Qu'elles te louent, les peuplades supracélestes de tes anges, qui n'ont pas besoin de lever les yeux vers ce firmament (la Bible) et d'y lire pour connaître ton verbe[51]).

Alors, pourquoi le texte nous a-t-il été fourni? C'est «pour que ces peuples lèvent les yeux vers lui et y prennent connaissance de ta miséricorde, qui t'annonce dans le temps, toi qui a fait le temps».

> Car ta miséricorde, Seigneur, est dans le ciel, et ta vérité va jusqu'aux nues[52]).

Pour Augustin, le texte signifie celui qui nous sauve de l'abîme profond de l'aporie du néant et loin de là nous enrichit de la richesse du temps vécu. C'est plutôt un privilège accordé à l'être humain. Ainsi donc nous pouvons dire que le pont jeté sur l'abîme du néant, c'est la voix. C'est elle qui joint le temps à l'éternité[53]).

Dans notre siècle, Edmund Husserl a également traité ce problème de la voix dans *Logische Untersuchungen*, II, i, 1, 1 (Halle, 1922). Néanmoins, il n'est pas allé plus loin que la voix comme moyen d'expression. Il n'a pas pu franchir la limite de l'expression. Pour Husserl, c'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître[54]).

Augustin, lui, il va plus loin. La voix est un moyen de

[51]) *Conf.* XIII, 15, 18. CCL 27, 251: «... laudent te supercaelestes populi angelorum tuorum, qui non opus habent suspicere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum».

[52]) *Conf.* XIII, 15, 18. CCL 27, 252: «In caelo enim, domine, misericordia tua et veritas tua usque ad nubes».

[53]) P. Ricoeur, *o.c.*, p. 52. Sur la nécessité du détour chez Augustin, cf. Takeshi Kato, *Sur le détour dans le De doctrina christiana (II, 7, 9-12)*, dans *Rikkyo-daigaku Kenkyu-hokoku, Jinbun-kagaku* 44, 1985, Tokyo (en japonais).

[54]) J. Derrida, *o.c.*, p. 41: «Husserl admet certes que la fonction à laquelle est originairement appelée l'expression est la communication (§ 7). Et pourtant l'expression n'est jamais purement elle-même tant qu'elle remplit cette fonction d'origine. C'est seulement quand la communication est suspendue que la pure expressivité peut apparaître». Cf. Husserliana XIX/1, II, 1, 1, The Hague, Boston, Lancaster, 1984.

communication, non seulement entre les hommes mais aussi entre les hommes et Dieu[55]).

Tokyo Takeshi KATO

[55]) R. HERZOG, *Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones*, dans *Poetik und Hermeneutik XI, Das Gespräch,* München, 1984, pp. 213-250. Cf. M. BAKHTINE, *La poétique de Dostoïevski*, traduit du russe par I. Kolitcheff, Paris, 1963.

REASON AND REVELATION IN THE CONVERSION ACCOUNTS OF THE CAPPADOCIANS AND AUGUSTINE[1])

For Augustine in the West, a paradoxical vision of *continentia* as the mother of many children[2]); for Gregory of Nyssa in the East, an awe-inspiring vision of the Forty Martyrs[3]). Why juxtapose two such different experiences? I want to highlight a characteristic difference of approach to the narration of personal religious experience at a vital spiritual turning point.

We will not embroil ourselves with controversies over factual veracity; what matters is the terms in which these authors phrase their experiences for the world at large. They do not relate them merely to entertain or for personal or family aggrandisement, but in works intended for the guidance of others. This is true of Augustine's *Soliloquies*, of his post-conversion *Dialogues* with their account of the retreat with friends at Cassiciacum, and of the *Confessions* themselves. So also with the Cappadocians, whether in a sermon, in the great funeral panegyrics for members of their families and each other, or in two specifically biographical works, the *Life of Macrina*, by her brother Gregory of Nyssa, and Gregory Nazianzen's own *De vita sua*. We should take the terms and images in which visionary or miraculous experiences are recorded very seriously indeed.

Such accounts can differ greatly, which is interesting since there are strong reasons why we might not expect this. These near contemporaries are in many other respects so similar. All had a Christian upbringing at an early stage[4]). If Augustine's family circumstances were rather more straitened than those of the Cappadocians, they did not

[1]) A first draft of this paper was read at a conference on Augustine held in the Department of Scholastic Philosophy at the Queen's University of Belfast in 1987, when Professor van Bavel was our principal guest and speaker. I am very pleased to be able to offer it as a small tribute to him in this volume. I would also like to thank Dr. Margaret Mullett and Professor Michael McGann for their help at a later stage in the drafting.

[2]) *Conf.* 8. 11 (27).

[3]) *In xl mart. orat. laud., PG* 46, 785B.

[4]) For Augustine, see *c. Acad.* 2. 2 (5), *conf.* 1. 11 (17); for the Cappadocians, Gr. Naz., *in laud. Bas. magn.* 12 (*PG* 36 509B-C); Gr. Nyss. *v. Macrin.* 3 15-26 (Maraval); Gr. Naz. *de vita sua* 93-100 (Jungck).

preclude aspirations towards the same sort of career. Their intellectual training and upbringing are closely parallel, travel included; all received a classical philosophical education and were involved in a career in rhetoric[5]). The Cappadocians came into contact with some aspects of Platonism early as a result of their education, both Christian and secular. For Gregory of Nyssa at least, that influence was to prove enduring[6]). Augustine would come to it late, but be equally strongly affected[7]). All would demonstrate some ambivalence towards secular philosophy and culture, but in each the spoils of the Egyptians would serve eventually to enrich Christian philosophy[8]).

[5]) For Augustine, see *conf.* 1. 12-18 (19-29); 2. 3 (5); 3. 3-4 (6-8); 4. 2 (2); for the Cappadocians, Gr. Naz., *in laud. Bas. magn.* 13-25 (*PG* 36 512A-529C); Gr. Nyss. *v. Macr.* 6 1-13; *ep.* 13 (*PG* 46 1049A); *in xl mart. orat. laud.* (*PG* 46 785A); Gr. Naz. *ep.* 11 (Gallay). Of the three only Gregory of Nyssa did not travel extensively during his education, due to ill-health and weakness.

[6]) The question of Neoplatonic influence on the Cappadocians, which used to be assumed, has come under fire of late. It now seems likely that Basil and Gregory of Nazianzus heard little of either Plotinus or Porphyry during their student days. Plato's original texts and Middle Platonist ideas were more probably the general fare and in the area of orthodox theology are unlikely to have been directly influential. Certainly at Athens what Platonism Basil and Gregory did imbibe was preponderantly that already acceptable to their Christian rather than their secular instructors, and it should be remembered that many Platonic ideas had already been absorbed into Christian thinking by the earlier Fathers. Gregory is at pains to play down the importance of the secular teachers in his funeral panegyric on Basil (*In laud. Bas. magn.* 21 (*PG* 36 524A)). John M. RIST's essay 'Basil's "Neoplatonism"' (in P.J. FEDWICK, ed., *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic,* Toronto, 1981, 136-220) provides a masterly guide in this difficult area. Rosemary RUETHER, *Gregory of Nazianzus* (Oxford, 1969), 26-27, comes to similar conclusions, also arguing that Gregory inherited his Platonism from Origen. Gregory of Nyssa is a very different question and of the three he provides the closest parallel to Augustine in this area. For him Plotinus and Platonism in general were of major and lasting significance. See H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa* (New York, 1930); J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse* (Paris, 1944, repr. 1953). Rist remarks that apparently Neoplatonic influences on some of Basil's late writings may be due to his younger brother's interests (*op. cit.* 218, 220). Gregory's own highly Platonic late work, the *Life of Moses* bears witness to the enduring impression of Platonic ideas on this most philosophically inclined of the Cappadocians. See Daniélou's introduction to his *SC* edition (1968), 34-38.

[7]) *Conf.* 7. 9 (13); *c. Acad.* 2. 2 (5); 3. 17 (41); *de beat. vit.* 1. 4. It is clear that Plotinus was accessible to Augustine at this stage, although Porphyry does not seem to have exercised a direct influence until the end of the century. See RIST, *op. cit.* 148-149.

[8]) For Gregory Nazianzen, who is at one and the same the most overtly hostile to secular learning and the most obviously influenced by the secular rhetorical tradition, see RUETHER, ch. 4, 156-175. On Basil, *ad adolesc.* 1. 4 - 4. 10; 8. 1 and G.L. KUSTAS, 'Basil and the Rhetorical Tradition' (in FEDWICK, 1981) 221-279. Three passages from Gregory of Nyssa's *v. Moys.* best sum up this ambivalence: 2. 10-17; 37-41; 115-116. On all three Cappadocians, see Frances YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon* (SCM 1983) 101-105. Although Augustine would argue against Neoplatonism in books 6-10 of the *City of God,*

These men were to write on the same themes; often, but not always, say the same thing and frequently express themselves in a similar way. For all, the Bible and its exegesis was to be central and they would set at its service a heady mixture of rhetorical excellence and an appreciation of the best that pagan philosophy had to offer. The result, east and west, was the forging of a new and confident Christian rhetoric that differed dramatically from what had preceded it. In addition their contributions to the development of monasticism probably cannot be over-estimated[9]).

Whether they came to their final convictions swiftly or after lengthy struggles, the context of the family and particularly of its women was crucial, as all subsequently emphasize. For Augustine, Monica's ardent Christian piety must be set against Patricius's more traditional stance and very late conversion to Christianity[10]). But there is no doubt of Monica's overwhelming influence upon her son, however long it took him to return to the fold[11]). Gregory Nazianzen's father Gregory was converted to orthodox Christianity from the sect of the Hypsistarii in no small part by the constant nagging of his wife Nonna. Gregory compares her efforts to a drop of water which finally hollows the rock below, a phrase which will strike all scholars of Lucretius with a slightly bizarre ring[12]). Indeed as a whole Gregory's account of Nonna is remarkably reminiscent of Monica[13]). If Gregory's sister

he still drew widely on many of its arguments throughout his career (see H. CHADWICK, *Augustine*, 1986, passim). That he later felt some aspects of his early post-conversion writings to be excessively Platonic is however clear from *retr.* 1. 1-4; 3. 2; 4. 3-4.

[9]) On Basil, YOUNG, *op. cit.*, 106-109; on Augustine, L. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin* (Paris, *Études Augustiniennes*); G.P. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule,* Oxford, 1987.

[10]) *Conf.* 1. 11 (17); 9. 9 (22).

[11]) St. Augustine's account at the time of Monica's death gives the clearest impression: *conf.* 9. 8-12 (17-37). See further Gerald BONNER, *St. Augustine of Hippo, Life and Controversies*, 1986, 38-40; CHADWICK, 69.

[12]) Gr. Naz., *or.* 18. 5; 11 (*PG* 35 992A; 997C). The phrase is proverbial. See OTTO, *Sprichwörter der Römer* (Leipzig, 1890, repr. Hildesheim, 1964) s. *gutta* for Greek and Roman parallels. It is popular with Latin elegists, who use it to illustrate the persistence of love or to encourage perseverance with a lover's suit. At *DRN* 4. Lucretius uses the same metaphor to explain how long association with a well-behaved woman may result in love, even if she is ugly, and the context implies marriage or lengthy concubinage, rather than the passionate affairs he has criticized in the preceding sections. He may as elsewhere in Book 4 be parodying an amatory commonplace, but in view of Gregory's use of the motto with regard to Nonna and Gregory the elder, it may also have figured in Greek writings on marriage with which he was familiar.

[13]) The whole passage on Nonna, *or.* 18. 7-12 (*PG* 35 992D-1000B) bears comparison with Augustine's portrait of his mother in the *Confessions*. See also Gregory's

Gorgonia was not baptised until shortly before her last illness, nonetheless she brought her entire family into the fold with her[14]). In the family of Basil and Gregory of Nyssa, which had a longer history of orthodox Christianity, the women are again to the fore, from their grandmother the elder Macrina, through Emmelia their mother to their formidable sister, Macrina the younger, herself head of a household of nuns[15]).

With Augustine's years of rebellion, the similarities lessen. Certainly no Cappadocian father can be visualized rushing off into the arms of the Manichees[16]) or choosing Neoplatonism[17]) in preference to Christianity. Likewise it is hard to imagine any of them facing, shall we say Macrina, with a concubine or an illegitimate son as Augustine did Monica[18]). But that is not to say there was no sense of rebellion at all, or that the Cappadocians blandly proceeded towards their episcopal heights as along a preordained *cursus*.

Gregory Nazianzen's account of Basil's exemplary Christian behaviour as a student at Athens[19]) loses some of its force when Gregory of Nyssa relates how Macrina had to reprove Basil for his arrogance and secular ambitions on his return[20]). Gregory of Nazianzen's life-long struggle with the attractions of his gift of rhetoric are well-known[21]); but the pull was no less strong for Gregory of Nyssa and several letters witness to his repeated backslidings even once he had been made a reader[22]). Gregory Nazianzen at least would have preferred monastic contemplation to the priesthood[23]), and in this he

briefer pen portrait of his parents in the funeral oration for his sister Gorgonia, *or.* 8. 4-5 (*PG* 35 793D-796A).

[14]) *Or.* 8. 8; 20 (*PG* 35 797B-C; 812D-813A).

[15]) See Gr. Nyss., *v. Macr.*, passim. For a recent evaluation of some of these women, Peter BROWN, *The Body and Society*, 285-304.

[16]) *Conf.* 5. 3-7; 10-11 (3-13; 18-21).

[17]) *Conf.* 7. 9-20 (13-26).

[18]) *Conf.* 6. 13; 15 (23; 25).

[19]) *In laud. Bas. magn.* 21-25 (*PG* 524A-529C).

[20]) *V. Macr.* 6.

[21]) See above, n. 8.

[22]) Gr. Naz., *ep.* 11 (Gallay); see also Gregory's own letters 13 and 14 to Libanius, which may belong to this period (*PG* 46 1048-1056A). For his less than ascetic estate at Vanosa, BROWN, *op. cit.*, 292.

[23]) Basil's passionate enthusiasm for the practice of monasticism in his early days is well documented (e.g. *epp.* 2; 14). But when the practical defence of orthodoxy summoned him he does not seem to have offered much resistance. By contrast, although forced in practice to develop a mixed vocation, his friend Gregory remains loud in his preference for the monastic life, although his first experiences of Basil's retreat in Pontus are less than favourable (*epp.* 4; 5; RUETHER, 136-155).

parallels Augustine[24]). Enforced ordination was common enough at this period, and Augustine suffered it at Hippo as did two of the Cappadocians in the East[25]), but he seems to have been more like Basil in accepting episcopal responsibility when it came[26]). One at least of the two Gregories had to be dragged kicking and screaming into both offices, he of Nazianzus protesting about tyranny till he died[27]). Gregory of Nyssa was the only one to marry, a fact he would bewail as a bitter loss in a passionate defence of virginity as far preferable to the cares and responsibilities of marriage, a state for which he felt there were sufficient advocates without his testimony[28]). There is an irony here: in the end Augustine was to abandon his mistresses not, as he had planned[29]), for a wife, but for a passionate Christianity grounded in a willing acceptance of celibacy. Yet thanks to the theological debates of his time, it was he who would eventually write movingly in defence of

[24]) See BONNER, 111-113; Possidius, *vita* 4, on Augustine's precipitate ordination at Hippo; with Aug., *ep.* 21, 1-2, on Augustine's reaction, and *serm.* 355, 1, 2 with Poss. *vita* 5, on the garden allowed by the bishop to the young priest, in which to build a monastery and so combine his new duties with his vocation.

[25]) Gregory Nazianzen's enforced ordination by his father resulted in a precipitate flight from the new responsibilities and an unwilling and undignified return to take up his duties (*orr.* 1 & 2, *PG* 35 396-513).

[26]) He was consecrated, probably in 395 as Valerius' coadjutor and succeeded him in 396. See BONNER, 120-121. That is not to say that he actively pursued the episcopate as did Basil that of Caesarea in 370, when faced with the prospect of a heretical successor to Eusebius (Gr. Naz., *ep.* 40-46, with *in laud. Bas. magn.* 37).

[27]) *Ep.* 48; 49; *de vita sua* 386-485. As regards Gregory of Nyssa we are less well informed. It seems clear that his elevation was due to Basil's policy, although he appears to have been canonically installed (Basil, *ep.* 225). In Basil, *ep.* 98, the Gregory who has clearly been complaining about the nature of the see he has received is now thought to be Gregory of Nazianzus, rather than Nyssa.

[28]) A long standing dispute still rages over whether Gregory was really married, or whether the two pieces of evidence should be otherwise interpreted. Gregory of Nazianzus' late letter of consolation (*ep.* 197) on the death of one Theosebeia to whom he refers as both Gregory of Nyssa's yokemate (σύζυγος) and sister has been variously interpreted as referring to a wife (and sister in God) or to a real sister who helped him in his work. The evidence on this is summarized by Gallay in his edition (Berlin, 1969), xxiv-xxv. There is also Gregory's bitter admission at *de virginitate* 3 that he has separated himself by a gulf across which he cannot return from true virginity and this evidence could stand alone without reference to the letter. Some have argued that, since virginity in that work covers embraces not merely sexual abstinence, but also the whole question of the secular life, Gregory refers to his earlier secular career rather than to a marriage. Aubineau (*Traité de virginité, SC* 119, Paris, 1961), 65-77, accepted the marriage and has been followed most recently by Brown, 292. Since the passage in *de virg.* forms part of the introduction to a vicious attack on marriage that savours strongly of bitter personal experience, I am inclined to follow them.

[29]) *Conf.* 6. 13 (23).

Christian marriage[30]). It is to a similar irony that we must now turn in examining two rather different approaches to conversion accounts.

For Augustine my chief concern is naturally Augustine's extensive documentation in *Confessions* 8 of the crucial series of events leading to his conversion. To that may be added both the phenomenon as a whole of the Cassiciacum *Dialogues*, since they constitute his more immediate response to the experience of conversion, and, more specifically, the parallel account in *Contra Academicos* 2 to the episode in the *Confessions*. In addition, I would cite the shared religious experience of Augustine and his mother Monica at the time of her death, as Augustine narrates it in *Confessions* 9. My concern throughout is the manner in which Augustine's presentation of these dramatic and almost visionary experiences is articulated, and my argument will be reinforced by the fact that one source, the *Dialogues*, offers a response very close to the time of the experience, whilst both passages in the *Confessions* are written in the light of lengthy reflection[31]). I do not want on this occasion to stress contrasts between the two documents, but rather instead their remarkable consistency, given the changes wrought in Augustine's life during the interval.

In terms of philosophical argument and image, Cicero's *Hortensius* and those translations of 'certain books of the Platonists'[32]), whose identities we only wish we knew, were a paramount influence on Augustine's gradual movement towards Christianity. But also after his conversion, when he is speaking of more mystical experiences, his reaction is still heavily coloured by his earlier pagan philosophical training. Its images never entirely disappear although, as time goes on, biblical and Christian thought and images are increasingly interwoven with them.

As regards the *Contra Academicos*, the work perhaps most heavily influenced by the *Hortensius*, it is well known that Augustine talks for the most part here in terms of an unspecified "philosophy" with rather infrequent references to an avowedly Christian God. His addressee is the pagan Romanianus whom he hoped to convert to his new Christian philosophy[33]), and at *Contra Academicos* 2.6, Augustine for the first time describes the moment of his own conversion and draws the famous contrast between φιλοσοφία, love of wisdom, and φιλοκαλία [34]), love

[30]) *De bon. conj.* esp. 1 (1); 15 (17).
[31]) The *Dialogues* in 386, the *Confessions* in the first three years of his episcopate.
[32]) *Conf.* 7. 9 (13).
[33]) *C. Acad.* 1, 1-3; 2. 1-5.
[34]) *C. Acad.* 2. 7.

of material beauty. He speaks of snatching up the writings of Paul[35]) and it is to them that he attributes his vision of philosophy, so the context is quite certainly Christian, but the surrounding imagery is almost entirely Platonic. In 2.5, we meet the true fire and its pale shadow from Plato's parable of the Cave in the *Republic*, also the bondage of mortal life and the return home to the religion of childhood as from a journey, all images which had fired Neoplatonists[36]). In 2.6, Augustine speaks in a manner reminiscent of Cicero[37]) and Seneca[38]) of gazing like a lover upon Philosophy's face. The twin image of the lover of φιλοσοφία and the lover of her sister φιλοκαλία is subsequently developed in a more obviously Platonic manner, with particular reference to the *Phaedrus* myth[39]): the lover would fly (*advolaret*) to the beloved, and has elements nascent in his soul that would permit this, were it not for the thickets of vices and error that tend to choke and deform its budding leaves (here an image used by Cicero of the Stoics[40])). Likewise for φιλοκαλία herself; whilst her sister soars free above her, she has been enticed to earth by the bird-lime of desire and imprisoned wingless in a cage[41]). Enough has been said to demonstrate that Augustine's immediate response to a Christian illumination that he represents as visionary is almost entirely the product of his pagan philosophical training, although one should perhaps reiterate the caveat that all this is directed at a pagan who is a potential convert to Christianity.

When we come to the *Confessions* it is clear that all has *not*

[35]) *C. Acad.* 2. 5.

[36]) See primarily Plat. *Rep.* 7 514a-517c, where the prisoners in the cave have limbs and necks in chains. Plotinus in 1. 6, *on the Beautiful* (held by Courcelle and others to be among the *libri Platonici*), a work deeply concerned with the nature of the ascent towards perception of the true Sun in Plato's parable, makes striking use of the image of the return to the homeland by contrast with the dark Hades of the material world (1. 6, 8). Certainly by the time Augustine wrote the *Confessions* he knew this passage well, for he conflates with it the parable of the Prodigal Son (P. COURCELLE, 'Quelques symboles funéraires du Néo-Platonisme Latin', *REA* 46, 1944, 65-93 and below, note 96). It should be added that some of these images would also have been accessible to Augustine from Cicero.

[37]) See P. COURCELLE, 'Le personnage de Philosophie dans la littérature latine', *Journal des Savants*, 1970, 209-252, and esp. *Tusc.* 5. 2, 5-6; *De fin.* 1. 14, 46.

[38]) *Ep.* 115. 3-7. See COURCELLE, 233 ff.

[39]) 246a-257a.

[40]) *Acad.* 2. 35, 112. Seee also fragment 24 M from the lost *Hortensius* and *Tusc.* 2. 13. Compare Boethius' use of a similar image at *DCP* 3. *m.* 1 1-4.

[41]) *C. Acad.* 2. 7. Augustine echoes the phrase *visco libidinis*, this time with *concupiscentiae*, in his discussion of sexual dreams at *conf.* 10. 30 (42). Boethius finely develops the image of the caged bird at *DCP* 3. 2. 17-26.

changed. Certainly throughout the work we find ourselves welcome eavesdroppers on a conversation with God, and much of the language is clearly Christian and frequently biblical. Where an image, as for example that of thickets of vice and error choking the budding leaves of the soul in the earlier *Contra Academicos*, seems to derive at least primarily from secular philosophy, by the time it reemerges as a major image in the *Confessions* there can be no doubt that the weeds and choking brambles are now primarily biblical[42]). Nonetheless their earlier Ciceronian associations are not so much lost as overlaid, and it remains true that it would be perfectly possible to write entirely convincing and parallel accounts of the eighth book of the *Confessions*, one in terms of Platonic imagery and the other of biblical, so closely fused are these two strands at this particular point.

At the crucial point in book 8 the interplay between pagan and Christian reference becomes particularly frenetic. Ponticianus has told how two friends of his read the *Life of Antony* in a little house in some gardens at Trier and were converted, a tale that clearly foreshadows what is to follow[43]). Augustine is disgusted at his own continuing bondage to the carnal and the material[44]). Significantly his first reaction to this essentially Christian exhortation is to bewail twelve years' wasted time since he first read Cicero's *Hortensius* and was stirred up to the study of wisdom[45]). He has not cast off the baggage of vanity, whilst others have without effort received wings of freedom upon their shoulders[46]). Both references are susceptible of a Christian interpretation, but the word for baggage is *sarcina*, used by Seneca in a similar context[47]), rather than the *onus* or *pondus* more usual in the New Testament[48]), and the reference to shoulders shows that these wings are Platonic, sprouted by the soul as it dissociates itself from the materialistic slough of the body[49]).

[42]) *Conf.* 2. 2-3 (2-3; 5-6), cf. *Gen.* 3. 18, *Matt.* 13, 24-30, with note 40 above and Leo C. FERRARI, 'Symbols of Sinfulness in Book II of Augustine's "Confessions"', *Aug. Stud.* 2, 1971, 93-104 and 'The Barren Field in Augustine's Confessions', *Aug. Stud.* 8, 1977, 55-70.

[43]) *Conf.* 8. 6 (14-15).

[44]) *Conf.* 8. 7 (16).

[45]) *Conf.* 8. 7 (17).

[46]) *Conf.* 8. 7 (18).

[47]) *Conf.* 8. 7 (18), referring back to the explicitly military use of the metaphor at 8. 5 (11-12). See Seneca, *epp. mor.* 15. 2 and esp. 65. 16 ff.

[48]) *Matt.* 11. 30; 23. 4; *Luc.* 11. 46 (but the plural, *sarcinas* does also occur there); *Gal.* 6. 5.

[49]) Plat. *Phaedr.* 251b-d.

Carrying a volume of St. Paul, Augustine goes into the garden and Alypius follows at a distance[50]). Ferrari has recently argued for Genesis symbolism in this garden in which Augustine, still undecided, places the maximum distance between himself and the house whose master is absent but which is occupied by Monica in his view a symbol here for Christ and the Church[51]). This last detail I find a little dubious but that this is no ordinary garden is clear. As Augustine agonizes over abandoning the world's delights he personifies them as trifles and vanities, *nugae nugarum*, former mistresses, *amicae*, of his who whisper enticements and call him back to shameful trysts[52]). Their voices grow fainter as an opponent appears. Here at last is that *continentia* whom I introduced to you at the start. Chaste and dignified, her laughter and blandishments are the opposite of those of the tormenting *amicae*. Her pious hands are ready to embrace him as they already do a great company of good examples, men and women of every age in whom she dwells. She is not barren but rather *fecunda mater filiorum, gaudiorum de marito te, domine*[53]). If others can be like this, why not Augustine, for all are so in God, and not of themselves. Let him cast himself upon God, who will not let him fall[54]). Augustine blushes that he can still hear the blandishments of the *nugae*, though *continentia* bids him close his ears. Then the flood of tears, and the distant fig-tree where he casts himself down weeping and asks: *quare non hac hora finis turpitudinis meae*?[55]). *Tolle lege* comes the child's voice from a *vicina domus*. And he does 'take up and read'. Following Anthony's example, he takes the *sortes* of St. Paul and is rewarded with the famous passage ending 'put ye on the Lord Jesus Christ; and make not provision for the flesh'[56]). Alypius reads further, and both, convinced and converted, go into the house to give Monica the glad tidings[57]).

[50]) *Conf.* 8. 8 (19).

[51]) '"Ecce audio vocem de vicina domo" (*Conf.* 8, 12, 29)', *Augustiniana* 33, 1983, 232-245.

[52]) *Conf.* 8. 11 (26).

[53]) In some sense this image is picked up at the close of the book (8. 12 (30)), describing Monica's joy at her son's conversion to God and away from the secular world and the search for a wife. Her grief is turned into a gladness more fertile (*uberius*) than she had wished as well as dearer and more chaste than she had once sought when she hoped for physical grandchildren. Monica is as it were subsumed into the image of a *continentia* who is the grandmother of spiritual goods.

[54]) *Conf.* 8. 11 (27).

[55]) *Conf.* 8. 12 (28).

[56]) *Rom.* 13. 3.

[57]) *Conf.* 8. 12 (30).

In the second of these two dramatic incidents, with the fig-tree, the *tolle, lege*, whatever we are to make of it, the framing mention of the example of Anthony, whose life was changed by a chance hearing of a Gospel passage, and the quotation from *Romans*, the setting would seem to be exclusively Christian and biblical. But what of the vision of *continentia* and the opposing harlot-like *nugae*? In a sense it is a doublet of what is to follow, and both episodes will be signed, sealed and delivered by the words of St. Paul[58]). Yet matters here are more complex. Is this mere personification, a complex allegory of Augustine's divided will? If so, did he think these thoughts at the time, or do they belong rather to the account of the *Confessions*? Did he really have a vision or is this rather a mental picture? He does not claim it as a divine vision, but equally some of the verbs he uses, most notably *aperiebatur*[59]) and the difference between his description of the *nugae* and of *continentia* leave the question almost as open as that of the mysterious child's voice to follow. Certainly no-one has ever argued that that was not significant and so this portrayal should be regarded with equal attention.

There is a balance of biblical and pagan here. Any reader of the Book of *Proverbs* will be aware of its powerful imagery on the subject of harlots[60]), and these *nugae nugarum* were not called *vanitates vanitatum* without an eye to *Ecclesiastes*[61]). Equally the biblical personification of Wisdom as a woman[62]) offers a parallel to *continentia*. Her words are certainly Christian, including the quotation from *Colossians*. The picture of her as not sterile but a fertile mother of children inverts an image from *Psalm* 112 (9) and may also be connected to Paul, speaking of the many spiritual children he has engendered[63]). Gregory of Nyssa cites the same verse of the psalm in his treatise *De virginitate* in a somewhat similar passage on the virtues as spiritual offspring preferable to physical children[64]).

[58]) *Continentia*'s quotation of *Colossians* 3. 5 is balanced by the words from *Romans* that Augustine picks up and reads and is indeed echoed by their subject matter.

[59]) *Conf.* 8. 11 (27).

[60]) E.g. 5. 3-23; 7. 5-27; cp. *Ecclesiasticus* 23. 16-27.

[61]) 1. 2.

[62]) *Prov.* 1. 20-33; 3. 13-18; 8. 1-18; *Sap. Sol.* 1. 4-6; 6. 12-10. 21; *Ecclesiasticus* 1. 1-20; 4. 11-19; 6. 18-31; 24. 1-22; 51. 13-22.

[63]) 1 *Cor.* 4. 15 and *Gal.* 4. 19. In the latter case Paul continues the theme of spiritual children, calling his addressees children of the Jerusalem above and quoting *Isaiah* 54. 1 which parallels *Ps.* 112. 9.

[64]) *De virg.* 13. Gregory links this with a spiritual interpretation of 1 *Tim.* 2. 15 concerning a woman saved in child-bearing: τίς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι τῆς μὲν σωματικῆς

The biblical evidence cannot be denied. But it is not sufficient on its own. This is not the first time Augustine has described this visionary episode. We have already examined the earlier version in book II of the *Contra Academicos* and seen echoes of it, the reading of St. Paul, the image of the bird and that of the bondage of sin in the earlier sections of the *Confessions* conversion narrative[65]). The attributes of *continentia* herself can, also be paralleled from Cicero and Seneca as well as from the *Dialogues*[66]). It follows that the attempt to describe the vision by means of a dual and contrasted personification, here that of the *nugae* and of *continentia*, derives from the earlier decision to use personification of φιλοκαλία and φιλοσοφία for the same purpose[67]).

Strong biblical elements in the conversion narrative belong to the later account of the conversion experience, written with a Christian audience in mind by a man now more at ease within the framework of a Christian rhetoric, but not so much so as to abandon all he had gained from the other philosophical tradition, rather capable now of a synthesis of the two. We may guess perhaps that the substitution of *continentia* for φιλοσοφία represents a more honest appraisal in retrospect, as well as one more harshly biblical, but there is little doubt that the concept still owes as much to Augustine's roots in pagan rhetoric and to insights from Cicero and Neoplatonism as to his increasing understanding of the Bible.

Before leaving the *Confessions*, it is also worth calling attention to

συναφείας τὸ ἔργον σωμάτων θνητῶν ἐστι κατασκευή, τῆς δὲ πρὸς τὸ πνεῦμα κοινωνίας ζωὴ καὶ ἀφθαρσία τοῖς συναφθεῖσιν ἀντὶ τέκνων προσγίνεται; καὶ καλῶς ἐστι τὸ ἀποστολικὸν εἰπεῖν ἐπὶ τούτου ὅτι Σῴζεται διὰ τῆς τεκνογονίας ταύτης ἡ τῶν τοιούτων τέκνων μήτηρ εὐφραινομένη, καθὼς ἐν θείοις ὕμνοις ὁ ψαλμῳδὸς ἀνευφήμησεν εἰπών· Ὁ κατοικίζων στεῖραν ἐν οἴκῳ μητέρα ἐπὶ τέκνοις εὐφραινομένην. εὐφραίνεται γὰρ ὡς ἀληθῶς ἡ παρθένος μήτηρ ἡ τὰ ἀθάνατα τέκνα κυοφοροῦσα διὰ τοῦ πνεύματος, στεῖρα διὰ τὴν σωφροσύνην ὑπὸ τοῦ προφήτου ὠνομασμένη.

[65]) Above, notes 36; 41 (cf. 44; 46). Some elements of the bird metaphor recur years later in Augustine's interpretation of *Ps.* 54. 9. 'O for the wings of a dove', although the Platonism is less explicit there.

[66]) The image is not solely biblical. Cicero in particular makes a practice of referring to the fecundity of philosophy or *sapientia: de leg.* 1. 24, 62; *de orat.* 1. 39. The famous passage from *Tusc. Disp.* 5. 2, 5-6 uses the image of philosophy as mother and protector of her children: *in sinum ... peperisti ... vitae parentem...* and 5. 7, 19, *ullumve esse philosophiae promissum uberius...*, also Seneca at *epp. mor.* 103. 4. Compare *conf.* 8. 11 (27): *et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus...* Augustine himself dwelt strikingly on the idea at *c. Acad.* 1. 1 (3-4) and presented *temperantia* as a wife at *c. Acad.* 2. 9 (22). For the Christian associations present on this occasion, see n. 64.

[67]) Furthermore the tradition of the personification of two women, one good and one bad, goes right back to early Greek literature, most notably Prodicus' famous choice of Heracles between Virtue and Vice, a theme that St. Basil in the 4th century still thought appropriate reading matter for a young Christian (*ad adolesc.* 5 (11-14)).

Augustine's account of the vision of eternal *sapientia* which he shared with his mother Monica at Ostia shortly before her death. This too stands out as an event which made a deep spiritual impression on Augustine, perhaps only slightly less dramatic than the earlier conversion experience, and in many ways more profound. Their eager ascent through various levels of perception *interius cogitando* towards a momentary unity with the timeless divine[68]) has long been acknowledged as a classic account of the experience of temporary unity with the One achieved by some Neoplatonists through interior contemplation[69]). In Augustine's account there are occasional Christian and biblical references on a very small scale[70]), but for the most part the only thing that marks this piece of narrative off from Neoplatonism is the fact that the experience was a shared one.

Turning now to the Cappadocians I would like to begin with a slightly less familiar account of a young reprobate's vision. It is found in a sermon preached by Gregory of Nyssa on the feast of the Forty Martyrs probably at Caesarea at a service at which Basil's earlier sermon on the same topic had already been read[71]). The Forty Martyrs, soldiers martyred on a frozen lake at Sebasteia, were the object of devoted cult in the family of Basil and Gregory. Indeed their family was largely responsible for the fourth century expansion of the cult, not to mention the distribution of the martyrs' relics[72]). The occasion of this sermon seems to have been a thoroughly relaxed family affair, for Gregory, rather unusually, appends some more personal reminiscences about the martyrs. He tells us that he possesses relics of the Forty and has buried his parents close beside them 'so that in the day of resurrection they may awake with helpers bold in their confession of faith'[73]). Further, he reports a healing miracle involving a lame

[68]) *Conf.* 9. 10 (23-26).

[69]) The main source is Plot. *Enn.* 1. 6, 'On the Beautiful'. See P. HENRY, *La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'oeuvre de s. Augustin,* thesis, Paris, 1938; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de s. Augustin,* Paris, 1950, 222-226, with bibliography at 222, n. 3. He remarks (226) that the experience was 'sans doute moins spécifiquement plotinienne dans la réalité que dans le récit des *Confessions*' and stresses that what we have are Augustine's words rather than those of Monica herself.

[70]) See the references listed by Verheijen in his edition, *CCSL* 27, 147-148.

[71]) *In xl mart., PG* 46 776A.

[72]) See P. MARAVAL, 'Les premiers développements du culte des xl martyrs de Sebastée dans l'Orient byzantin et en Occident', and A. M. WILSON, 'A stephanos for the martyrs', both forthcoming in M.E. Mullett (ed.), *The Forty Martyrs of Sebasteia. Belfast Byzantine Colloquia I.*

[73]) *PG* 46, 784B.

soldier's dream of the martyrs, to which he can himself bear personal witness[74]). Finally he adds the story with which we are concerned:

> "But if I may set forth also something touching myself in particular, I will say this. For when we were preparing to celebrate the first festival in honour of the relics, and to lay the funerary urn in the sepulchre, my mother, for she it was who together with God was convening and preparing the feast, bade me come to participate in the proceedings, although I was living far away and still young and numbered among the laity. As often happens in urgent matters, I was busy and in my folly received my mother's summons ill, blaming her for not putting off the festival for another time, instead of disturbing me from many concerns and dragging me off there just for one service. But I came to the spot. Whilst a vigil was in progress in the grove where the relics of the saints were actually being honoured by the singing of psalms, I received the following vision in a dream as I slept in a little house nearby. I seemed to want to enter the grove where, in my dream, the vigil was taking place. But as I stood before the gate, there appeared a multitude of soldiers seated before the entrance. They arose in a body, brandishing their staves and rushed upon me threateningly, nor would they grant me access. I would even have received blows, had not one of them, whom I dreamt was more kindly than the rest, pleaded for me. When I awoke and thought over my delinquency in the matter of the summons, I realized the significance of the terrifying vision of the soldiers. I lamented my stupidity with much weeping and poured forth bitter tears upon the very receptacle of the relics beseeching that God might be gracious to me and that the blessed soldiers might grant me forgiveness.
>
> I have told you this that we may be convinced that the martyrs live and are God's guardsmen and attendants who to this day assist and adorn our Church"[75])

There are no grounds whatsoever for thinking that Gregory is not absolutely sincere. The fact that he recalls an event of his student days in a later sermon indicates the impression it made. Set against Augustine it offers a bizarre mixture of parallels and contrasts. One is faintly reminded of Augustine's adult distress at his boyhood assault upon the pear tree[76]). Again we meet the contrast between a rebellious youth and a deeply pious mother who seems to have a hot line to God, this time Emmelia instead of Monica. Coincidentally, the action is

[74]) *PG* 46, 784C-D.
[75]) *PG* 46, 784D-785B.
[76]) *Conf.* 2. 4-8 (9-16).

again centred on a house outside a garden. But this time the garden is a sanctuary grove and the house the scene of the delinquency. Finally the reaction to the vision is once again the outpouring of bitter tears of repentance and the account refers to a decisive experience some years in the past.

But despite the similarity of framework the differences are startling. That the whole experience is perhaps less significant is not so important. The narrative's whole approach contrasts sharply with that of Augustine. It is explicitly a visionary dream, with an assumption of the downright miraculous. Augustine in the *Confessions* reserves such things for his mother as a mark of special divine assistance in coping with the vagaries of her son[77]). In Gregory there is none of the mysteriousness or the hesitancies that we have seen were a special feature of *Confessions* 8. The experience is sharp and direct and contains a punitive warning element. The effect is nightmarish, which may well be what it actually was. There is a kindly soldier who defends him from the blows of the rest, but he does not open the gate to the grove and let him in. The whole experience is terrifying, although in retrospect essentially benign, and perhaps, though Gregory does not spell it out, a mark of the special relationship between his family and the martyrs. Finally and most strikingly there is the contrast between Gregory's very concrete vision of the martyrs and Augustine's complex and allusive vision of *continentia*. Augustine may countenance Monica's dreams, and at a later stage in the *City of God*, miracles for others through prophetic dreams or the relics of saints, rarely the two combined[78]), but he is more than a little chary in his own case[79]).

What are we to make of it? Apparently Gregory, quite as much a Platonist as Augustine, reserves his Platonic flights for his more abstract theological works[80]); when it comes to personal religious

[77]) See FERRARI, 'Monica on the Wooden Ruler', *Aug. Stud.* 6, 1975, 193-205, and The 'Dreams of Monica in Augustine's *Confessions*', *Aug. Stud.* 10, 1979, 3-18.

[78]) *DCD* 22. 8. See also the bones of the martyrs Gervase and Protasius, revealed to Ambroise in a dream at *conf.* 9. 7 (16), which perform healing miracles. But that discovery must have been the talk of Christian Rome at the time.

[79]) We do hear that Augustine's former pupil, Eulogius, at a loss over a passage of Cicero for his pupils in Africa, dreamt that Augustine, then asleep in Milan, appeared and explained the problem. Aug. *De cura pro mort. ger.* 11. 13. The fact that Augustine seems to have been subject to a number of sexual dreams after his conversion, *conf.* 10. 30, may indicate a certain distrust of dreams in his own case.

[80]) There has already been occasion to mention the *vit. Moys.* several times in this respect and if it is perhaps the most Platonic work of all, it is nonetheless representative of a general trend.

experience, we are met with what seems to be a much simpler approach altogether. Nor is this instance isolated. There are several accounts of miraculous visions in the families of the two Gregories. Most concern birth legends, which may legitimately be used for comparison in that they constitue virtual dedication of the child to God, an event quite as significant as, and not all that dissimilar to, an account of a change of heart.

In the *Life of Macrina* Gregory of Nyssa recounts a vision of Emmelia during Macrina's birth. Emmelia dreams that she is holding in her arms the unborn child. A person of supernatural majesty appears and gives her child the name of Thecla whose life is famous among virgins. This happens three times; and Emmelia awakes to find the girl child in her arms. Although Macrina is actually named after her grandmother, Thecla becomes her secret name thanks to this miraculous vision of the famous heroine of the popular apocryphal *Acts of Paul and Thecla*[81]). Again, the same author reports his father's vision of God when Basil was ill as a boy. This prominent magistrate has already been compared to Elijah the Tishbite and Samuel. Now the Lord appears to him in a dream as to the nobleman in the Gospel and says 'Go, your son lives'[82]).

Similarly in Gregory Nazianzen's autobiographical poem, *De vita sua*, his mother Nonna prays like Samuel's mother Anna for a son and is rewarded on the night of Gregory's birth by a dream in which his face and future name is shown to her. In so far as he has in his life proved worthy of his mother's prayer Gregory attributes it to God's gift, in so far as he has not, to his own sin[83]).

Later he confesses that the attractions of pagan rhetoric were very strong in him as a student before it occurred to him to make anything of his Christian upbringing. But he undergoes an experience as frightening as his namesake's dream[84]). Whilst en route from his studies in Alexandria, he endures a great storm near Cyprus lasting several days and his ship is nearly destroyed. At the worst he bitterly reproaches himself for allowing these deathly waters to cut him off from the purifying ones of baptism which he had failed as yet to receive. He weeps and cries out in his prayer, tearing his garments in

[81]) *V. Macr.* 2.
[82]) *In laud. frat. Bas.*, *PG* 46 808B-C.
[83]) *De vita sua*, 68-81.
[84]) *De vita sua*, 111-120.

distress. He finds it miraculous that the sailors abandon their own fears and join their prayers to his own in sympathy for his plight. He launches into a great hymn of praise to Christ his saviour, concluding: 'I am yours, both before and now again; twice you receive me as a possession dear to you, the gift of land and sea, dedicated to you by a mother's prayer and by overpowering terrors. I will live for you if I escape the twofold danger; you will acquire a servant if you protect me. Once again is a disciple upon the deep. Shake off from me sleep (presumably that of death) or come and let fear be stilled.' As he finishes the waves are stilled. They reach Rhodes and the whole crew goes off blessing Christ[85]).

The biblical ethos of all this in a work, it must be remembered, that is close in spirit to Augustine's *Confessions* is clear. The primary literary model is Paul's voyage to Rome in the *Acts of the Apostles*. Gregory's storm off Cyprus reflects Paul's off the coast of Crete, not merely in form[86]) but in vocational significance. We remember that Paul's vision during the storm confirmed his mission to Rome, and Gregory's experience gives baptism and a Christian rather than a secular vocation a new significance for him. Strikingly he links this dedicatory experience with the earlier dedication to God at birth when he refers in his prayer of being twice dedicated, both by his mother's prayer and by this threat of death[87]). The passage is also linked to the disciples' experiences upon the sea of Galilee[88]) and again the idea of acceptance of a vocation is implied. Precisely the same point emerges as with Gregory of Nyssa's dream. The experience marks a vital shift in Gregory Nazianzen's attitude to his faith; it is effectively a conversion narrative. When the account of Gregory's education resumes it comes as no surprise to find that Athens comes next and the crucial friendship with Basil which will shape his future life, a benefit he attributes to God[89]).

[85]) *De vita sua*, 124-210.

[86]) Act. Ap. 27, 6-28. 1. Small details also match. Paul's ship is Alexandrian and Gregory sails from there. The storm hits the ship off one island and landfall is eventually made on another, whence another ship is found to continue the journey: natural enough events, perhaps, but giving a very similar shape to the two tales. The big difference, of course, is in the character at that stage of the two protagonists.

[87]) *De vita sua*, 194-199.

[88]) The final part of the narrative, particularly Gregory's appeal to Christ for help, strongly evokes *Matt.* 9. 23-27; 14. 22-34. The tone of Gregory's prayer is one of the passages in this poem that comes quite close to Augustine's addresses to God in the *Confessions* although the circumstances render it perhaps more emotional.

[89]) *De vita sua*, 211-236.

Despite variations, these accounts have much in common compared with Augustine. Most obviously they are more at ease with the downright miraculous, minus any Augustinian haze of mystery. Their dreams are more concrete than Augustine's vision of *continentia*, or, come to that, than Monica's sometimes mysterious and symbolic dreams. There is a far stronger narrative line within the vision itself. Again, the stilling of Gregory's storm is an almost down to earth consequence of the prayer: it seems as much a direct intervention to the young Gregory as did the dream of the Forty Martyrs to his namesake. Even in the *tolle, lege* scene, Augustine is much vaguer and more allusive about the whole experience.

Partly we have a difference in literary and rhetorical approach. The most improbable prophetic birth miracles for important people are two a penny in the Greek biographical tradition since time immemorial and are indiscriminately applied to poets, philosophers, sometimes even statesmen. Given the slightly incestuous nature of Cappadocian hagiobiography[90]), it is no surprise that in an intentionally edifying genre these Fathers relate such things of each other, and, by extension, of themselves. Unlike many of their secular predecessors they were clearly convinced of the truth in some sense as well as the appropriateness of what they wrote. This colours all their biographical writing and can be seen most notably in their frequent use in narrative of the biblical σύγκρισις.

The σύγκρισις or comparison originates in pagan rhetoric in which the subjects of panegyric were favourably compared to the heroes of mythology or history[91]). The Cappadocians christianize this practice, plundering the Bible for their parallels[92]). This is no mere

[90]) I use the word to distinguish the biographical type of hagiography which comes to the fore in the fourth century, beginning with Athanasius' *Vita Antonii*, from the earlier martyrion form. In French, Maraval has used the phrase 'littérature bio-hagiographique' (*Vie de sainte Macrine* (*SC* 178, Paris, 1971), 33).

[91]) Menander Rhetor provides many types of speech in which such comparisons were made. The most influential of all types of epideictic oratory in this respect was the βασιλικὸς λόγος. See 370. 5-8; 23-26; 371. 5-12 (which recommends miraculous births and dreams about them as a topic); 372. 1-2; 374. 1-3; 375. 13-18 (= 78-88, Russell and Winterbottom). Finally at 376. 31 - 377. 9 (92, R. & W.) Menander gives instructions for the final large-scale σύγκρισις, and summarizes the general theory of the earlier running comparisons.

[92]) The best examples are Gregory of Nyssa's *In laud. fratr. Bas.* (*PG* 46 788C-817), which uses running biblical comparisons throughout, to such an extent that it is difficult to disentangle the narrative from the biblical parallels, and Gregory Nazianzen's *in laud. Bas. Magn.*, which has in addition a lengthy and systematic set of Old and New

literary glorification, but part of their profoundly biblical understanding of what it is by God's grace to live a Χριστιανὸς βίος, to attempt to imitate Christ. This attempt they see mirrored in the careers of the biblical patriarchs and apostles and also of the martyrs[93]). Their family upbringing seems to have offered them a much greater feeling of the church's continuity within history down to their own day than was as yet Augustine's at the time of the *Confessions*. Involvement with martyr cult in general[94]) may have had something to do with this, since both miracles of this sort and the technique of σύγκρισις are also characteristic of the developed form of the *martyrion* and the hagiographical sermon in general[95]). So it comes very naturally to them to talk autobiographically in terms of second Samuels and second Pauls and of miraculous visions of the family's own pet martyrs and to leave their platonizing to their more theoretical and intellectual works.

By contrast, it is the Latin philosophical tradition and above all Neoplatonism that have so shaped Augustine's thinking and his emotions as to allow him access to the Bible at all. He may have abandoned his crutches at the crucial moment of his conversion, but it would be a very long time, if ever, before he walked without a stick. This is one reason why his expression of what is in essence a personal encounter with God is couched in terms as much Platonic as biblical. Even in its biblical aspects it is different. Where a Cappadocian might more optimistically see himself or his family in terms of one of the future great, a Paul or a Peter among sinners, Augustine's role models more often lack such obviously redeemable potential. He is an Adam or a Prodigal Son[96]), sunk far lower and surviving, rather than succeeding, by Grace.

Testament figures outdone by Basil as a grand finale just before the death scene (70-76, *PG* 36 589D-597C).

[93]) As Maraval has pointed out, Gregory of Nyssa is at pains to set his sister Macrina on a level with the martyrs throughout the *v. Macr.* (intr., p. 25). It is also striking to notice how Gregory Nazianzen narrates Basil's struggles against the heretic emperor Valens and his officials in terms reminiscent of the *martyrion*. The second brush with these authorities is even presented in the oldest hagiographical format of all, that of the *procès verbal* during times of persecution: *in laud. Bas. Magn.* 44-53 (*PG* 36. 553C-564B; see also 30-33. 536C-541B).

[94]) Apart from their involvement in the cult of the martyrs, see Basil's enthusiastic acquisition of the relics of Sabas: *epp.* 155; 164; 165.

[95]) See for example Greg. Nyss., *in laud. xl mart.* b, *PG* 46. 767B; 769D; *in xl mart. or. laud., PG* 46. 780D; 785C-D.

[96]) He makes frequent reference to his state as one of the sons of Adam: *conf.* 1. 9 (14); 5. 9 (16); 8. 9 (21); 10 (22). There are various verbal allusions to the Prodigal Son parable of *Luc.* 15. 11-32 (for which see Green's *CSEL* index) of which two may be

The Cappadocians do not write, any more than they lived, entirely as individuals. One is constantly aware that their lives are still lived to a degree within the nexus of those two closely bonded families. What they write of themselves is not so very different from what they write of one another, and it is founded on a concept of similarity between one human life and another, contemporary or biblical, in the face of the experience of God. In literary perhaps more than in actual terms we have a sense of a community and of communal enterprise. Much has been written of Augustine's love of company, his friendships, his close involvement with the various communities he initiated, and this is true, perhaps particularly so, of the group of friends which surrounded him at the time of his conversion. But I do not think it is the whole story. If it is the case that Basil was the great leader of his group, to whom the others looked for leadership, nonetheless they emerge eventually as his peers as well as his sometimes reluctant allies. When we think of Augustine, it is hard to point to anyone with whom he was truly associated in quite the same way. In Italy, Ambrose was his mentor rather than his close associate. The friends at Milan were in no sense his intellectual peers. The deaths of Nebridius, of Monica and of his son deprived him of his closest companions. There was the sharp break of the departure for Africa where he seems always to have stood head and shoulders above his friends and allies, even Alypius, whilst spending much of his ministry embroiled in acrimonious controversy with other great figures of the time. The result is in some senses a splendid but perhaps lonelier isolation than his vast correspondence might at first indicate. In his autobiographical writings he often seems a figure apart, involved in a lonely struggle with himself. For the internal catechism of the *Soliloquies*, for the impassioned dialogue with God of the *Confessions*, the wider community may have been intended as an audience, but the self-portrait Augustine has left us is overpoweringly that of a man for whom his inner life dwarfs even the most crucial

singled out: a highly Plotinian interpretation of the parable at 1. 18 (28), applied to Augustine's spiritual exile, and a long sequence at 8. 3 (6), which summarizes virtually the whole of Luke 15, including the Lost Sheep and the Lost Coin as well as the Prodigal Son. The nearest he comes to one of the great New Testament saints is a comparison of Victorinus to Paul, the least of the Apostles, at *conf.* 8. 4 (9), but the reference is exclusively to the humbling of Paul's pride to accept Christ's yoke, not to his subsequent achievements. If Augustine intends a parallel to his own case later in the narrative, as he very likely does, it is in much the same vein as the use of the Prodigal Son image.

encounters with the friends he loved. Above all, perhaps, he is a man alone at his desk talking, and that passionately, with God[97]).

Birmingham Anna M. WILSON

[97]) It will be apparent that, by concentrating on Augustine, I have omitted one very famous Western revelatory experience, namely the Lenten vision of Jerome. He was having grave trouble in giving up Cicero and Plautus, but falling ill, was taken up in the spirit to stand before the Judge's tribunal. His plea that he was a Christian was dismissed: he was really a devotee of Cicero, for his treasure was where his heart was. Condemned to a flogging of which he claimed to bear the bruises on awaking, he was rescued by bystanders pleading for a second chance and swore never to read another worldly book (*ep.* 22. 30). This story perhaps warns against making too hard and fast a divide East and West, perhaps one should really think of Augustine and 'the Rest'. Many features are more like the Cappadocian stories. Indeed the whole shape of the narrative, with the flogging and the bystanders' help is very reminiscent of Gregory of Nyssa's equally terrifying dream. The structure is equally simple and direct. Even the occasion may have been the same in that Gregory of Nyssa's business elsewhere could well have included his secular studies, and the problem is not unlike that of Gregory of Nazianzus with secular rhetoric. There is also some similarity to Eulogius' dream *about* Augustine (above, n. 79). However there are some features in common with Augustine, a truly agonizing conflict between secular and religious concerns, and the fact that the vision's content relates specifically to intellectual matters (albeit banal by comparison with Augustine's experience), and is so presented. Where Augustine's revelation is inherently philosophical and cuts rights across all his problems, intellectual and otherwise, Jerome's is, however, more bookish. Characteristically Augustine sticks to his resolve, whereas Jerome, caught out breaking his oath some years later, can dismiss the whole affair as only a dream (*Apol.* 1. 30 ff).

FRIENDSHIP IN PAULINUS OF NOLA AND AUGUSTINE

Friendship played a key role in the lives and thought of St. Paulinus of Nola and St. Augustine of Hippo, two Fathers of the Church who were contemporaries, and also friends. Paulinus's and Augustine's concepts of friendship have been studied in monographs; there are no other Fathers of whom this is true. But their ways of understanding friendship have never been compared[1]).

Both Paulinus and Augustine cherished Christian friendship. Yet the very phrase "Christian friendship" is problematic. While Greek and Roman pagan authors wrote extensively on friendship, the concept plays no significant role in the Bible, and early Christian writers seldom even mention friendship. Christian reflection on friendship began only in the third century, and not until the late fourth did a distinctively Christian notion of friendship emerge — precisely with Paulinus and Augustine.

[1]) The most important literature: Venantius NOLTE, *Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen. Unter Hereinbeziehung seiner Jugendfreundschaften gemäss den philosophischen Schriften und den Confessionen* (Cassiciacum, Band VI; Würzburg, 1939). Pierre FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne* (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 167; Paris, 1949). Lukas VISCHER, "Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern. Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz, und Chrysostomos", *Theologische Zeitschrift* 9 (1953) 173-200. Mary Aquinas MCNAMARA, *Friendship in Saint Augustine* (Studia Friburgensia, new series, 20; Fribourg [Switzerland], 1958). Adele M. FISKE, "St. Augustine and Friendship", *Monastic Studies* 2 (1964) 127-135. John F. MONAGLE, "Friendship in St. Augustine's Biography: Classical Notion of Friendship", *Augustinian Studies* 2 (1971) 81-92. Luigi Franco PIZZOLATO, ed., *Agostino di Ippona: L'Amicizia cristiana. Antologia dalle opere e altri testi di Ambrogio di Milano, Gerolamo e Paolino di Nola* (Civiltà letteraria di Grecia e di Roma, Autori, Serie latina, 31; Torino, 1973). Idem, "L'amicizia in Sant' Agostino e il Laelius di Cicerone", *Vigiliae Christianae* 28 (1974) 203-15. Idem, "Interazione e compenetrazione di amicizia e carità in Sant' Agostino", in *Forma Futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino* (Torino, 1975), 856-67. W. GEERLINGS, "Das Freundschaftsideal Augustins", *Theologische Quartalschrift* 161 (1981), 265-74 (but cf. the sharp criticism of this article by T.J. van Bavel in the article following). Tarsicius J. van BAVEL, "The Influence of Cicero's Ideal of Friendship on Augustine", in *Augustiniana Traiectina*, ed. by J. den Boeft and J. van Oort (Paris, 1987), 59-72. Brian Patrick MCGUIRE, *Friendship and Community: The Monastic Experience, 350-1250* (Cistercian Studies, 95; Kalamazoo, 1988). The following articles in encyclopedias are also helpful: E. VANSTEENBERGHE, "Amitié", DSp 1 (1937) 500-29; A. MÜLLER et al., "Freundschaft", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972) 1105-14; Kurt TREU, "Freundschaft", RAC 8 (1972) 418-34; Jean LECLERCQ, "Amicizia nella vita religiosa", *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 1 (1974) 516-20; Heinz-Horst SCHREY, "Freundschaft", TRE 11 (1983) 590-99.

Antiquity and Early Christianity

Greek and Latin literature offers examples of legendary friendships: Achilles and Patroclus in the *Iliad*, Orestes and Pylades in tragedy, Nisus and Euryalus in the *Aeneid*. By comparison, the friendship of David and Jonathan in the Old Testament, which the Fathers often appealed to, stands out because it is unique; nowhere else does the Bible depict a similar friendship[2]).

Antiquity also attests to historical friendships, like that between Cicero and Atticus. Horace's tribute to Vergil, *animae dimidium meae*, is justly famous[3]). Early Christianity knew a few close friendships, but they generally did not endure. The friendship of Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus was at best strained in its last years, and the terrible end of the friendship of Jerome and Rufinus was a scandal to the whole Christian world. With few exceptions (perhaps Jerome and Paula, or John Chrysostom and Olympias, are examples), it is only in the Middle Ages and later that Christian friendships between men and women are acknowledged; familiar examples are Francis and Clare, or Francis de Sales and Jane Frances de Chantal.

Greek philosophers speculated extensively on friendship[4]). In all cases, the univocal sense of the word designated friendship between equals. Practically, this meant friendship between men, since a man and his wife were not considered equals. There are few exceptions, although Plato's *Symposium* suggests the possibility of friendship between men and women. Other uses of the term "friend" were by analogy. One example is in political titles, like "friend of Caesar" (see John 19: 12). Another is "friendship with God". Some pagan philosophers speculated on the possibility of friendship with God, but meant by it a one-sided human effort to become like the divine through good will or virtue. Christians who speculated on friendship with God often cited Exod 33: 11 LXX: "And the Lord spoke to Moses face to face, just as someone

[2]) Augustine (*Conf.* 4, 6, 11) mentions Orestes and Pylades. So does Gregory of Nazianzus in his panegyric on Basil of Caesarea (*Or.* 43, 22). Ambrose mentions David and Jonathan in *De officiis* 3, 22, 131. Ausonius, writing to Paulinus and pleading for his continued friendship, mentions five pairs of friends from myth, literature and history (*Ep.* 27, 34-50).

[3]) Horace, *Carm.* 1, 3, 8; Augustine cites it in *Conf.* 4, 6, 12.

[4]) The best-known extant treatments of friendship are Plato, *Lysis*; Aristotle, *Nicomachean Ethics*, books 8 and 9; and Cicero, *Laelius, de amicitia*. Xenophon, *Memorabilia* 2, also reports some of Socrates's ideas on friendship. Among lost works, Theophrastus's three books on friendship seem to have been particularly influential.

will speak to his own friend". Irenaeus, for example, writes often of *philia theou*.

The Greek word *philia* is broader in meaning than the English "friendship" and described any principle of attraction. In ancient philosophical thought *philia* was first understood as a cosmological principle, then as metaphysical, and finally as a category in ethics.

The Presocratic philosophers spoke of friendship or *philia* as a principle of attraction that ordered the whole universe. Many aphorisms on friendship were attributed to Pythagoras, especially the oft-cited *koina ta philôn* and *philia-isotês*[5]).

In the *Lysis*, Plato portrayed Socrates discussing friendship and calling common assumptions about it into question. When the dialogue ends, the interlocutors say that they have not reached any satisfying conclusion; but Plato achieved a good deal in this dialogue. Much of it is a dialectic examination of *Odyssey* 17, 218: "As ever, God is leading like and like together", and thus an examination of the idea that friendship is based on the attraction of like for like, or, alternatively, on the attraction of opposites. (The idea that God Himself is the source of friendship, which the line from Homer suggests, remained undeveloped in the dialogue; it will first be Christian authors — and not all of them — who emphasize this aspect.) The interlocutors establish that neither likeness alone, nor unlikeness alone, can be the principle of friendship. In other words, Plato moves the concept of *philia* out of the cosmological realm and into the metaphysical. He establishes that friendship is not utilitarian. "Then what is truly loved is loved for the sake of nothing else that is loved?" Socrates asks; and his interlocutor answers, "True" (220B). This allows Plato to introduce a third element; he suggests that there is a *prôton philon* (219C), and asks whether the Good itself can be loved as a friend (220B). Thus friendship is not simply mutual attraction, but rather common attraction to something greater than either friend. Plato thereby establishes a new archetype for friendship: friends are those who are drawn to each other by something outside themselves; each pursues the Good. As in all Greek thought,

[5]) *Koina ta philôn* in Diogenes Laertius, *Lives* 8, 10; 10, 11; cited for example by Plato, *Lysis*, 207C; Aristotle, *Nicomachean Ethics* 8, 9, 1; Philo, *De Abraham 235; De uita Mosis*, 1, 156. Gregory of Nazianzus varies it often; see references in RAC 8, 429. The Fathers sometimes saw this aphorism reflected in Acts 4: 32. *Philia - isotês*, for example, in Diogenes Laertius, *Lives* 8, 10, 33; Aristotle quotes it as *philotês - isotês* in *Nicomachean Ethics* 8, 5, 5.

however, the Good is impassive toward those who seek it; only the Christians will conceive of the Good as a loving Person.

Aristotle wrote one of the most significant treatises on friendship to survive from antiquity, devoting the entire eighth and ninth books of the *Nicomachean Ethics* to the topic. He divides friendship into three kinds, according to its motive: it may be based on the useful (*chrêsimon*), the pleasurable (*hêdu*), or the good (*agathon*) (8, 2, 1). The first two sorts are inferior or accidental friendship, since by them a man seeks his own advantage or pleasure, whereas friendship based on virtue is friendship in the proper sense. Aristotle calls friendship mutual good will (8, 2, 3). True friendship consists in agreement on values, and perfect friendship is motivated by the Good (8, 3, 6-7). Aristotle put friendship wholly into the ethical realm, and made friendship the complement of justice and the condition for human, political association. In fact, the importance of justice recedes in the face of friendship; friends, Aristotle asserts, do not need justice, but just men still need friendship (8, 1, 4).

The concept of friendship was also significant in later philosophical schools. The Stoics counted friendship among the *officia media* and held that only the Wise Man was capable of true friendship. Epicurus taught that, while justice contributed nothing to happiness, friendship did. The Epicurean ideal of a life of leisured retirement among friends is well known.

Cicero dedicated a famous essay to friendship, the *Laelius, de amicitia*. Like Aristotle and many Roman thinkers, Cicero conceived of friendship primarily politically; friendship was the virtue of great statesmen. He insists that friendship can exist only among good men (5, 18) but rejects the Stoic restriction of true friendship to the Wise Man. He also proposes a famous definition of friendship, one that Augustine (among many others) will quote several times: *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum beneuolentia et caritate consensio*[6]).

The New Testament offers no clear teaching on friendship. Jesus' parables make reference to friends and to this extent retain the common parlance of the Hellenistic world. Negatively, Jesus warns his followers that their friends will betray them (Luke 21: 16). Positive references to friendship are found mostly in Luke and John, especially Luke 12: 4, where Jesus calls his disciples "friends", and John 15: 13-15. The

[6]) *De amicitia* 6, 20; cited by Augustine in *C. Acad.* 3, 6, 13; *Ep.* 258, 1.

Fathers often quoted John 15: 14, "You are my friends if you do what I command you".

The fact that friendship has never been a significant topic in Christian ethics is often noted. The immediate explanation for this is that Christians, from the earliest days, thought of each other not as friends but as brethren, which scandalized some pagans but comforted the Christians themselves, as the Apologists attest. Origen and others hesitated to approve of friendship. Commenting on Jesus' words to Judas, "Friend, what have you come for?" he wrote: "In the Scriptures we know of no good man who is called by this name"[7]). The monastic tradition sometimes showed a similar reserve about friendship[8]).

Some Christian writers before Paulinus and Augustine took over Greek and Roman concepts of friendship and fitted them into Christian systems of thought without elaborating a specifically Christian notion of friendship. The two best examples of this tendency are Clement of Alexandria and Ambrose.

Clement of Alexandria mentions friendship (*philia*) in a passage in which he treats the imitation of God — that is, how the true Gnostic, as far as possible, imitates God[9]). Clement concludes that "the image of God is really the man who does good, whereby good is also done to him"[10]). This, Clement thinks, is the highest of the three forms of friendship, which are those based on virtue (*kat'aretên*), on compensation (*kat' amoibên*), and on intimacy (*ek sunêtheias*). The first springs from love (*agapê*) founded on reason, the second is a *philia* that results from favor (*charis*), and the third, variable and changeable, is based on pleasure. Clement quotes with approval Hippodamus the Pythagorean, who describes the three sorts of friendship as, successively, founded on knowledge of the gods, the gifts of men, and the pleasures of animals[11]).

Ambrose follows Cicero in saying that there is only one sort of friendship, not three. He defined a friend as a second self, through a oneness of love and good will[12]). But friendship is a subordinate value. While friendship is superior to wealth, honors, and power, virtue is superior to friendship[13]). Ambrose writes movingly:

[7]) *Commentariorum series* 100 on Matt 26: 50 (GCS Origenes 11, 220).
[8]) See, for example, Cassian, *Conlatio* 16.
[9]) *Stromata* 2, 19, 101, 3 - 102, 4.
[10]) *Ibid.*, 2, 19, 102, 2.
[11]) *Ibid.* 2, 19, 101, 3 - 102, 1.
[12]) *De Spiritu Sancto* 2, 154.
[13]) *De officiis* 3, 21, 124.

> For what is a friend but a partner in love, to whom you unite and attach your soul, and with whom you blend, so that you desire to become one from being two; to whom you entrust yourself as to a second self, from whom you fear nothing, and from whom you demand nothing dishonorable for the sake of your own advantage?[14])

Although he draws many of his illustrations from Scripture, and even writes a sentence about friendship with God based on John 15: 14 and 15[15]) Ambrose's concept of friendship is not essentially new.

Thus Clement and Ambrose continue the pagan, and classical, notion of friendship, centering attention on man himself, and what he does or how he benefits. For Clement, man may imitate God, but grace plays no role in the process. For Ambrose, a friend is a second self. Just as for the Greek and Roman philosophers, so too for Clement and Ambrose, friendship is ultimately a form of self-love; its essence lies in the benefits it brings to him who offers his friendship to another. Paulinus and Augustine suggest a radically new concept of friendship.

Paulinus of Nola

The fulcrum of Paulinus's life (355 [or 354]-431) was his "conversion" — which meant, just as it did for Augustine, a decision to accept baptism and live the ascetical life[16]). Like Augustine, too, Paulinus was ordained a priest more or less unwillingly, and was later made a bishop.

Three characteristics distinguished Paulinus before his baptism: his education, his wealth, and his career. Paulinus was educated by Ausonius at Bordeaux and acquired some of his teacher's exquisite, if occasionally decadent, literary sensitivity. Anyone who pages through the works of Ausonius notices, alongside real achievements like the *Mosella*, much that is trivial and even mindless. Paulinus was also

[14]) *Ibid.* 3, 22, 133. Ambrose follows Cicero: "the real friend is, at it were, another self" (*De amicitia* 21, 80).

[15]) *De officiis* 3, 22, 135.

[16]) Wilhelm von Hartel published the critical edition of Paulinus's works in CSEL 29 and 30. There is a complete English translation of his works by P.G. Walsh in ACW 35, 36, and 40. On Paulinus, besides Fabre, *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, see Joseph T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism* (Theophaneia, Band 28; Cologne and Bonn, 1977), and the bibliography there. Paulinus provides some information about himself in *Epp.* 3, 4 and 4, 3-4, and describes his conversion in detail in *Carm.* 21.

wealthy; Ausonius speaks of the *Paulini regna*, now broken up among a hundred owners (*Ep.* 27, 115-116). And Paulinus had been governor of Campania and suffect consul.

After his turn to the ascetical life, Paulinus exchanged his political career for the monastic life at Nola and his estates for a little vegetable garden. His wealth, and his wife's, were gone — sold, and the profits given to the poor; Ambrose exults in the shock that Paulinus's conversion will give the Roman aristocracy[17]). But Paulinus did not abandon his literary skills and interests; he applied them instead to Christian topics. Only, the Bible replaced Vergil and the other poets as his normative text.

When Paulinus settled at Nola he made it a center of nearly constant activity. Each year pilgrims crowded the shrine of St. Felix for Felix's feast on 14 January. During the rest of the year, too, other pilgrims came, and many of them were friends of Paulinus's. Melania the Elder and Nicetas of Remesiana are only the best known among them.

Paulinus made letter-writing one of his principal activities at Nola. The list of his correspondents is nearly equivalent to an index of Latin Christian ascetics in the late-fourth and early-fifth centuries. He continued his friendship with Sulpicius Severus, Martin of Tours' biographer, who lived in Gaul, and wrote to Victricius of Rouen, the missionary bishop there, as well as to Honoratus at Lérins. He corresponded with several African bishops: Augustine of Hippo, Alypius of Thagaste, Aurelius of Carthage, Profuturus of Cirta, and Severus of Milevis; the last two had been monks in Augustine's monastery at Hippo. He also wrote to Augustine's patron Romanianus and Romanianus's son Licentius who, as Augustine's pupil, had been at Cassiciacum. He corresponded with Jerome in Palestine, and with Pammachius, Jerome's agent in Rome. He had known Ambrose at Milan since 385 at the latest. Probably through Melania the Elder, he knew Rufinus of Aquileia. He had been snubbed by Pope Siricius and received graciously by Siricius's successor Anastasius. He wrote an epithalamium for Julian of Eclanum, Augustine's last and bitterest opponent. The list could easily be extended.

The terms Paulinus uses for friendship reflect his conviction about the significance of his conversion. He consistently rejects one word for friendship: namely, *amicitia*. For Paulinus, the word *amicitia* means

[17]) See Ambrose, *Ep.* 27 (formerly 58).

worldly or human friendship and cannot describe the new friendship in Christ. His regular terms for Christian friendship are *caritas* and *dilectio*.

In one passage Paulinus contrasts human with Christian friendship especially clearly:

> For it is a long time, as you, my brother Sanctus, undoubtedly realize, since I began to love (*diligere*) you. And I have loved you continually, though not with that love that is of Christ (*dilectione quae Christi est*), but with the friendship of human intimacy (*familiaritatis humanae amicitia*), which has flattery on the lips but no root in the heart[18]).

Paulinus goes on to compare human friendship to a flower that quickly fades, or a house that is shaken by the wind, both obviously metaphors drawn from the New Testament[19]). Christian friendship, in contrast, has deep roots in the heart, and is built on the rock, which is Christ. This friendship is *caritas*.

The rejection of *amicitia* is equally clear in other letters. In a letter to Severus, Paulinus contrasts *amicitia* with Christian values several times. He writes:

> In you I have been granted a distinctive gift: even that close friendship of our former life (*iunctissima prioris uitae amicitia*), when we still loved the things that through Christ we now reject, marked us as mutually predestined for each other in the love of Christ (*in caritate Christi*) (*Ep.* 11, 5).

And in the same letter:

> [What shall we return to the Lord] for this grace, too, by which he joined you to me, both as most beloved in our earlier, worldly friendship (*in saeculari prius amicitia dilectissimum*), and, in His own affairs, as an inseparable companion and partner in spiritual brotherhood (*comitem atque consortem spiritali germanitate*). This I count a gift beyond price (*Ep.* 11, 1).

And again:

> For where are my blood brothers now? Where are my former friendships (*amicitia uetus*)? Where are the companionships of old? (*Ep.* 11, 3).

[18]) *Ep.* 40, 2 to Sanctus and Amandus, tr. Walsh, but altered, as are all citations of Paulinus that follow.

[19]) Paulinus loved to work allusions to Scripture into every phrase; this was perhaps his way of demonstrating the sincerity of his conversion.

Similarly, Paulinus wrote to Eucher and Galla:

> We have known each other not by human friendship but by divine grace (*non ... humana amicitia sed diuina gratia*), and it is by the bowels of Christ's love (*caritatis Christi*) that we are joined[20]).

For Paulinus, *amicitia* always means merely human friendship, or at least never expresses the ideal of Christian friendship.

Nothing better illustrates Paulinus's decisive rejection of *amicitia* in favor of *caritas*, and the radical volte-face it implied, than the change in his friendship with Ausonius. After Paulinus had moved to Spain, about 389, Ausonius sent him four letters in verse, one each year. After four years had passed, Paulinus received three of them together, and composed an answer. Ausonius wrote once more, and Paulinus answered again[21]). That was the end of the correspondence; Ausonius died around 395.

In the course of the four years of Paulinus's apparent silence, Ausonius became convinced that Paulinus had rejected his friendship and wrote, "Paulinus, if you fear betrayal, and dread the crime of friendship with me, then let your Tanaquil know nothing of it"[22]).

Paulinus's answer (*Carmen* 10) is decisive, even harsh, just as it is pained and apologetic. Paulinus insists that he has not rejected Ausonius's friendship, but must now judge it by a new criterion. "Hearts dedicated to Christ", he writes, "reject the Latin Muses and exclude Apollo" (*Carm.* 10, 20-21). Paulinus will no longer write the sort of poetry that Ausonius cherishes. "But now another power, a greater God, inspires my mind and demands another way of life" (*Carm.* 10, 29-30). Paulinus's closing words to Ausonius in this letter embody an ultimatum:

> *Si placet hoc, gratare tui spe diuite amici:*
> *si contra est, Christo tantum me linque probari*
> (*Carm.* 10, 330-31).

In his answer to this hard letter, Ausonius complained that

[20]) *Ep.* 51, 3. Other passages in which Paulinus rejects worldly friendship: *Ep.* 6, 2 to Augustine; 13, 2 to Pammachius; 17, 1 to Severus.

[21]) From 390 to 393, Ausonius wrote four letters to Paulinus. Two are lost; his *Epp.* 28 (from 291) and 29 (from 393) are extant. In 393, Paulinus answered with *Carm.* 10. In 394, Ausonius wrote *Ep.* 27, and Paulinus answered with *Carm.* 11.

[22]) *Ep.* 28, 30-31. "Tanaquil" was Paulinus's wife Therasia, who may in fact have encouraged Paulinus to accept ascetical Christianity.

Paulinus would even break up classical friendships; he would separate Perithous from Theseus, Euryalus from Nisus, and Pylades from Orestes (*Ep.* 27, 34-36). Paulinus, Ausonius says, is unmindful of old friends and trusts in strangers (*Ep.* 27, 118), *peregrinis amicis*, perhaps an allusion to Christian monks.

Paulinus's answer, his last letter to Ausonius, softens the tone of *Carmen* 10 and apologizes for the impression of *crimen neglectae amicitiae*. Paulinus assures Ausonius that *dulcis amicitia* links the two men. But Paulinus's words belie his intentions; *amicitia* now has a wholly different meaning for him.

When Paulinus began to elaborate his notion of Christian friendship, he quietly reversed much of what Cicero had said about friendship. Only a few examples can be given here. Friends, Paulinus believes, need never see each other; what is important is that souls are joined[23]). A friendship can be formed instantly, because it is Christ who begins it[24]). Christian friendships last forever[25]).

Moreover, Christians are united as friends not by their quest for an impersonal Good, but by their membership in one Church and all that this implies. Paulinus nowhere expresses this conviction more clearly than in a letter to Augustine:

> Nor is it surprising that we are present to each other though apart, and acquainted though unknown to each other, for we are members of one body, we have one Head, we are steeped in one grace, we live by one Bread, we tread one path, we dwell in the same house. In short, in all that we are, by all the hope and faith in which we now stand fast, we press toward the future. We are one in the Lord's spirit and in His body. If we break away from this one body, we are nothing[26]).

In the same vein, Paulinus wrote to Severus: "But now, through the kindness of Him 'who has made both one' (Eph. 2: 14) we two are one, because in the two of us there is one Spirit, and no separation, since we belong to one body" (*Ep.* 11, 5).

But the most distinctive characteristic of Christian friendship in Paulinus's thought is his conviction that God has predestined friends for each other from all eternity. In general terms, Paulinus sees

[23]) *Epp.* 4, 1; 6, 3; 20, 1; 42, 1.
[24]) *Ep.* 13, 2.
[25]) *Epp.* 11, 2; 51, 3.
[26]) *Ep.* 6, 2; see also *Epp.* 2, 3; 5, 9; 18, 1.

friendship as a grace bestowed by God. For example, he writes to Severus that it is by grace that God joined Severus to himself in friendship (*Ep.* 11, 1). He continues: "You are my brother, sprung from a better Father" (*Ep.* 11, 3), and "in place of parents and brethren and friends the Lord has given us you" (*Ep.* 11, 3). Paulinus and Severus are joined by God's intervention (*Ep.* 11, 5). Divine grace and Christ's love have joined friends together (*Ep.* 51, 3).

Paulinus mentions predestination explicitly, for example, when he writes to Alypius:

> Undoubtedly this love (*caritas*) of yours has flowed down from Him who 'predestined (*praedestinauit*) us for Himself from the foundation of the world' (Eph. 1: 4), and in whom we were made before we were born. For 'not we ourselves but He made us' (Ps 99: 3), for He made all that is to be. So fashioned by His foreknowledge (*praescientia*) and His work, we have been joined together into identity of desires and the unity of faith, or the faith of unity, by the love that anticipates acquaintance (*praeueniente notitiam caritate*). Thus we know each other through the revealing Spirit before we see each other bodily (*Ep.* 3, 1).

Paulinus expresses himself just as clearly in a letter to Alypius, quoted once already:

> In you I have been granted a distinctive gift: even that close friendship of our earlier life, when we still loved the things that through Christ we now reject, marked us as mutually predestined for each other (*praedestinatos nos inuicem nobis*) in the love of Christ (*Ep.* 11, 5).

Thus Paulinus proposes a radically new concept of friendship. The pagans saw the essence of friendship in the fact that two men together both sought the same goal, ultimately a kind of self-love. For Paulinus, friendship is a gift bestowed by God, and comes to be because God has predestined it. When Paulinus conceives friendship as a grace, then its source lies outside the self. Friendship is now God's gracious gift and one realization of His salvific will. When Paulinus writes that friendships are predestined, he is saying that they are part of God's providential and salvific plan.

Saint Augustine

John J. O'Meara has written of "one of the remarkable features of

Augustine's character — his capacity for making friends"[27]). Even a superficial knowledge of Augustine's life makes clear how important friendship was to him. The theft of the pears, which Augustine describes so memorably in the second book of the *Confessions*, took place, he says, because bad companions influenced him; alone, he would never have stolen the pears. *O nimis inimica amicitia*, he calls it (2, 9, 17). In the fourth book of the *Confessions* he describes in equally moving terms the intense friendship he formed with an unnamed companion in Thagaste when he returned there after finishing his education in Carthage. The loss of this friend, who died after a year, drove him to leave Thagaste for Carthage and was another step in his journey back to God. At Cassiciacum Augustine was surrounded by friends, and one of his closest friends there, Alypius, was baptized along with him and Adeodatus by Ambrose on Easter night in 387. From Cassiciacum, too, came one of Augustine's longest meditations on friendship, in the first book of the *Soliloquies*. Augustine's ideas on friendship also influenced his plans for common life: first, the plan for a community of philosophers that he and his friends at Milan conceived[28]), then the successive monasteries that Augustine founded and led: the monastic settlement in his native town of Thagaste, then the garden monastery at Hippo, and finally the bishop's house there, a clerical monastery. After Augustine was made a bishop reflection on friendship receded behind other concerns, but this does not mean that he lacked friends. To suggest only one example among many, the civil official Marcellinus, to whom Augustine dedicated the *City of God* as well as other works, was a friend close to Augustine's heart for many years.

Unlike Paulinus, Augustine never rejected the term *amicitia* for friendship. For Augustine, the term can designate natural friendship, or distinctly Christian friendship; it can represent the Greek concept of *philia*; it can mean love of the world; Augustine can speak of friendship with angels, and of friendship with Christ[29]). But Augustine is clear on what the essence of friendship is. Christian friendship is the prime analogate. And such friendship has two aspects: relation and affection. Objectively or metaphysically, friendship is a relation between two

[27]) *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind up to His Conversion* (London, 1954) 86.

[28]) *Conf.* 6, 14, 24.

[29]) McNAMARA, *Friendship*, 194-96.

persons; put less coldly, the specific characteristic of friendship is reciprocity. To describe this reciprocity, Augustine often uses the word *redamare*, which Cicero coined to represent the Greek word *antiphilein*[30]). To describe the subjective or psychological dimension of friendship, or the affection that it entails, Augustine employs terms like *amor, caritas, beneuolentia,* and *dilectio*. In the *Soliloquies*, for example, he writes movingly of the joy of friendship, wondering whether it would interfere with his quest to know God and the soul (1, 9, 16).

A consideration of Augustine's concept of friendship must proceed historically[31]). There are two periods in its development. The first period extends from Cassiciacum to the writing of the *Confessions*, the second from the writing of the *Confessions* to the end of his life. For Augustine, friendship always meant the bond that unites two persons in mutual sympathy[32]); that is the constant. The two periods are distinguished by his understanding of the source of that bond. In the first period he emphasizes human sympathy as the source; in the second, he understands that the bond is the gift of the Holy Spirit through grace.

In the earlier period, Augustine defines friendship in a purely classical way, often citing Cicero. This could not be clearer than in the *Contra Academicos*, where he writes that Cicero defined friendship *rectissime atque sanctissime*: "*si quidem amicitia rectissime atque sanctissime definita est rerum humanarum et diuinarum cum benevolentia et caritate consensio...*"[33]). The classical understanding of friendship is also manifest in the *Soliloquies*. Augustine wants his friends to live, and to live with him, so that they might seek knowledge of their souls and of God, to gain wisdom (1, 12, 20). His friends are friends because they share his love for wisdom. Augustine says he loves Wisdom alone for its own sake, and everything else — life, leisure, and friends — on account of wisdom (1, 13, 22). Around 393 or 394 Augustine wrote that "friendship is effected by similar traits of character between one soul

[30]) For example in *Conf.* 4, 8, 13 and 4, 9, 14. Cicero coins the word *redamare* in *De amicitia* 14, 49.

[31]) The main passages where Augustine treats friendship are these: *Soliloquia* 1, 2, 7-12, 22; *De diuersis quaestionibus 83*, q. 71, 5-7; *De fide rerum invisibilium* 2, 3 - 5, 8; *De catechizandis rudibus*, passim; *Confessiones* 4, 4, 7 - 14, 24; *De trinitate* 9, 6, 11; *In epistolam Iohannis ad Parthos* 8, 5; *Contra duas epistulas Pelagianorum* 1, 1; *De ciuitate Dei* 19, 8; *Epp.* 73 to Jerome; 130 to Proba, 4. 13-14; 192 to Celestine, later pope; 258 to Marcianus.

[32]) McNAMARA, *Friendship*, 193.

[33]) *C. Acad.* 3, 6, 13, citing *De amicitia* 6, 20.

and another"[34]); and a little later, "no man is known except through friendship"[35]). Elsewhere, Augustine writes: "for he loves his friend truly who loves God in his friend — either because He is in him, or so that He might be in him"[36]).

In one of the typically short but brilliant passages that occur so often in his writings, Augustine describes how friendship is experienced through the shared perception of beauty:

> Is this not a common occurrence? When we are pointing out to those who have never seen them before some spacious and beautiful places, either in the cities or in the country, and which we had until then been passing by without taking any pleasure in them because we see them often, our own delight is renewed by their delight at the newness of the scene. And the closer they are as friends, the more this is true. For in proportion as we are in them through the bond of love, the things that were old become new to us[37]).

Augustine's dissatisfaction with the classical notion of friendship begins to appear in the interesting letter 258. The letter cannot be dated exactly, but Augustine probably wrote it not long after he returned to Africa, almost certainly before he was ordained a bishop. It is addressed to Marcianus, who had been one of Augustine's companions before his baptism; he is known only from this letter. Now Marcianus, too, has declared himself a Christian; but, following a familiar pattern, he is reluctant to receive baptism. Augustine's goal in the letter is to convince Marcianus to receive the sacraments. Augustine again quotes Cicero's definition of friendship, but then begins to reflect on it. He and Marcianus can be true friends now, and only now, because they agree on things divine: "between those friends who disagree about divine things, there can be no full and true agreement about human things, either" (*Ep.* 258, 2). Later in the letter, quoting Cicero's definition a second time, Augustine supplements it; friendship is *rerum humanarum et diuinarum ... consensio in Christo Iesu domino nostro uerissima pace nostra* (*Ep.* 258, 4). He then explains Cicero's *rerum humanarum et diuinarum* by quoting the two great commandments (Mark 12: 29-31 par). Those who observe the first great commandment, he writes, agree on divine things; and, in observing the second, there is agreement on

[34]) *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 16 (CSEL 28, 1, 500).
[35]) *De diuersis quaestionibus 83*, q. 71, 5.
[36]) *Sermo* 336, 2, 2 (PL 38, 1472). The sermon cannot be dated.
[37]) *De catechizandis rudibus* 12, 17.

human things. The comparison is quite revealing. Cicero thought of intellectual agreement; Augustine thinks of agreement in will and in action.

The second period began when Augustine wrote the *Confessions*. The *Confessions* mark the point at which Augustine finally understood the full significance of the events that led up to his baptism — namely, that it was God's grace, and not his own choices and decisions, that had brought him, step by step, to this act of saving humility. The same insight also gave Augustine a new understanding of friendship. From the writing of the *Confessions* on, Augustine emphasizes grace, or the Holy Spirit, as the cause of the sympathy that is friendship. Augustine does not so much reject his earlier definition of friendship as come to understand that the sympathy between two friends has an agent cause beyond itself.

In the long meditation on friendship in the fourth book of the *Confessions*, Augustine proposes his new and distinctly Christian definition of friendship. He writes: "There is no true friendship unless You establish it as a bond between souls that cleave to each other through the love poured out in our hearts by the Holy Spirit who is given to us"[38]). McNamara, in her study of friendship in Augustine, calls this definition Augustine's "most original contribution to the idea of friendship"[39]). The characteristics of Christian friendship are expressed here with clarity and beauty. It is God who causes the friendship, who "establishes it as a bond". Specifically, the cause of friendship is the love that the Holy Spirit pours out into the hearts of believers. To make this point, Augustine quotes Rom 5: 5, a passage that will be crucial to his doctrine of grace[40]).

With this definition, however, Augustine risks simply equating Christian friendship with fraternal charity. And in many ways, he acquiesces in this understanding. He writes, for example: "Whenever you love a brother, you love a friend"[41]). Similarly, Augustine wrote to Pope Boniface in 420: "For what else is friendship? It received its name from no other source than love, and it is faithful nowhere, except in Christ, in whom alone it can also be eternal and blessed"[42]).

[38]) *Conf.* 4, 4, 7, quoting Rom 5: 5.

[39]) *Friendship*, 225.

[40]) See, for example, *De spiritu et littera* 3, 5. In the course of the Pelagian controversy Augustine cites Rom 5: 5 repeatedly, convinced that it is the most effective refutation of Pelagianism to be found in the Scriptures. We cannot love God, he insists, by our own free choice, but only through the Holy Spirit who is given to us.

[41]) *In ep. Ioh.* 10, 7.

[42]) *C. duas epp. Pelagii* 1, 1.

But Augustine never abandoned the element of affection as characteristic of friendship between two Christians, a characteristic that distinguished Christian friendship from fraternal charity. One of the clearest — and most appropriate — examples of Augustine's conviction that friendship was more than *christiana caritas* is a comparison of his relations with Jerome and Paulinus[43]). The well-known and often amusing exchange of letters between Augustine and Jerome clearly portrays the required *caritas*, but it reveals just as clearly the absence of any personal attraction or warmth between the two men. In contrast, Augustine's early letters to Paulinus show how personally appealing Augustine found Paulinus. Even allowing for rhetorical exaggeration, Augustine's expressions of affection for Paulinus are remarkable. In his first letter to Paulinus, for example, he wrote: "Then why does longing for you torment me in my soul within?" (Ep. 27, 1). Paulinus had insisted to Augustine that it was more important to know his soul than to see his face (Ep. 6, 3). Augustine answered:

> If I had made your acquaintance, my brother whom I love, such a great and distinguished man in the Lord, anywhere in your earthly city, do you think I would have felt no grief if I were not permitted to see your house? Then how can I not grieve when I do not see your face? It is the house of your soul, which I know like my own (*Ep.* 27, 1).

In his next letter to Paulinus Augustine quotes Paulinus's own words back to him (*Ep.* 6, 2, quoted above) and then comments: "We are holy brothers, beloved by God, and members of each other; who could doubt that we are quickened by one Spirit, except one who does not perceive the love that binds us together?" (*Ep.* 31, 3).

The distinction that Augustine expressed in practice in his strikingly different attitudes to Jerome and Paulinus he also stated theoretically in his letter to Proba, written around 412. Christian charity, he wrote, is due to all; but the true joy of friendship comes only from those whose love is mutual. The Latin is worth noting:

> *itemque amicitia non angustis finibus terminanda est; omnes enim, quibus amor et dilectio debetur, amplectitur, quamuis in alios propensius in alios suspensius inclinetur; peruenit autem usque ad inimicos, pro quibus etiam orare praecipimur. ita nemo est in genere humano, cui non dilectio etsi non pro mutua caritate pro ipsa tamen*

[43]) Nolte (*Augustins Freundschaftsideal*, 55-81, esp. 66-68) is helpful on this point.

communis naturae societate debeatur. sed hi nos multum iusteque delectant, a quibus uicissim sancte casteque diligimur (*Ep.* 130, 6, 13).

What friendship adds to Christian charity, therefore, is an *inclinatio*, an attraction or a liking that, Augustine admits, we experience *propensius*, more eagerly, toward some and *suspensius*, rather hesitantly at best, toward others. Christian charity is the *amor et dilectio* owed to all. Friendship adds the notes of reciprocity and joy; it is *mutua caritas*, and a *dilectio* that is also a *delectatio*, a delight.

In a letter written in 418 Augustine expresses the same sentiment. He is speaking of *caritas*: "How can we refuse to friends what we owe even to enemies? But to enemies it is paid out cautiously; to friends, it is repaid confidently" (*sed inimicis cauta inpenditur, amicis secura rependitur*) (*Ep.* 192, 1).

Augustine's love for friendship never diminished; if anything, it became more intense as his life drew to its close. Near the end of the *City of God*, as he finished the *magnum opus et arduum* that was both the book and his life, he wrote: "What consoles us in this human society, so full of errors and hardships, except unfeigned faith and the mutual love of good and true friends?"[44]).

Conclusion

Paulinus and Augustine concurred on the nature of friendship. For both of them, Christian friendship was the only true sort. Both agreed that it is a gift of God, a grace. In Paulinus's mind, God joins friends together by grace; friends are given us by the Lord; divine grace and Christ's love have joined friends together. Augustine interprets friendship as one instance of the love poured out into men's hearts by the Holy Spirit, the love that Rom 5: 5 spoke of so eloquently.

Paulinus also adds a note that Augustine never did — that is, the conviction that God in His foreknowledge predestined friends for each other from all eternity. On the surface, it seems surprising that Paulinus, and not Augustine, should speak of predestination. But Paulinus's affirmation is no more than that, a simple affirmation; it is not part of a theologically elaborated doctrine of election and predestination. And Augustine, when he begins to work out his

[44]) *De ciu. Dei* 19, 8. The whole chapter is a beautiful tribute to friendship.

doctrine of predestination, is seldom concerned with special instances like friendship.

When Paulinus and Augustine see friendship as a grace, a gift, they set themselves off from ancient philosophical thought and from those Christians who simply took over that thought. In the philosophical conception, friendship arose between two persons who were joined in the pursuit of a common goal, be it an ordered state or the very Good itself. Whatever the case, they are the agents. Proceeding from the Christian understanding of divine Providence, and hence from a conception of the universe as ordered, intelligible, and good, Paulinus and Augustine make God the agent and the two friends the recipients of God's gift. Friendship thus conceived is truly something new, a point Paulinus makes when he decisively rejects the term *amicitia* as a name for Christian friendship.

To some extent, the differences between Paulinus and Augustine on the notion of friendship flow from their differing personalities. Paulinus had been wealthy, a member of the highest classes of Roman society. He was trained as a poet; he was not a speculative thinker. Once he made his decision to live as a monk, he quietly and confidently lived out this life as he understood it. Doubt, controversy, and passion played no part in his life. Augustine was quite different. His family was far from wealthy, and had no significant social standing. He was trained in rhetoric, dialectic, and philosophy. Passion was very much a part of his life. Paulinus was content with a purely spiritual understanding of friendship. Augustine always held on to the human aspect of friendship, to human affection, to the *inclinatio*, to the *delectatio* added to *dilectio*. If friendship has both a metaphysical dimension — relation or reciprocity — and a psychological dimension — affection — then Augustine, in his mature thought, treated *christiana caritas* as the metaphysial dimension of friendship and equated it with fraternal charity. But he also held on to the affective dimension; he found it easier to bestow his love on some than on others. Augustine never made his ideas simple by ignoring his experience, and his experience taught him that friendship meant a good deal more than fraternal charity.

Both Paulinus and Augustine left to the Christian world impressive monuments to the value of friendship; and together, these two friends, who never saw each other, elaborated — for the West, at least — the first truly Christian concept of friendship.

Milwaukee Joseph T. LIENHARD

IV

DIEU, CRÉATION, ADAM

doctrine of predestination, is seldom concerned with special instances like friendship.

When Paulinus and Augustine see friendship as a grace, a gift, they set themselves off from ancient philosophical thought and from those Christians who simply took over that thought. In the philosophical conception, friendship arose between two persons who were joined in the pursuit of a common goal, be it an ordered state or the very Good itself. Whatever the case, they are the agents. Proceeding from the Christian understanding of divine Providence, and hence from a conception of the universe as ordered, intelligible, and good, Paulinus and Augustine make God the agent and the two friends the recipients of God's gift. Friendship thus conceived is truly something new, a point Paulinus makes when he decisively rejects the term *amicitia* as a name for Christian friendship.

To some extent, the differences between Paulinus and Augustine on the notion of friendship flow from their differing personalities. Paulinus had been wealthy, a member of the highest classes of Roman society. He was trained as a poet; he was not a speculative thinker. Once he made his decision to live as a monk, he quietly and confidently lived out this life as he understood it. Doubt, controversy, and passion played no part in his life. Augustine was quite different. His family was far from wealthy, and had no significant social standing. He was trained in rhetoric, dialectic, and philosophy. Passion was very much a part of his life. Paulinus was content with a purely spiritual understanding of friendship. Augustine always held on to the human aspect of friendship, to human affection, to the *inclinatio*, to the *delectatio* added to *dilectio*. If friendship has both a metaphysical dimension — relation or reciprocity — and a psychological dimension — affection — then Augustine, in his mature thought, treated *christiana caritas* as the metaphysial dimension of friendship and equated it with fraternal charity. But he also held on to the affective dimension; he found it easier to bestow his love on *some* than on *others*. Augustine never made his ideas simple by ignoring his experience, and his experience taught him that friendship meant a good deal more than fraternal charity.

Both Paulinus and Augustine left to the Christian world impressive monuments to the value of friendship, and together, these two friends, who never saw each other, elaborated — for the West, at least — the first truly Christian concept of friendship.

Milwaukee Joseph T. LIENHARD

EN TORNO A LA PEDAGOGÍA DE DIOS SEGÚN SAN AGUSTÍN

Entre tantos estudios como se han dedicado a la Historia de la educación, nadie se ha ocupado hasta la fecha de lo que, con todo derecho, podríamos llamar «Pedagogía de Dios» o «Psicagogía divina», ya que Dios es el verdadero pedagogo o conductor de las almas. Estamos plenamente convencidos de que en la historia de la cultura y de la educación humana no debe faltar un capítulo muy importante que exponga la realidad de la pedagogía de Dios. La Biblia que, aun considerada en su aspecto puramente cultural, es el primer libro del mundo, el libro por excelencia, nos hace esta sublime revelación, hablando del verdadero pedagogo del pueblo de Israel: «Yavé, tu Dios, te instruye como instruye un padre a su hijo»[1]).

Estas palabras descubren un importante hecho histórico o, si preferimos, la realidad de un verdadero milagro histórico. A propósito de la economía se ha venido hablando durante mucho tiempo del «milagro alemán» o del «milagro japonés» — ahora se habla también del «milagro italiano» — indicando con ello la extraordinaria labor llevada a cabo por esos pueblos en el campo de la industria moderna. A propósito de la filosofía se ha hablado igualmente de un «milagro griego», que es sin duda una de las manifestaciones más hermosas del espíritu humano. El pensamiento romano antiguo también ha logrado otro «milagro» en el campo de las leyes, que todavía siguen teniendo su importancia y vigor en las más modernas manifestaciones jurídicas del Occidente.

Pero todavía es mucho mayor lo que podríamos llamar el «milagro hebreo», esto es, la obra educadora de la humanidad llevada a cabo por el mismo Dios.

Dado que este admirable «milagro hebreo» constituye un hecho complejísimo que, bajo las más variadas formas, expresa las sucesivas etapas de la acción pedagógica de Dios, al través de los tiempos se ha ido formando en torno a esta pedagogía todo un vocabulario o repertorio de vocablos. En ese repertorio encontramos dos clases de términos. Unos son generales, como «amor», «providencia», «presciencia», «predestinación», «permisión», etc. Otros son más particula-

[1]) Dt 8, 5.

res, como pueden ser, «revelación», «inspiración», «disciplina», «corrección», «enseñanza», y similares.

Los estudiosos han puesto de relieve cómo la lengua griega prestó a las primeras generaciones cristianas[2]) elementos muy valiosos para expresarse y explicar las nuevas realidades del mensaje evangélico. La designación de muchas instituciones o ideas nuevas proceden de la lengua griega, que fue realmente un instrumento maravilloso de expresión[3]). Pero el cristianismo ungió los vocablos recibidos de la cultura griega con un nuevo crisma, con un sello propio, con un contenido sustancial más medular. Recordemos, entre otras muchas que prodríamos aducir aquí[4]), las palabras siguientes: «charis», «agape», «pneuma», «evangelio», «iglesia», «misterio», «sínodo», «presbítero», «episcopo», «logos», «kérygma», etc.

Este es un aspecto simpático de lo que podríamos llamar «humanismo cristiano»[5]). La originalidad y la tradición, caracteres inalienables del cristianismo, aúnan su esfuerzo e interés en la creación de este fenómeno cultural que llamamos formación de la lengua y del estilo cristiano.

San Agustín, aunque tratando incidentalmente un punto similar en sus *Confessiones* nos ofrece una metáfora exacta y muy bella para comprender este hecho de la primitiva literatura cristiana. Llama nuestro santo a las palabras *uasa pretiosa et electa*[6]), es decir, «vasos escogidos y de gran valor», en los que lo mismo se puede brindar con un veneno mortal que con un licor sabroso y delicado. El cristianismo no rompió todos los vasos y formas antiguas, sino que se las apropió y

[2]) Cf. V. Loi, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Roma, 1978, pp. 33-43; J. Schrijnen, *I caratteri del latino cristiano antico*, Trad. ital., Bologna, 1977; Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vols., Roma, 1958-1977. La obra de Christine Mohrmann es fundamental para la perfecta comprensión del «fenómeno» llamado «latín de los cristianos».

[3]) El latín de los cristianos está formado, en una parte muy considerable, por lo que se ha llamado «préstamos formales», de la lengua griega. Cf. H. Rönsch, *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata*, München, 1965. Podemos ver una serie muy importante de grecismos en pp. 238-53.

[4]) Véase sobre este punto J. Schrijnen, *o.c.*, pp. 35-37. También V. Loi ofrece una buena lista de palabras, *o.c.*, pp. 34-36.

[5]) La bibliografía acerca del humanismo y del humanismo cristiano es tan extensa y, en muchos casos, tan conocida, que renunciamos a señalar aquí cualquiera de los autores que se han ocupado del tema. Remitimos al lector a la obra del P. H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Trad. española, Madrid, 1949.

[6]) Dice san Agustín: «Non accuso uerba quasi uasa lecta atque pretiosa, sed uinum erroris, quod in eis nobis propinabatur», *Conf.* 1, 16, 26 *PL* 32, 672.

las destinó para su empleo noble, llenando esos vasos hasta rebosar de un nuevo y divino licor para repartirlo entre los hombres[7]).

La Iglesia ha conservado y reverenciado todo lo que ha encontrado digno de ser conservado, en las instituciones humanas, costumbres, leyes y culturas. Y también ha mirado y sigue mirando con respeto esos vasos del espíritu, que son las palabras privilegiadas en que se han vertido los más elevados conceptos, que constituyen la luz inextinguible de la historia. Por eso ha podido decir con toda razón Chesterton que «la Iglesia católica, custodia y guardián de todos los valores, vela solícita incluso sobre el valor de las palabras». Todos sabemos que han sido precisas grandes luchas culturales para conservar el valor de las palabras, libre de falsas interpretaciones[8]).

Hemos de reconocer que nosotros manejamos, con frecuencia, estas copas con alegre ligereza y estruendosa algarabía, como sucede en un banquete después de prolongadas libaciones. Pero el pensar que ellas han pasado por innumerables labios humanos y cristianos, que han sabido apreciar la esencia inestimable de ese divino licor, nos debe infundir respeto para guardarlas y emplearlas como un tesoro familiar, que merece toda nuestra estima y aprecio. También nosotros tenemos que brindar en estas preciosas copas, de tan fina y exquisita labra, el licor que contienen. Y a mucha honra nuestra y de las antiguas generaciones hebreas, griegas y latinas, escanciemos y saboreemos el licor de una sabiduría sagrada y de una ciencia divina.

La creación del mundo

No cabe duda de que, en la lista del vocabulario pedagógico de Dios, la primera palabra que debe figurar es la de «creación». En ella se esconde un profundo secreto que ha hecho cundir el pánico entre los cultivadores de la razón pura. La sabiduría antigua no llegó a concebir esta acción exclusivamente divina, que llamamos crear. Se contentó con hacer de Dios un simple ordenador, aunque muy perfecto del mundo,

[7]) Cf. Ex 3, 22 y 12, 35-36. Este pasaje ha sido interpretado de modo simbólico por los padres de la Iglesia: Orígenes, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Jerónimo y Agustín. Gracias a la interpratación alegórica, la conciencia de los primeros cristianos, sorprendida ante el carácter inmoral del pasaje del Exodo, podía aceptar de buen grado lo que allí se narraba.

[8]) A título de ejemplo, recordemos las discusiones dogmáticas acerca de la palabra *homoiousios*.

que operaba sobre una materia caótica y eterna. Esto quiere decir que nos hallamos ante un misterio. La razón humana no se explica el tránsito de la eternidad al tiempo, y propende a explicaciones naturalísticas o acude a una evolución panteísta de la primera sustancia eterna[9]).

Cómo un ser eterno, absolutamente perfecto y que de nada necesita en su propia esencia, se resuelve a crear un mundo imperfecto como el actual, es un misterio que se escapa de nuestras mentes y nos transciende por completo. Pero el cristianismo dispone de una palabra clave que en el fondo sigue siendo también un misterio: *amor*. Dios creó el mundo por amor. Dios creó el mundo porque quiso comunicarle su amor, su bondad, su verdad y su felicidad, y esto a todos los seres indistintamente, sacándolos de la nada y llamándolos a participar de sus perfecciones divinas, en la medida en que ellos fueran capaces[10]).

Nosotros decimos que «crear» es sacar las cosas de la nada. A primera vista se advierte lo defectuoso de esta definición. Pero, ha notado el ya citado Chesterton, «toda descripción de los principios creadores y sustentadores de las cosas tiene que ser metafórica, por ser esencialmente verbal», esto es, tiene que ser esencialmente metafórica y por lo mismo defectuosa[11]). Cuando el P. Nierenberg habla de «descerrojar las cavernas profundas y el abismo del no ser» para sacar de allí todas las cosas, cede a la tentación de una definición descriptiva y metafórica y, por eso mismo, imperfecta. Digamos lo mismo de expresiones ya conocidas y a veces clásicas, empleadas por nuestros mejores autores, como en esta frase de un poeta: «El mundo salió de la turquesa de la mano de Dios».

El peligro de esta clase de definiciones consiste en que nos hacen imaginar como preexistente lo que en realidad no existe. Estas definiciones suponen como unas arcas misteriosas de donde vamos sacando todo lo que aparece. Esta es, igualmente, la gran tentación de

[9]) Puede verse, en una visión de conjunto, la palabra «Creación» en el *Diccionario teológico del nuevo Testamento*, de Coenen, Beyreuther y Bietenhard, Trad. española, Salamanca, 1980, vol. I, pp. 342-52.

[10]) De entre los numerosos textos agustinianos, notemos aquí: «Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit; ideo omnia quaecumque uoluit fecit», *En. in ps.* 134, 10 *PL* 37, 1745. Cf. *De gen. c. man.* 1, 2, 4 *PL* 34, 175; *De diu. quaest.* LXXXIII, 28 *PL* 40, 18. He aquí lo que dice claramente en otro lugar: «In eo uero quod dicitur: *Vidit Deus quia bonum est* (Gn 1, 10) satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est», *De ciu. Dei* 11, 24 *PL* 41, 338.

[11]) Entre otros autores que se han ocupado de ello, véase P. Le Guern, *La metáfora y la metonimia*, Madrid, 1980.

la explicación evolucionista del origen del mundo[12]). En castellano tenemos, sin duda, expresiones más adecuadas, como «dar el ser a una cosa», «fabricar el mundo enteramente», «obrar sin materia», «hacer algo de la nada».

Quizás la descripción más bella y adecuada es la que emplea la Biblia cuando dice: *Ipse dixit et facta sunt*[13]), es decir, «Habló Dios y fueron hechas las cosas». «El dijo: *Hágase la luz*, y la luz se hizo»[14]). No es que estas expresiones carezcan de dificultad en su interpretación y de comprensión de un acto que, para nosotros, será siempre misterioso, pero se nos antojan más adecuadas a la realidad creadora de Dios.

Job dice al Señor: «Tus manos me hicieron y me figuraron del todo»[15]), como si se tratara de una escultura labrada con esmero, con mimo y perfección, transidas de curiosidad. Recogiendo estas ideas, podemos afirmar que la Biblia enlaza dos cosas: decir o hablar y hacer o crear. Las palabras y las manos aluden a un doble aspecto de la causalidad divina: la ejemplar y la eficiente. Como diría san Agustín, «el artífice antes de hacer las cosas, de acuerdo con las reglas del arte, las contiene ya en su propia arte»[16]).

La creación supone una expresión ejemplar eterna del mundo, un previo conocimiento perfecto de cuanto se hace o se va a hacer. Y, por otra parte, un imperio o mandato de la voluntad para que sea hecho lo que previamente se tiene concebido en la mente. La voz imperativa del *Fiat lux* es pura volición interna y eficaz de Dios, cuya consecuencia temporal es la aparición primera, en el tiempo y en el espacio, de esa criatura que llamamos luz.

Si la creación, por parte de Dios, es expresión verbal y, al mismo tiempo, mandato o, si preferimos, la donación total del ser de cada cosa, de la esencia y de la existencia de cuanto es, por parte de la criatura es la recepción total y gratuita del ser. Todo ser creado es, esencialmente, puro don completo y gratuito de un amor incomprensible que se adelanta a todos sin ser deudor de nadie.

Siguiendo en el campo del vocabulario pedagógico de Dios, no me

[12]) Cf. la abundante bibliografía que acerca de los defensores de la evolución recoge, entre otros, F. Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*, s.v. «evolución».

[13]) Ps 32, 9.

[14]) Gn 1, 3.

[15]) Jb 10, 8. Cf. Ps 18, 73: «Manus tuae fecerunt et plasmauerunt me».

[16]) Cf. *In Io. euang.* 58, 5 *PL* 35, 1974.

parece fuera de lugar recordar aquí una de las grandes metáforas con que se ha designado el mundo.

Para el hombre de la Edad Media, Dios, como artífice supremo, ha creado el universo como una inmensa cítara: *Summus namque opifex uniuersitatem quasi magnam citharam condidit in qua ueluti uarias chordas ad multiplices sonos reddendos posuit*[17]). De acuerdo con la concepción de los teólogos medievales, no existe nada en el mundo que no participe del soberano bien y cada ser de la creación participa a su modo de este concierto universal, realizado por la *magna cithara divina*[18]). El hombre es consciente de este universo creado, y de ahí el título bien expresivo de la obra de Bernardo Silvestre: *De mundi uniuersitate*[19]). La creación es impensable fuera de Dios, ya que el universo o *uniuersitas mundi* es Dios junto con la criatura, como se expresa Escoto Eriúgena: *uniuersitatem dico Deum et creaturam*[20]).

Como ha observado M. Davy[21]), «la nature médiévale a hérité de la nature grecque; toutefois elle corrige les notions qu'elle adopte». En efecto, los lapidarios, los bestiarios o los tratados de filosofía o de teología consideran siempre la naturaleza en relación con su creador. Ya en la antigüedad Filón, inspirándose en la Biblia y en Platón, había podido exspresarse de la misma manera. Como quiera que el universo es el símbolo de las realidades espirituales, la contemplación del mundo conduce al conocimiento de Dios. El mundo creado — el *cosmos* — es considerado siempre como un orden, reflejo del orden divino.

San Agustín, en quien se inspiran muchos de los autores medievales, había ya precisado que Dios había comunicado a toda sustancia, espiritual o corporal, una medida, una forma y un orden: *modus, species, ordo* [22]). Y el orden, como indica el mismo Agustín, «consiste en la distribución de los seres iguales y diversos a los que se asigna, a cada uno, su propio lugar»[23]). Según la expresión de Honorio de Autún ya citada, cada uno de los seres creados es como una sílaba de ese admirable cántico o poema del universo, o como una de las

[17]) Honorius Augustod., *Liber duodecim quaest.* 2 *PL* 172, 1179. Ya san Agustín había hablado de la creación comparándola a una especie de «uelut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris», *Epist.* 138, 1, 5 *PL* 33, 527. Y en ese mismo lugar compara al *creator* con el *moderator*.

[18]) Cf. Hugo De San Víctor, *Comm. in hierarch. caelestem S. Dionysii Areopag.* 3 *PL* 175, 980: «Nihil in uniuersitate est, quod a summo bono participationem non trahat».

[19]) Puede verse la edición de Barach, Innsbruck, 1876.

[20]) *De diuisione naturae* 2, 1 *PL* 122, 524.

[21]) *Essai sur la symbolique romane*, Paris, 1955, p. 25.

[22]) *De nat. boni* 3 *PL* 42, 553.

[23]) *De ciu. Dei* 19, 13, 1 *PL* 41, 640.

variadas cuerdas que producen los más acordes sonidos en el concierto universal de la creación.

Es evidente que, si el universo entero es obra y producto de las ideas divinas, el mundo está lleno de pensamientos divinos. La concepción ejemplarista de la creación nos autoriza a aceptar la teoría que en el siglo XII gozó de una fortuna extraordinaria: la teoría del *macrocosmos* y *microcosmos*[24]). El mundo es el gran universo, y el hombre es una réplica, en pequeño, de ese universo, que es a su vez fiel reflejo de las perfecciones divinas. Los poetas lo considerarán en su aspecto armónimo y musical. Así canta el poeta de Valladolid, Nuñez de Arce:

> «Arpa es la creación que en la tranquila
> inmensidad oscila,
> con un ritmo eterno y cántico sonoro.
> Y no hay rumor ni acento,
> en tierra, mar y viento
> que del himno inmortal no forme coro»[25]).

A los filósofos y a los literatos quizás les agrade más la metáfora del libro[26]). Ya a san Agustín le cayó en gracia la comparación: «Es como un inmenso libro la hermosura de las criaturas. Contempla y mira y lee lo superior y lo inferior. No empleó Dios letras de tinta para que lo conocieras, sino que puso ante tus ojos a las criaturas que hizo»[27]).

[24]) Sobre este punto puede verse M.-D. CHENU, «L'homme et la nature: perspectives sur la renaissance du XII[e] siècle», en *Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 19 (1952), pp. 39-66.

[25]) No disponemos de edición moderna de las obras de este poeta. Véase J. ROMO ARREGUI, *Vida, poesía y estilo de D. Gaspar Núñez de Arce*, Madrid, 1946. Es un autor muy poco estudiado, por no ser del gusto actual.

[26]) Ernst Robert Curtius ha dedicado uno de los capítulos de su obra al «Libro como símbolo», *Literatura europea y Edad Media latina*, Trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, México, 1955, pp. 423-89.

[27]) *Sermo Mai* 126, 6 *MA* 1, 360. San Buenaventura acude también gustoso a la metáfora del libro, aplicado a la creación? Y así leemos: «Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix», *Breu.* 2, 12, 1 Madrid, BAC, 1945, p. 282. Y un poeta medieval, Alain de Lille, pudo escribir a su vez:

> «Omnis mundi creatura,
> quasi liber, et pictura
> nobis est, et speculum
> nostrae uitae, nostrae mortis,
> nostri status, nostrae sortis
> fidele signaculum».

Estos versos están tomados de una breve poesía titulada «Magistri Alani rhythmus alter, quo graphice natura humana fluxa et caduca depingitur», *PL* 210, 579.

No pensaba de otro modo santa Teresa de Avila, cuando escribía: «Aprovechábame a mí ver campo, o agua, o flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador; digo que me despertaban y recogían y me servían de libro»[28]). Y unos siglos antes otro español, el iluminado Raimundo Lull, había escrito: «Preguntaron al amigo qué cosa era el mundo, y respondió: 'Para los que saben leer es un libro en el cual es conocido, mi amado'. Le preguntaron luego si su amado estaba en el mundo y contesto: 'Sí, como el escritor está en el libro'»[29]).

Y ya en nuestros días, un poeta español[30]) ha sentido en lo más profundo de su ser el tormento enigmático de este maravilloso libro:

> «Son mar, tierra y cielo cien mil silabarios,
> que viven tejidos y están solitarios.
> ¿Qué dicen, Dios mío, los raros idiomas,
> que vagan por cielos, por mares, por lomas?
> ¿Qué dicen, Dios mío, las cifras que escribes?
> ¿Qué dicen los signos que al mundo transcribes?
> ¿Qué dicen tus raros idiomas magníficos?
> Para amar tus signos, quisiera leerlos;
> para amar tus tonos, quisiera entenderlos,
> pues en todo has puesto tu sabiduría,
> y nada hay sin lógica ni sin armonía».

Salvador Rueda Santos ha interpretado, con nueva sensibilidad, el valor de la metáfora agustiniana y de la expresión de Honorio de Autún. Toda la creación es, para el poeta español, letras y tonos y capítulos y cifras de un inmenso libro y de un maravilloso jeroglífico, o partes de una admirable sinfonía. Capítulos eternos, las cosas; cifras eternas, los átomos; artículos y tonos eternos, las ramas y las hojas de los árboles, que se expresan con flores y con frutos. *Caeli enarrant gloriam Dei*, había ya cantado el salmista[31]).

Sin duda alguna, lo más difícil de leer en este libro admirable es el sentido de las cosas, no tanto de las cosas particulares, cuanto las del universo entero. Y es que cada uno lee los capítulos del libro que más le interesan, poniendo en la lectura su propio temperamento y haciendo la interpretación de esa lectura, según los impulsos de su propio corazón.

[28]) *Vida* 9, 5, Madrid, BAC 283, 1982, 2ª ed., p. 53.

[29]) *El libro del amigo y del amado*, Lanciano, 1932, p. 131.

[30]) Se trata de Salvador Rueda Santos, que tanta influencia tuvo en las primeras obras de Villaespesa, Juan Ramón Jiménez y Martínez Sierra. Podemos considerar a nuestro poeta como el maestro y representante de la escuela colorista en España. Núñez de Arce lo llevó a Madrid y prologó su primer volumen de poesías, *Noventa estrofas*, publicado en 1883.

[31]) Ps 18, 2.

El físico, el matemático, el filósofo, el místico, el teólogo, el hombre de la calle lo interpretan cado uno a su modo.

Lo importante es abarcar, en la lectura, la letra y el espíritu de ese maravilloso libro e interpretar el concierto armonioso del universo de acuerdo con el espíritu de su autor. Llamamos letra al conocimiento de las cosas en sí mismas, y espíritu al conocimiento o referencia de las cosas a su autor. Porque este libro fue escrito para manifestar la gloria y esplendoir de su autor.

En este último aspecto, los místicos españoles nos han dado magníficas lecciones y sabrosas descripciones de este libro extraordinario. He aquí lo que nos dice, por ejemplo, Fray Luis de Granada: «¿Qué es todo este mundo sino un grande y maraviloso libro que vos, Señor, escribisteis y ofrecisteis a los ojos de todas las naciones...? ¿Qué serán luego todas las criaturas deste mundo, tan hermosas y tan acabadas, sino unas como letras quebradas e iluminadas que declaran bien el primor y la sabiduría de su autor?»[32]). Fray Luis se mantiene aquí fiel a una larga tradición literaria que, sobre todo en la literatura ascética de la Edad Media, alcanzó su máximo esplendor.

La providencia de Dios

La creación del mundo, hecho de la nada por virtud de la palabra omnipotente de Dios[33]), implicaba consecuencias necesarias relativas a su gobierno. Este gobierno divino es, de suyo, una pedagogía o una psicagogía, del género humano para guiarlo a sus destinos eternos. Esto es lo que llamamos providencia, la cual supone una sabiduría que dirige, una voluntad que manda y un poder que ejecuta lo que piensa y lo que quiere, si bien en Dios el saber, el querer y el poder son una misma cosa[34]).

Si el mundo es obra de la libre voluntad de Dios y no de la indigencia o necesidad divina, ello supone una sabiduría que dirige, sin

[32]) *Introducción al Símbolo de la fe*, Madrid, BAC 6, pp. 186-87. «En el primer libro, en el de la creación, vemos cómo todos los seres van saliendo de las manos de Dios puros y nuevos: los elementos, las plantas, los animales, el hombre. Descripciones maravillosas, ricas de pormenores, minuciosas, con pinceladas de extremada delicadeza», escribe el mismo Luis de Granada, *Obra selecta*, Madrid, BAC 20, 1947, p. 57.

[33]) «Todas las cosas fueron creadas por él, y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho», nos dice san Juan en el prólogo de su evangelio.

[34]) Acerca de la providencia divina, véanse los textos agustinianos que aduce F. Moriones, *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, Madrid, 1961, pp. 96-100.

dejar al hombre abandonado a sí mismo o víctima ciega del azar. El amor es cuidadoso y providente. Atiende a todas las cosas que creó. Les fija un fin. Las mantiene en sus límites. Las provee de los medios necesarios para su desarrollo. Les ayuda con su concurso. La multitud de las cosas no entorpece el gobierno divino, ni agota la eficacia de su atención.

El maestro que reparte su cuidado entre muchos sujetos de su escuela ha de mermarlo mucho para que pueda llegar a cada uno de ellos. Pero la atención providencial de Dios, infinito en sus cualidades, no sufre merma alguna con la multitud y variedad de sus sujetos a quienes se aplica. San Agustín lo ha expresado maravillosamente con estas palabras de sus *Confessiones*: «Oh Dios, que así cuidas de cada uno de nosotros, como si sólo cuidaras de él solo, y así atiendes a todos como si a uno solo atendieras»[35]).

San Agustín da aquí especial realce a dos aspectos de la providencia y de la historia: el valor sin igual de las almas singulares, objeto de particular atención, y la importancia de la sociedad o humanidad entera. La providencia cubre a cada hombre con su manto, como si a él solo atendiera; y despliega sus cuidados sobre toda la comunidad humana, como si de un hombre solo se tratara. No se pretende aquí únicamente salvar la perfección de la ciencia o mirada de Dios sobre las cosas, sino también la anchura de su amor incomprensible. Se trata, ante todo, de un cuidado de salvación, que hace sagrada la historia de la humanidad y la de cada alma[36]).

Ambos cuidados — el individual y el universal — constituyen dos formas o manifestaciones de la pedagogía divina. Para san Agustín, la providencia es la acción con que rige y administra el mundo para formar la ciudad de Dios, esto es, la humanidad perfecta y gloriosa. Esa acción se suele expresar con las palabras «regir», «administrar», «dirigir», «gobernar», «cuidar». La providencia divina distribuye los imperios; les ayuda a engrandecerse y permite su decadencia. Premia a los justos y castiga a los perversos. Permite las calamidades públicas, frena la soberbia de los gobernantes y ordena el desarrollo de los tiempos[37]).

[35]) *Conf.* 3, 11, 19 *PL* 32, 692. Cf. *De uera rel.* 6, 10 *PL* 34, 127.

[36]) Cf. A. Rascol, «La providence selon saint Augustin», en *DTC* 13, 961-84. Véase también el concepto de providencia en el Nuevo Testamento en el ya citado *Diccionario teológico del nuevo Testamento*, vol. 3, pp. 428-34.

[37]) Cf. *De ciu. Dei* 10, 15 *PL* 41, 293. Acerca del problema del dolor en san Agustín, véase L. Macali, *Il problema del dolore secondo sant'Agostino*, Roma, 1943.

El hombre constituye un objeto de particular atención y providencia, por ser el rey de la creación visible. «Te ha coronado de gloria y majestad», como canta el salmista[38]). Y en la Biblia encontramos frases pintorescas que expresan la acción providencial de Dios sobre su pueblo, como «llevarle en la palma de las manos»[39]); «tener puestos los ojos sobre uno»[40]); «mirarlo con ojos propicios»[41]); «ampararlo bajo la sombra de su poder»[42]); «guardarlo bajo sus alas»[43]); «defenderlo como la pupila de sus ojos»[44]), etc.

Pero quien ha dado la expresión más sublime y popular, al mismo tiempo, al hecho de la providencia universal de Dios entre los hombres, ha sido Cristo, en el *sermón de la montaña*: «Mirad las aves del cielo, cómo no siembran, ni siegan, ni encierran en sus graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?... Aprended de los lirios del campo, cómo crecen: no se fatigan, ni hilan. Pues yo os digo que ni Salomón, en todo su esplendor, se vistió como uno de ellos»[45]).

El mal en el mundo

El hombre actual tiene una aguda sensibilidad para el problema del mal. En parte, porque se ha hecho antena universal de toda clase de noticias que nos traen el dolor de cada día. Los males ajenos se hacen nuestros, con la noticia gráfica, fresca y detallada que hiere nuestra sensibilidad. Los comunistas han hecho, a veces, de los males e injusticias del mundo un «slogan» de su ateísmo. Un mundo tan lleno de miseria y de dolor como el nuestro no puede ser obra de un Dios todopoderoso, de un padre bueno y providente. En todo caso tendremos que reconocer que se trata a todas luces de un misterio que constantemente inquieta y aguijonea a la humanidad curiosa.

La religión cristiana ofrece una solución distante de dos extremos, igualmente peligrosos y equivocados: el pesimismo maniqueo, que hoy vuelve a renacer en muchos pensadores y según el cual el principio

[38]) Ps 8, 2. Cf. Hbr 2, 7.
[39]) Ps 90, 12.
[40]) Eccli 17, 7.
[41]) Cf. Dt 21, 8; Ps 77, 38; 78, 9; 98, 8; Jer 33, 8; etc.
[42]) Ps 16, 8.
[43]) Is 49, 2.
[44]) Prov 7, 2; Ps 16, 6. Cf. Mt 23, 37; Is 66, 13.
[45]) Mt 6, 26-29.

demoníaco o maléfico es un protagonista insuperable, que domina en todo el proceso de la historia; y el optimismo pelagiano, que mengua las fuerzas del mal y hace del hombre un ser completamente inocente, y lo pinta todo de color de rosa[46]).

El contraste con otras religiones y filosofías que señalan la materia como la sede y el órgano del mal, el cristianismo lo transfiere al teatro del espíritu, al dominio de su libertad y de sus relaciones con Dios, campo donde verdaderamente se falta y se peca, es decir, donde se comete el mal originario. La primera forma de mal es la rebelión contra Dios, vislumbrada por los paganos en el mito de la guerra de los Titanes y en el hurto de Prometeo[47]), y claramente enseñada por la sagrada Escritura en la historia de los ángeles rebeldes y la caída de Adán[48]).

Haciéndose eco de la frase de la Biblia: *Initium omnis peccati est superbia*, el poeta florentino esculpió el pensamiento bíblico y cristiano en este terceto:

> «Principio del cader fu'l maladetto
> superbir di colui, che tu vedesti
> da tutti i pesi del mondo costretto»[49]).

La maldita soberbia fue la causa de la primera caída. Por eso conviene discernir las dos esferas de actividad, que actúan en la historia: la divina y la humana. El libre albedrío es centro de causalidad propia y ha creado una zona propia de influencia de males ajenos a la causalidad divina. De estos males, unos tienen razón de principio, y otros son consecuencias o derivaciones. Los primeros radican en una acción espiritual pecaminosa; en concreto, la soberbia. Los segundos afectan

[46]) Cf. R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, 1936. Véase la bibliografía recogida en pp. 163-67. Aunque no todos los autores señalados en esas páginas tratan directamente del problema del mal en el mundo, con todo ayudan a comprender mejor el problema. El mismo Agustín se presenta sensible a este problema desde los años de su juventud, cuando era estudiante, cf. *Conf.* 4, 7 *PL* 32, 696. Vuelve a ocuparse de la esencia del mal en *Conf.* 7, 12 *PL* 32, 740; 7, 16 *PL* 32, 742, por limitarnos a su propia experiencia de juventud.

[47]) La leyenda del mito de Prometeo ha sido objeto de muchos estudios que no vamos a recoger ahora. Recordemos, entre otros, L. SÉCHAN, *Le mythe de Prométhée*, Paris, 1951; K. KERÉNYI, *Prometheus*, Zurich, 1946; E. REINACH, en *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1909, vol. II, pp. 171 ss. Los titanes corresponden a la denominación genérica de los hijos de Ouranos y de Gaia — el Cielo y la Tierra — y pertenecen a la primitiva generación divina. Véase K. MARÓ, «Kronos und die Titanen», en *Studi e materiali di Storia delle religioni* 8 (1932), pp. 48 ss.; 189 ss.

[48]) Ap 12, 7-12.

[49]) Eccli 10, 15. *La divina comedia*, «El paraíso» 29, 55-57.

también al cuerpo y a la existencia temporal del hombre, como pueden ser, por ejemplo, las enfermedades[50]).

La causalidad divina no tiene parte alguna en los primeros, con los que es radicalmente incompatible. Una rebelión o un motín contra Dios y, al mismo tiempo, animado por Dios, no tiene sentido alguno en la pedagogía[51]). Una guerra de los titanes, capitaneada por el jefe de los mismos titanes, es metafísicamente un absurdo.

Pero no siendo Dios un agente del mal, ¿es acaso un espectador indiferente? Tampoco. La teología católica emplea la palabra «permisión» para designar la relación de Dios con los males del mundo, ora sean originarios o sean derivados. Dios permite los males, es decir, no los impide, buscando y esperando sacar de ellos algunos bienes, según aquel famoso principio agustiniano: «Dios es tan bueno que saca bienes hasta de los mismos males: su omnipotencia no permitiría los males, si con su bondad no pudiera usar bien con ellos»[52]).

Pero el espíritu humano no cesa nunca de preguntar: ¿Por qué permitió Dios el mal original? ¿Por qué no impidió la rebelión contra él? Sencillamente porque eso era función del hombre, al que le había concedido el inapreciable don del libre albedrío. Dios no quiso mezclar su intervención innecesaria en una cáusalidad humana suficiente. No quiso, por expresarnos así, ponerse a dirigir un automóvil cuyo volante había puesto en las manos del hombre, para que éste lo encaminase a su voluntad, evitando con ello toda precipitación y colisión de responsabilidades. El supremo respeto al libre albedrío humano es una ley universal de la providencia divina[53]).

Cuando nos preguntamos: «¿Por qué permitió Dios el mal?», en realidad buscamos una respuesta o explicación al plan creador de Dios: «¿Por qué Dios concedió al hombre el libre albedrío? ¿Por qué hizo al hombre tan inteligente y noble como para dirigir bien un automóvil, y no lo creó manco e incapaz para manejar el volante?».

Por eso «libre albedrío» quiere decir también principio de responsabilidad universal. Y así se ha podido escribir: «No podemos

[50]) Cf. R. JOLIVET, *o.c.*, pp. 44-113.

[51]) Cf. Mt 12, 23; Mc 3, 24.

[52]) Cf. *Sermo* 301, 5, 4 *PL* 38, 1382: «Pictor nouit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura, et Deus nescit ubi ponat peccatorem ut sit ordinata creatura?».

[53]) Cf. nuestro trabajo «Une polémique augustinienne contre Cicéron: du fatalisme à la prescience divine», en *Studia Patristica*, vol. 17, 3, Oxford e.a.l., 1982, 1269-90, con bibliografía indispensable en notas.

comprender nada de la historia de la humanidad si no partimos del principio de la culpabilidad universal». De este principio de la culpabilidad universal, o lo que es lo mismo, de este mal de culpa, entró en el mundo el mal de pena, como un principio de justicia y de rehabilitación del orden y como un elemento pedagógico de corrección del culpable[54]).

La mentalidad del hombre moderno, educado en una pedagogía de molicie, se resiste a admitir esta idea familiar en la Biblia y en los pensadores cristianos: cómo la pena, que trae consigo una privación o un sufrimiento, es compatible con un acto de amor. Con otras palabras: cómo un padre puede castigar a un hijo, al que ama entrañablemente, mientras le duele profundamente el brazo que lo castiga y mientras le llora el alma lágrimas amargas que le hacen sufrir.

Esta pedagogía divina del castigo no pasó inadvertida parta Pascal, sino que la reconocía en todas sus consecuencias, tal como se expresa en su célebre «Oración para pedir a Dios el fruto saludable de las enfermedades». He aquí una frase de dicha oración: «Vos me enviáis, Señor, en esta coyuntura la enfermedad para corregirme y mejorarme»[55]).

He aquí el amor de Dios, secretamente entrañado en el castigo y en la prueba. Es el amor que crea y sostiene la escuela superior del magisterio del sacrificio cristiano, donde luce con todo su esplendor y decoro la personalidad humana.

La revelación divina

Los males que introdujo en el mundo el abuso del libre albedrío tuvieron consecuencias bien evidentes para el culpable, cuales son las enfermedades, la muerte, el sufrimiento en el trabajo, etc. Y otras también para Dios — si así podemos hablar — el cual, a raíz de la caída, inició una serie de hechos maravillosos para levantar al hombre caído. O más exactamente, Dios estableció una pedagogía particular para educarlo y librarlo de las desventuras que él mismo se había atraído sobre su cabeza.

[54]) Cf. *De ciu. Dei* 2, 1, 2 *PL* 41, 752. *Epist.* 140, 23, 56 *PL* 32, 561; *Sermo* 252, 6 *PL* 38, 1175. *De gratia Christi* 18, 19 *PL* 44, 370.

[55]) Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, 1963, p. 362: «Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger; ne permettez pas que j'en use pour vous irriter par mon impatience».

La pedagogía de Dios es, por excelencia, una pedadogía de la palabra, al igual que el cristianismo es también la religión de la palabra, pero entendida ésta con la plenitud que tiene en san Buenaventura cuando habla de los tres Verbos: *Verbum increatum, Verbum inspiratum* y *Verbum incarnatum*[56]). El *Verbum increatum* es la palabra increada que resuena en la profundidad de los pensamientos divinos, por medio del cual todo fue hecho. El *Verbum inspiratum* es la palabra inspirada que creó ese gran pueblo histórico de la antigüedad para que fuera la cuna del otro verbo, el *Verbum incarnatum*, gracias al cual el hombre caído fue regenerado y adquirió lo que había perdido por el pecado.

He aquí los tres aspectos de la palabra divina que dan lugar a formas diversas de la pedagogía de Dios. La palabra increada enseña secretamente a los hombres, porque el Verbo es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo[57]). Los grandes filósofos y los más ilustres maestros de la humanidad han oído su voz, cuyo eco se refleja en las doctrinas, en lo que contienen de verdad universal.

Pero dejando aparte este influjo silencioso de la sabiduría de Dios en la más elevada sabiduría humana, la palabra divina ha vibrado también sonora y musical en el ambito histórico y temporal del mundo[58]). Este hecho es lo que llamamos revelación o transmisión del pensamiento divino al hombre. Si los maestros humanos pueden comunicar sus ideas a los discípulos, con mucha más razón el Espíritu infinito, poseedor y expresión de una palabra creadora y omnipotente[59]), con todos los medios de expresión a su alcance, podrá sugerir sus pensamientos o sus voluntades, estableciendo un coloquio con los hombres y mediante signos — palabras, imágenes, símbolos — darles a conocer cuanto quiere para instrucción y mejora del mundo.

Aludiendo a este hecho de la revelación dice san Agustín: «El altísimo hizo oír su voz para que, en lo profundo de las cosas humanas, oyésemos los hombres cosas celestiales»[60]). Este oír de la boca de Dios cosas celestiales, desde lo profundo del tiempo y de la mísera condición de criaturas caídas es el milagro de la revelación. Dios se hizo audible y

[56]) Puede verse al respecto *El agustinismo de san Buenaventura: VII Centenario de su muerte (1274-1974)*, Madrid, 1974.

[57]) Jn 1, 6.

[58]) Todo el primer capítulo del Génesis es un canto sublime a la fuerza creadora de la palabra de Dios. San Juan, en el prólogo de su evangelio, resumirá toda la acción creadora de Dios en esta frase: «Todo fue hecho por él, por Dios o su Verbo increado».

[59]) «El espíritu de Dios se cernía sobre toda la superficie de las aguas», Gn 1, 1.

[60]) Cf. *En. in ps.* 26, 2, 12 *PL* 36, 205; *Sermo* 149, 2 *PL* 38, 776; *En. in ps.* 144, 13 *PL* 37, 1878.

experimentable con extraordinaria epifanía de la que pudieron dar fe los hombres. Es decir, Dios se adontró en lo más profundo de la historia humana para impulsar a los hombres hacia su destino eterno.

En la revelación hay una especie de humanización de la verdad divina: lo divino se encoge y se estrecha al vaciarse en la limitación de los vasos humanos. Pero esta adaptación o allanamiento de las cosas más sublimes hasta llegar a la mentalidad finita del hombre es uno de los aspectos más amables de la pedagogía de Dios.

Podríamos decir en cierto sentido que Dios tartamudea y que dice palabras balbucientes para acomodarse al espíritu infantil del hombre. De aquí un peligro en la revelación: el antropomorfismo o atribución a Dios de pasiones humanas, como por ejemplo: la tristeza, la cólera; o de miembros corporales: manos, alas, pies.

Sin duda, este abatimiento de lo divino en la palabra inspirada es un preludio de la incomprensible humildad del Verbo encarnado. Pero tanto aquél como éste han sido siempre motivo de escándalo para la orgullosa razón del hombre y dieron origen a muchas herejías[61]).

Altavoces o heraldos de Dios

En el proceso manifestativo y difusivo de la revelación tienen particular significación los heraldos o altavoces de la palabra divina. Es decir, algunas personas escogidas que oyeron la voz de Dios y la hicieron resonar en lo más profundo del corazón humano.

En términos concretos, estos receptores o altavoces o heraldos de la revelación son los profetas o «los anunciadores de las palabras divinas a los hombres», tal como los define san Agustín[62]). Con ellos se ha puesto al habla el altísimo, unas veces con palabras audibles al órgano exterior, otras con imágenes grabadas en la fantasía durante la

[61]) La historia de las herejías, en la Iglesia primitiva, nos muestra algunos de los diferentes errores nacidos precisamente ante la imposibilidad y lo absurdo, desde el punto de vista humano, de admitir la realidad de la encarnación del Hijo de Dios. De ahí la solución de esa absurda realidad, admitiendo que Cristo tomó no carne real sino aparente y que, en consecuencia, no padeció en su carne mortal, ni pudo morir en ella.

[62]) «Aquí se nos insinúa que los profetas de Dios hablan lo que oyen de él y que ellos no son sino anunciadores de las palabras divinas a los hombres, que éstos no pueden o no merecen oír directamente de Dios», *Quaest. in Hept.* 2, 17 *PL* 34, 601. Y en otro lugar dice san Agustín respecto de los profetas del pueblo de Israel: «Aquellos eran sus filósofos o amantes de la filosofía, sus sabios, sus teólogos, sus profetas, sus doctores en la honradez y en la piedad. Cuantos vivieron y se sintieron a tono con sus enseñanzas sintieron y vivieron, no según los hombres, sino según Dios que habló por boca de ellos», *De ciu. Dei* 18, 41, 3 *PL* 41, 602.

vigilia o el sueño, otras por medio de conceptos propios infundidos en la intelígencia, y muchas veces con pensamientos y deseos para poder notificarlos a los hombres.

Los profetas, pues, son los órganos directos de la revelación o de la pedadogía de Dios. Verdad es que éste se mostró frecuentemente a las multitudes, sobre todo con milagros o señales extraordinarias y sensibles, haciendo alarde de su presencia y de su señorío en el mundo. Así, en el paso del Mar Rojo por los israelitas, al quedar sepultados sus perseguidores bajos las aguas, se hicieron patentes a los ojos de todo el mundo el señorío, la majestad, el poder, la misericordia y la justicia del Señor[63]).

Pero el hecho de la revelación se ha verificado directamente en la conciencia de las personalidades proféticas, y en ellas se hizo eco la palabra divina para que la oyeran los hombres. Y aquí aparece nuevamente aquella soberana pedagogía de Dios, que consiste en acomodarse a la fragilidad humana. O digámoslo mejor con palabras de san Juan de la Cruz: «Es Dios tan amigo de que el gobierno del hombre sea por otro hombre que totalmente quiere que no demos entero crédito a las cosas que sobrenaturalmente comunica, hasta que pasen por este arcaduz de la boca del hombre»[64]).

Se respeta, pues, el gobierno del hombre por el hombre o el magisterio del hombre por el hombre. Es lo que también suele llamarse «revelación mediata», que crea al profeta una situación difícil, porque con frecuencia él es el mensajero de comunicaciones tremendas para los hombres. De aquí las terribles tragedias de los grandes profetas de Israel[65]). Pero nadie puede detener el curso de la palabra divina, y ésta formó al pueblo de más personalidad moral y religiosa del mundo antiguo. Todavía hoy este pueblo sigue siendo signo de contradicción y de pelea, porque lleva dentro de su alma un arcano que la historia sacará a la luz en los tiempos venideros[66]).

Israel es el pueblo educado por Dios. La Biblia calebra este hecho

[63]) «El canto triunfal de Moisés» es una muestra del poderío de Dios, o mejor del reconocimiento del pueblo de Israel por los beneficios recibidos de Dios, frente al poder de los enemigos, Ex 15, 1-21.

[64]) San Agustín había ya expresado este mismo pensamiento acerca del papel de las criaturas en el gobiendo del mundo: «De tal modo gobierna Dios todas las cosas que creó, que les deja a ellas ejecutar y realizar sus propios movimientos», *De ciu. Dei* 7, 30 *PL* 41, 220.

[65]) Véase el artículo «Profeta» en el citado *Diccionario teológico del nuevo Testamento*, vol. 3, pp. 413-20, con amplia bibliografía al final, p. 420.

[66]) San Pablo en su *Epist. ad Corinth.* nos habla de ese «uelamen» que Dios ha colocado sobre los ojos y el corazón de los judíos, cf. 2 Cor 3, 14-16.

como el más apreciado de los favores que pueden recibir los hombres; «Bienaventurados somos nosotros, oh Israel, porque nos ha sido revelado lo que le agrada al Señor»[67]). Y en otro lugar leemos: «Como un padre instruye a su hijo, así el Señor, tu Dios, te instruye a ti»[68]). En medio de las tinieblas de la humanidad, la revelación divina es luz que conduce los hombres a la salvación: «Tu palabra es lámpara para mis pies, luz en mi sendero»[69]).

El divino magisterio fue el gozo más puro del pueblo escogido: «Yahvé es el que nos salvará»[70]). El castigo tiene aquí su sentido pedagógico: «No desprecies la disciplina del Señor, ni te acobardes cuando él te castiga, porque el Señor corrige al que ama, y aflige al hijo que le es más querido»[71]).

Si ahora, ya al final de estas reflexiones, nos preguntáramos cuál es el contenido esencial y el carácter o distintivo más importante de la pedagogía divina, podríamos responder, sin lugar a duda: la revelación, la liberación y la perfección del hombre.

Es una consecuencia lógica de la divina antropología, insinuada en las primeras páginas de los libros sagrados: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»[72]). Toda la pedagogía divina, al igual que la más auténtica pedagogía humana, no tiene otro ideal que éste: hacer a los hombres semejantes a Dios, mediante la posesión de la verdad, de amor y de la felicidad.

Salamanca José Oroz Reta o.a.r.

[67]) Bar 4, 4.
[68]) Dt 8, 5.
[69]) Ps 118, 105.
[70]) Is 33, 22.
[71]) Prov 3, 11-12.
[72]) Gn 1, 26. San Agustín alude con mucha frecuencia a este hecho fundamental en la antropología cristiana. «Has impreso tu rostro, Señor. Nos hiciste a imagen y semejanza tuya. Nos has acuñado como moneda tuya, pero no debe permanecer esta imagen en la oscuridad. Envíanos el rayo de tu sabiduría que disipe nuestras tinieblas y brille tu imagen en nosotros: veámonos como una imagen tuya», *En. in ps.* 66, 4 *PL* 36, 806.

SAPIENTIA AND THE TRINITY REFLECTIONS ON THE *DE TRINITATE*

"The West ... identified the being, the ontological principle, of God with His substance rather than with the person of the Father"[1]). 'The subsequent developments of trinitarian theology, especially in the West with Augustine and the scholastics, have led us to see the term *ousia*, not *hypostasis*, as the expression of the ultimate character and the causal principle (ἀρχή) in God's being'[2]). 'In the West, especially since the time of Augustine, the unity of the divine being served as the starting point of Trinitarian theology'[3]). Such statements could be multiplied by even the most cursory reading of twentieth century Eastern Orthodox writers, and a good many contemporary Western theologians have been inclined to take such judgments on trust, and to conclude that we have relatively little to learn from Augustine in the task of constructing a properly 'relational' model of God's trinitarian life. Augustine's concern with the self-relatedness of the divine essence (on the analogy of the self-perception and self-assent of the human subject) is seen as one of the primary sources of that pervasive Western European obsession with the individual's sense of him- or herself which has led, in the wake of Kant, to the fundamental illusion of modernity, the notion that the private self is the arbiter and source of value in the world. Augustine stands accused of collaborating in the construction of the modern consciousness that has wrought such havoc in the North Atlantic cultural world, and is busy exporting its sickness to the rest of the globe, while occluding the vision of the whole planet's future in its delusions of technocratic mastery — a hugely inflated self-regard, fed by the history of introspection[4]).

Leaving aside these more global cultural judgments, I believe that the connection made between Augustine and the consciousness of 'modernity' is a serious error, resting on a superficial reading of his

[1]) John ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London, 1985, p. 41.

[2]) Ibid., p. 88.

[3]) John MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham, 1974, London, 1975.

[4]) Apart from Zizioulas' book, the recent work of Colin GUNTON should be mentioned in this connection; see *Enlightenment and Alienation*, Basingstoke, 1985.

work — especially the *De trin.* In what follows, my aim will be to show how, above all in the last two books of that work, Augustine's reflection on the trinitarian being of God opens up theological possibilities very different from the proto-Cartesian or proto-Kantian tendencies with which he has been charged. As always, the reader of Augustine must allow for the difficulties caused by his diffuse exposition and reluctance to settle on a single technical vocabulary, as also for the undeniable fact that his rhetoric remains Platonic and dualistic even when the substance of his thought is moving in a quite other direction[5]); but, this being said, it is still possible to follow through in the *De trin.* a single many-layered process of exploration that remains tantalisingly suggestive. It is not, of course, possible to present a comprehensive reading of this large and subtle text in the compass of a short essay, but I hope that, if nothing else, these pages may help to draw attention to the striking absence in recent Augustinian scholarship of any sustained hermeneutical treatment of the conclusions of the *De trin.*[6]), and perhaps prompt a fuller and better study.

[5]) For some comments on this, see chapter 4 of Joseph O'LEARY, *Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition*, Minneapolis, 1985. The argument of the present paper accords with O'Leary's in insisting that we see Augustine as *dismantling* a metaphysic of timeless spirit, raher than simply reproducing the 'ontotheology' of a Plotinus or Porphyry.

[6]) This is not to overlook the classical monographs on the subject and the many more recent shorter treatments in general surveys of trinitarian theology. Nothing has yet quite replaced M. Schmaus' standard work, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927; and J.E. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St Augustine and its Influence*, Dubuque, 1963, remains an important survey. Many recent works tend still to overemphasize Augustine's concern with the divine unity, and to accept the conventional wisdom as to the difference between Augustine and the Greek Fathers. O. Du ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon s. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966, is a richly documented argument for treating Augustine's trinitarian thought as monist and essentialist, a scheme in which the economy of salvation plays relatively little part. F. Bourassa has provided a decisive response to this in two articles, 'Théologie trinitaire chez s. Augustin', *Gregorianum* 58 (1977), pp. 675-725, and 'L'intelligence de la foi', ibid. 59 (1978), pp. 375-432. Bernd Jochen HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»*, Innsbruck, 1988, however, still tends to folow the usual tradition of interpretation; but his discussions of Augustine rely very heavily on secondary literature and do not tackle the concluding books of *De trin.* (see pp. 97-104). Pp. 48-49 offer a useful survey of recent treatments: A. Schindler's article in the *Theologische Realenzyklopädie* (Bd 4, pp. 645-698) has obviously influenced Hilberath's presentation of the issues. Two writers who have not simply accepted the prevailing account are Yves Congar and Bertrand de Margerie. Congar, in *I Believe in the Holy Spirit*, London, 1983, does far more justice to the pluralism of Augustine: vol. I, p. 78, sets aside the idea of Augustine taking the divine unity as his starting point, and vol. III, pp. 80-95, are full of insights, especially on the overlap between Augustine and the Eastern tradition. De Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975, pp. 159-

There are two major points to be borne in mind as we read the last books of *De trin.*, points which are often grasped with insufficient clarity because they emerge into full light only at a rather advanced stage of the argument. Both affect the interpretation of the 'psychological image', the parallel between the threefold structure of the mind's self-relatedness and the threefold pattern of divine life. The first has been lucidly treated by several scholars, notably by Sullivan in his study of 1963[7]). The *image* of God in us (as opposed to the mere *vestigia* of triadic structures in the mind) is realised when the three moments of our mental agency all have God for their object. The image, in other words, is *not* the mind's self-relatedness. It helps us to discover that we do, in fact, think about our own thinking as both united and irreducibly differentiated[8]): we are enabled thereby to overcome to some extent the logical aporiai of Books V to VII of *De trin.* But we are not thereby given any significant access to what the *imago* is: the image is preserved only when it exists *ad ipsum* (following the better reading here, instead of the banal alternative *ab ipso*) *a quo imprimitur* (XII.xi.16). It is perfectly conceivable that the mind may remember, understand and love itself, according to its nature, and yet be without *sapientia*, the knowledge of divine matters (XIV.i.3): it will in fact, in such a case, not know or love itself *truthfully* if it is a self-contained object to itself. Augustine's argument, as he summarizes it in the early chapters of *De trin.* XIV, has a paradoxical and teasing character. Take away from the mind its awareness of itself as activated by outer sensations or even by inner images, its awareness of itself as acting truthfully or virtuously, all those circumstances in which we can say *cognoscibilia cognitionem gignunt* (XIV.x.13); what is left? Apparently (so we should expect) the mind's awareness of its own 'pure' activity, that which is not *adventicia sibi*; but, having said that this is the *imago quam quaerimus* (ibid.), Augustine almost immediately *denies* that the image is constituted by self-awareness in the usual sense at all (xi.14). We are not able to know or love ourselves 'accurately'

172, is also a balanced discussion, which, like Congar's, emphasizes the links between Augustine's trinitarian theology and his ecclesiology.

[7]) As referred to in the preceding note.

[8]) This, rather than any rigid doctrine of the 'faculties' of the soul, is what is in question in Augustine's argument; which means that criticism of the particular tripartition of the thinking self which Augustine prefers does not necessarily touch the main point at issue. Augustine is not resting his case on an unexamined model of a mind that has three clearly delimitable capacities, but on the problems and paradoxes of a mental activity that can be an object to itself.

unless we know and love ourselves as known and loved by God; so that, for our minds to be re-formed in *sapientia*, their prime object must be God as intelligent and loving, God as creator of beings who are able to share in his wisdom: *colat deum non factum cuius ab eo capax facta est et cuius esse particeps potest* (xii.15). Thus the mind comes to share in the *justitia* and *sapientia* of God — not by having characteristics in common with God, as if God and the mind both shared in righteousness and wisdom, both offered instances of these things, but by receiving the just and wise activity whereby God communicates to creatures (ibid.). For the mind to acquire *sapientia* is for the mind to see itself sustained and embraced by this self-communicating action of God; to see itself as being directly formed by this relation to God's wisdom, not given an identity by its relation to 'lower', transient objects (xiv.20). Its knowing and loving of God in this context is also a knowing of its proper place in creation's hierarchy, its freedom from temporal and material conditioning in its deepest orientation. It is possible for human minds to be free for God, because there is nothing in the order of creation that intrudes between the mind and God's self-communication.

What emerges from this important section of Augustine's argument is that the mind as independent individuality cannot image God; when it reaches the point at which it can apprehend its activity apart from activity in relation to this or that object or stimulus in the world, it either apprehends itself as *acted upon* by God, or it generates the fantasy of being a self-subsistent agent, an abstract individuality beyond all relations. For it to see itself as acted upon by God is to know that it is known and loved by God; and in this knowledge it acquires *sapientia*, the knowledge of what is eternal. And what is eternal is the self-imparting activity of God as creator, as giver of the *justitia* and *sapientia* by which we come to share in divine life, to actualise the divine act in our own temporal and finite context. The image of God, in short, is realised when we come to be in conscious relation to the divine act that establishes the possibility of relation; when we see ourselves as acting out the self-imparting of God by consciously yielding ourselves to be known and loved by God. Since that being known and loved by God is the foundation of our reality in the first place, since we exist because God desires to impart his love, knowing ourselves as loved creatures is the only way of knowing ourselves truthfully. And if we exist because God desires to impart his life, we exist as sharers in knowledge and love, as beings whose self-

awareness and self-relatedness is possible in virtue of relatedness to limitless knowledge and love. Even the dimmest human self-awareness, far short of *sapientia*, acts out of a buried and inarticulate connectedness with eternal knowledge and love; the re-formation that grace effects is the activation of this forgotten link which unregenerate consciousness can never uncover of itself (XIV.xv.21). We find our nature as loved creatures through the experience of being redeemed creatures. That we can be saved only by sheer gift is the revelation that gives us access to the unknown but always presupposed ground of all our distinctively human activity, the ground in gift, in the turning of God to what is not God in uncaused love.

Growing into the image of God, then, is not a matter of perfecting our possession of certain qualities held in common with God, nor even simply — as a rapid reading of *De trin.* XIV might suggest — coming to have God as the formal oject of our mental activity. It is for us to be at home with our created selves (our selves as produced, derived), and so to be at home with the action of a creator. We come to 'image' God by grasping that our reality exists solely within his activity of imparting wisdom and justice, and thus letting that prior gift form our conscious reflection and decision-making — which of course is not done by our effort but by the receiving of the grace of Christ which reconnects us with our vocation to be God's created image. The image of God in us might be said to entail a movement into our createdness, because that is a movement into God's own life as turned 'outwards'. What this practically involves is something to which Augustine returns in *De trin.* XV, when he discusses the nature of the life given to us in the *donum* of the Holy Spirit, the life of corporate charity (see XV.xxxii.18 in particular). But it should be clear enough from XIV that Augustine's view of the image is, to say the least, very imperfectly characterised as 'monist' or individualist. Not only does it insist upon the fulfilment of the image being a matter of *relation* to God (and of charity realised in us by the Holy Spirit), it also depends upon the belief that the God who is imaged himself wills relation by imparting his own life. And this latter point throws some light on the complex arguments of Book XV, and on what might be meant by Augustine's denial that the mental trinity in us could in any sense *correspond* to the trinity that is God's life.

Augustine, in XV.iii.5, refers back to earlier discussions in the work (notably VII.iii.5) where he has cautioned against supposing that, when we call the Son power or wisdom, or the Holy Spirit love, we are identifying the person with the quality in such a way as to imply that

the Father has his wisdom only through the Son. What is said of God adjectivally, what is said about the sort of life that must be God's, is said of the whole trinity together and of each of the persons equally: these predicates belong *et universae trinitati ... et personis singulis* (XV.v.7). We can, Augustine suggests, reduce these predicates to three, eternity, wisdom, blessedness, three fundamental 'clusters' of rules for the appropriate use of the word 'God'. To be divine, a life must be without limit, possessed of intelligence and order, and content with itself (v.8) - a rather striking echo of the classical Indian definition of the divinity as *saccidananda*, being, consciousness and bliss. This reduction of divine predicates is achieved by recognising that there is in God no distinction between substance and quality, no set of things *happening* to be true of God as opposed to the things *constituting* God as God. This is why, although the three 'clusters' identified here have a certain usefulness in spelling out the diverse kinds of things we need to say in order to clarify what we mean by 'God', they do not themselves represent a real trinity in God: their reference is one and the same (vi.9). We could quite properly select only one as implying all three — *sapientia*, for instance; and the task would then be to show how this predicate itself entailed a trinitarian life.

We have already had a glimpse of the authentic pattern of this life, says Augustine (vi.10) in the eighth book of the work (VIII.x.14), where mention was first made of the triad of *amans et quod amatur et amor*. At that stage, the notion was too difficult for us to grasp fully; we needed to go through the long purification of our ideas about self-awareness, with its paradoxical climax, that occupies Books IX to XIV. In Book VIII, the idea of an unchangeable Good drawing our minds to itself in love was discussed (VIII.iii.4-5), leading into a consideration of the problem, How can we love what we do not know?' (iv.6). Love, Augustine proposes, arises from *recognition*, recognising in something or someone else a pattern (*forma*) of justice or goodness that we already know within ourselves as the source and norm of our own judgment (vi.9); we begin to understand the trinity as we understand love, love considered as the desire for *justitia* in persons, that desire which can impel us even to self-sacrifice (vii.10). We must be in love with loving, we must desire that there *be* love, in us and in others. This is what it is to want *justitia*, the right and proper relation between things, which is for us human beings right (loving) relation with our maker. It is thus that *caritas* or *dilectio* itself provides a model of the trinity. Love loves love — which means that love characteristically loves the act of love or

the condition of being in love with something further. We can only love love when it is actually loving (obviously); the love that is loved cannot be an abstract or objectless state, enclosed in itself: *caritas* therefore implies, in addition to itself as an act and a relation, a loved object and the love that is in that object to make it worthy of love. There is love, there is what is loved and there is the loving that exists in what is loved. This, I think, is how we should read the statement in VIII.x.14, *amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur*: 'love is love for a lover [an objective, not a subjective genitive], and something must be the object of that lover's love'. In simpler terms, there is my love for someone, their love for someone or something, and whatever that someone or something is: these three terms constitute the reality of love as we know it. Any act of *caritas* which is authentic (as opposed to the acquisitive compulsion we sometimes stupidly call love — VIII.vii.10) presupposes such a triad. When I see myself as loving, I know why I love the Good: the Good is no stranger to me to the extent that I know how to love, and in the Good I recognise the norms, the *forma*, of my own inner life. My lovingness, to coin a barbarous term, is a condition that assumes the presence of an other — so that my presence to the Good becomes a sign of the loving nature of that Good, enabling me to grasp the continuity between what I am and what the Good is.

Augustine ends Book VIII by warning that we are not yet at the end of the investigation; leading Burnaby to say, rather oddly[9]), that the analogy of love has only a small place in the saint's thought. The reference back to this section in Book XV tells against such a judgment. The point is that, while the triadic structure of *caritas* or *dilectio* shows us where to look for illumination about the trinity, it is, as it stands, an analogy resting on the relations between a subject and an *external* object. *This* is why the enormous digression of IX to XIV is necessary: we must discover whether there is anything we can say about the subject relating to itself without the mediation of anything outside itself if we are to try to say anything about *God*; and, as we have seen, Book XIV is the culmination of this venture. There is nothing that can be said of the mind's relation to itself without the mediation of the revelation of God as its creator and lover. At the heart of our self-awareness is the awareness of the self-imparting of God, whereby we perceive the eternal fact underlying our existence. Book XIV ought to

[9]) John BURNABY, ed. and tr., *Augustine: Later Works* (Library of Christian Classics VIII), London and Philadelphia, 1955, p. 54, n. 38.

be moving us back to the fundamental insights of Book VIII: the latter showed us that our recognition of a changeless Good rested upon the possibility of recognising its continuity with our mental life, and the former showed us that this very recognition is the work of God's *sapientia*, a gift from the creator. What we recognise *in* ourselves and *beyond* ourselves is the eternal Good as turned towards us and sharing itself with us. We are ready now to understand that the *sapientia* of God (which, we have been told in XV.vi.9, is identical with his essence) loves the creation which it freely makes; and, if it loves other realities, it cannot be without love for itself or, consequently, knowledge of itself. If it is *eternal* love, it has no need for an object outside itself, and if it is eternal *love*, it must be the kind of threefold *caritas* we are familiar with in our world.

The later books of *De trin.* are so laboured and so diffuse in their structure that it is extremely difficult to see how they form a single argument. Not to see this, however, is to risk disastrous misunderstanding. It may be as well, therefore, before going any further to attempt a summary reconstruction of the argument as I have tried to outline it here.

(i) We presuppose in all our judgments an unchanging Good, an end of all our desiring (a familiar Augustinian theme; see, e.g. *Confessiones* VII.xvii);
(ii) If we desire it and utilise it in judgment, we must in some sense 'know' it;
(iii) The form of our judgment about goodness is a recognition that this which we see is akin to what is present in us already;
(iv) Our approbation of the Good is inseparable from wanting the Good to come to be in all;
(v) Thus our presence to or share in the Good is a non-self-directed desire: *caritas*;
(vi) Thus the Good we love in others also has the form of love;
(vii) What we love is what is loving; hence the trinitarian form of love;
(viii) But how can this tell us about God since it presupposes the kind of differences that apply only to the world, not to an eternal and simple and changeless reality?
(ix) We must strip away from the mind its conditioning by 'adventitious' factors to see if we can understand the notion of an unconditioned self-presence and self-love;
(x) We conclude that our own presence to ourselves is never other than conditioned by our being the objects of divine knowing and divine loving;
(xi) Thus the whole process of recognising the Good in us, which is

part of our intellectual and moral self-presence, is the fruit of being loved by God;
(xii) We know (*secundum quid*) what God knows because God loves us and imparts to us a share in his life as *sapientia*;
(xiii) God's *sapientia* is thus identified as itself love — a desire for the Good to be in others;
(xiv) As eternal, it must be unconditioned (cf. the remarks on the grammar of God's eternity early in Book XV);
(xv) God is in love with God, and the God whom God loves is the God who loves God: threefold *caritas* with no extraneous conditioning — which the rest of Book XV endeavours to clarify further.

What should be particularly noted is that Augustine, so far from separating the divine substance from the life of the divine persons, defines that substance in such a way that God cannot be other than relational, trinitarian. Because the divine life in its coming-forth to creation can only be grasped as self-imparting, *sapientia* and *caritas* are inseparable; and *caritas* is inconceivable without relatedness. If God is eternal wisdom, he is eternal love. The divine essence is not an abstract principle of unity, nor a 'causal' factor over and above the hypostases: to be God at all is to be desirous of and active in *giving* the divine life. That is the essence, the definition of God for our purposes; there is no 'divinity' not constituted by the act of *caritas*, and thus no divinity that can adequately be conceived apart from the trinity of persons.

This in turn throws some light on what Book XV clearly implies is the nature of the *imago* in the human mind: because the terms of human mental activity do not correspond, except in a rather loose way (xxiii.43), to the persons of the trinity, the mind images, in its ensemble of characteristically mental operations, the trinity *in toto*. It is a trinitarian life appropriate to the created order, as against the trinitarian life appropriate to eternity. As we have seen, the eternity of God involves absolute self-identity. In God there is 'nothing pertaining to the nature of God that does not pertain to this trinitarian life' (vii.11), and nothing that is true of one person which is not true of all — so that (as Book VII had alrerady stated) we should be wrong to say that the Father is wise through the wisdom he begets or loving through the love he sends forth as Spirit (vii.12). Because all are divine in virtue of the one *sapientia* which is theirs, and because that *sapientia* involves all we mean by memory, understanding and love, no one person performs a specialised mental act on behalf of all: the Spirit would not be wisdom *si alius ei meminisset eique alius intellegeret ac tantummodo*

sibi ipse diligeret (ibid. and cf. xvii.28). Human beings, on the other hand, are not human in virtue *only* of being capable of a 'sapiential' life: our humanness is not *constituted* by memory, understanding and love, but by other things as well — mortality and animality (vii.11). We only possess what God immutably *is*. Thus we cannot understand the simultaneity and totality of divine *sapientia*: our mental operations are irreducibly time-bound (vii.13). We know partly through self-perception, partly through sense-perception (xii.22); although (xi.20 - xii.22) our own production of a *verbum* and the relation of that *verbum* to action has some serious analogy to the life of God, this dual character of our knowing, self-related and other-related, means that there is an abiding unlikeness (xiii.22). Our knowledge is not like God's — nor will it ever be: it will always and necessarily be a *sapientia* learned or acquired (xv.26), even when it is assured (as it now is not) of a truthful basis (xv.24-26).

The image of God, created *sapientia* in us, has therefore a rather paradoxical character. Our ordinary mental activity is radically unlike God's activity; nothing will actually assimilate us to the absolute self-identity of God's nature as loving wisdom. We image the divine wisdom to the extent that our self-perception is a perception of our own absolute dependence on the self-giving of that wisdom: to the extent that what we see when we look at ourselves is freely generative grace. And this means that we must perceive ourselves as timebound, limited and vulnerable, as being in need of grace, not as self-generating. Our *sapientia* does not terminate in a vision of ourselves as timeless spirit but in the recognition of our created distance from God: only so do we become wise, because only so is God's creative wisdom made the object of our self-knowing. Thus the temporal successiveness, the fragmentary and rather insecure life of memory, understanding and will in us is appropriately the vehicle of the divine image, in its very *difference* from God: self-understanding as a creature (in the fullest sense, involving awareness of a loving creator) is the reflection of God's love, and so of God's sapiential being. It is to become aware of the all-pervasiveness in a human mind, a human life, of the divine *caritas*. The purification of the mind from temporal conditioning described in Books IX to XIV is not designed to lead us away from our knowledge of ourselves in the world, but to show how the most abstract form of self-awareness we can attain confronts us with the love of God irreducibly there beyond or before us. To recall what was said earlier, the image is a 'movement into our createdness'.

If we are ontologically incapable of being *sapientia* as God is, our task is to let the process of our mortal existence be transformed by the self-knowledge of grace which is our proper wisdom. It is thus very much in order when Book XV turns to a consideration of the Holy Spirit as agent of our transformation and of our participation in the life of God. The Spirit is called *caritas* or *dilectio*, not because the Spirit alone *is* love, but because the effect of the Spirit's work is the effect of love, as far as we are concerned — i.e. the Spirit *facit nos in deo manere et ipsum in nobis* (xvii.31; cf. xix.37). Likewise, the Spirit is *donum* (xviii.32 - xix.38) as the agency making love present in us to be the formal cause of our salvation. It does not matter that *dona* may also be used of the Spririt, since the way in which the one saving *dilectio* is appropriated to the needs and callings of diverse human beings in the one Body of Christ involves a plurality of relations between the Spirit and us (xix.34). The title of *donum* does not mean that the Spirit's divine status depends on the relation of God to the world; the Spirit is God eternally. Nor does it mean that the Spirit is, as gift, inferior to the Father and the Son as givers; God gives God, having nothing else to give: *se ipsum det sicut deus* (xix.36). The Spirit, as God, cannot be passive, an object to be passed on by the agency of Father and Son: *non est illic conditio dati et dominatio dantium sed concordia dati et dantium* (ibid.). In other words, the Spirit's godhead is precisely that of Father and Son: the loving wisdom of self-giving. But we may say of the Spirit in particular what is true of divinity in general (*dilectio, donum*) because it is through the Spirit that the life of love and gift which is God is lovingly given in the specific history of our salvation and to concrete and diverse individuals. It is because of the Spirit that we have access as redeemed creatures to *sapientia*, because of the Spirit that we may be taken up into the life of self-impartation which we recognise as the ground of our very relation to ourselves.

The Spirit is 'common' to Father and Son (xix.37, xxvi.47, xxvii.27) not as a quality characterising them equally, an impersonal attribute, but as that active divine giving, not simply identical with the person of the Father, which the Father communicates to the Son to give in his turn (xxvi.47 - xxvii.48). This is perhaps the most difficult aspect of Augustine's thought in Book XV. The Spirit's 'identity' in the eternal life of God has to be defined mostly by negations. As we have seen, the Spirit is not passive or impersonal, but a subject who gives (that is what it means to be divine): the Father, in eternally giving (divine) life to the Son, gives that life as itself a 'giving' agency, for

there is no abstract, pre-personal or sub-personal divinity; he gives the Son the capacity to give that same giving life — which, in our history, is the giver to us of the relation of gift that exists between Father and Son. *Se ipsum det sicut deus*: the Spirit as God gives God, gives the reality of self-sharing *sapientia* that exists eternally as the Father's generation of the Word. The Spirit's act of giving is not that of the Father begetting the Son, nor is it that of the Son 'releasing' the Spirit into the world by his gift of himself to the Father; but it is the act of God giving, and so is no less a 'person' than Father and Son. The Spirit proceeds *principaliter* from the Father (xvii.29, cf. xxvi.47 - xxvii.48 — a perfectly clear indication that Augustine did not teach a procession of the Spirit *tanquam ab uno principio* in the scholastic sense): but the context makes it plain that we are not therefore to conceive of the Father as a primary 'self-positing subject' out of whose indeterminate plenitude flow the Son and the Spirit[10]). Augustine insists in precisely these passages (xxvi.47 - xxvii.48) on the absolute simultaneity of the trinitarian relations, in a way which makes it impossible to accept any crude account of the Father's priority, or even any model of the trinity in which the Father as prime 'possessor' of the divine essence distributes it to others (we have noted that the divine persons do not 'possess' the divine essence, but are what it is)[11]). *Sapientia* exists *by* generating an other, it has its being as lover by being actively for another: the Father is Father, and so is concretely and actively God, by being *for* the Son. *Sapientia* exists by being eternally loved, eternally contemplated, it has its being as what receives and responds to such everlasting love: the Son is Son, and so is concretely and actually God, by being *from* the Father. And *sapientia* exists by being, quite simply, love in search of an object, it has its being as the act of everlasting love which is given form but not exhausted by the mutual gift of Father and Son: the Spirit is concretely and actually God by being *from* or *through* the Father and the Son, in the sense of being the agency that constitutes their relation itself active or productive. In eternity, that productive love is — we must suppose — 'satisfied' in turning everlastingly to the exchange of generating and generated wisdom as its perfect object. In the economy of salvation, the contemplative vision of Father and Son

[10]) See John MILBANK, 'The Second Difference: For a Trinitarianism without Reserve', *Modern Theology*, vol. 2, n° 3, 1986, pp. 213-234, esp. pp. 220-225.

[11]) Note, in XV. xiv.23 and xxi.40, the language of the Father 'speaking', 'uttering', what he is in the Word, rather than *giving* what he *has* to another.

that is the work and the identity of Spirit (God's love loving the love of God) is worked, realised, in creatures, as they are drawn out of their distance from divine love to share the relation between Father and Son, and so themselves to live in the bond of *caritas* with each other — the bond of love which is the life of the Church, the *communio sancti spiritus* (Augustine's favourite theme in his anti-Donatist writings)[12]).

The notion of the Spirit as love in search of an object may seem a slightly odd one; but xxi.40-41, though densely and obscurely expressed, casts a little light. Here Augustine, while granting the inadequacy of the created analogy of mind in his usual way, invites the reader to reflect, nonetheless, on the role of love in understanding, of understanding in love, and of memory in both, so as to discover an inadequate but quite authentic intuition of the inseparability and mutual conditionedness of the divine persons. *Nisi reminiscendo non redit ad aliquid, et nisi amando redire non curat nostrae cogitationis intuitus*; thought involves 'interest', a desirous intent, a kind of *eros*, which sends us into the memory in search of the image, the *visio*, which we need in order to complete our thinking, in order for our thinking to be recognition, i.e. to be continuous and coherent. This love, this *eros* of thinking and interpreting, unites the history of our perceiving with the present experience of perceiving, establishing the former as 'parent' of the latter. *Ita dilectio quae visionem in memoria constitutam et visionem cogitationis inde formatam quasi parentem prolemque coniungit* (xxi.41). The *dilectio* of thought is what makes thinking a coherent activity, an act from which we can rationally *go on*. Thus, turning from image to archetype, we can say that it is in the love of the Spirit that the entire process (to use a hopelessly inept temporal term) of the sapiential love which is God finds its completeness, its inner 'conjoinedness', and so exists as a reality capable of action *ad extra*, even though it is in need of nothing *ab extra*.

So far, then, from Augustine's trinitarian theology dealing inadequately with the Holy Spirit, it succeeds, for the first time in the history of Christian doctrine, in giving some account of how and why the Spirit is intrinsic to the trinitarian life — a task which not even the most sophisticated pages of Gregory of Nyssa manage with any great clarity[13]). Like the Cappadocians, Augustine remains unsure how best

[12]) Especially De baptismo III-V, and Ep. 185.x.43.

[13]) David BROWN, *The Divine Trinity*, London, 1985 (esp. ch. 7), believes that the Cappadocian theology of the trinity is preferable to Augustine's in its greater fundamental clarity about the distinctness of the persons; but Brown is not able to show how a

to distinguish the generation of the Son from the 'breathing-out' of the Spirit in any but these highly metaphorical terms (xxvii.48); but he is not unduly worried by this, and I believe he is right not to be worried. He has established a way of talking about the pattern of divine relation, complex but not at all incoherent, which can manage perfectly well without anything but provisional and heuristic terms to draw a distinction whose significance is made plain in the whole analysis of the movement of eternal loving wisdom. Is the price of all this an insupportably 'monist' picture of God? As Burnaby points out[14]), Augustine is absolutely clear that 'the Persons [of the trinity] are not faculties or functions of a divine Ego': there is no self of which the movement of *sapientia* is a part, as mental life is a part of human life, and the conscious life of mind a part of mental life overall, and the sapiential life of grace a part (until we get to heaven) of conscious life. There can therefore be no question of any subordination of trinitarian plurality to a unity of essense. Thus there is no simple answer to the question of whether Augustine thought in terms of one divine 'consciousness' or three. The persons of the trinity are not three phases of one ego, but neither are they three quasi-independent agents in serial conjunction. The one life of *sapientia* which is God's life is by definition a conscious, intelligent, knowing life; it is also, as we have observed, a life that is (again by definition, once we are clear what *sapientia* really means) a life that generates relations of love and so generates otherness, difference. The divine wisdom exists only *as* something like a relation between subjects. Yet the 'content' of what these subjects are conscious of is formally identical, differentiated only by the locus of this or that subject within the overall pattern of relation or interdependence. Hence, in XV.xiv.23, Augustine's observations on the knowledge of Father and Son: the Father knows all things both 'in himself' and 'in the Son' — that is, he knows himself as ultimate initiator of all, and he knows *in* this act of knowing how this initiating act is realised in, 'uttered' in and

Cappadocian analysis manages the question of the eternal distinctness of the Spirit in any more than a superficial way. Brown's subsequent remarks on the question in his defence of his book, 'Wittgenstein against the «Wittgensteinians»: A Reply to Kenneth Surin on *The Divine Trinity*', *Modern Theology*, vol. 2, n° 3, 1986, pp. 257-276, repeat a number of points about Augustine's supposed interest in the unity of the divine essence which I think to be unsustainable, but also hint at a trinitarian model not in fact all that far from that of the later books of *De trin.* I am grateful to Dr Brown not only for discussion of these questions, but for the opportunity of reading his unpublished paper on 'Trinitarian Personhood and Individuality', which seems to me to be still closer to an Augustinian perspective.

[14]) Op. cit., p. 31.

as the Word. The Father knows the Son because he knows himself as (and only as) the Son's begetter; the Son knows the Father because he knows himself as (and only as) the one generated by the Father (*ille gignendo, ille nascendo*). They do not know different things, nor do they know themselves as independent individuals: they are not independent objects to themselves. We are left with little to say but that *sapientia* is a conscious life whose consciousness of itself exists only in a manifold interrelation of loving acts — or rather, a differentiation and self-reflexivity within one loving movement, which is also more than 'self-reflexivity' in the ordinary sense because it is, though complete in itself, also indeterminately in search of an object to love, and thus both sufficient to itself *and* productive.

I have been arguing that Augustine cannot be held responsible for a move towards individualism in anthropology and abstract theism in theology. The introspective method of *De trin.* is designed to 'demythologise' the solitary human ego by establishing the life of the mind firmly in relation to God — and, what is more, to God undestood as self-gift, as movement into otherness and distance in self-imparting love. As the work moves to its conclusion, it turns more and more into a meditation on the imparting of divine *caritas* through the Holy Spirit, and thus a meditation on the human self within the communion of believers. Likewise, the more and more elaborate discussion of the themes of love and gift in Book XV, against the background of earlier and more sketchy remarks, makes it quite plain that the clichés about 'beginning from the divine unity' as determining Augustine's theology are of no use whatever in understanding what is going on in his greatest theological treatise. He is no less concerned than any Greek theologian to secure the unity and simplicity of the divine nature, but, as a *polemical* concern, this appears very rarely in *De trin.* There is certainly no trace at all of a Neoplatonist interest in the One at work here[15]). What Augustine *does* achieve is the transformation of a concept of the one divine nature as the content of the three divine subsistents (a concept which can suggest a rather static picture of that nature) into the vision of the divine nature as an activity (sapiential love) that cannot but exist in trinitarian relation. This is hardly monism or 'abstract theism'. Contemporary theology is increasingly taken up with forms of trinitarian pluralism that threaten to become mythological —

[15]) Pace BROWN, 'Wittgenstein against the «Wittgensteinians»', p. 269, and others, notably DU ROY.

the divine life as interactive drama — and such trends need to be balanced by serious attention to Augustine's account. Modern trinitarian pluralism is often a wholly intelligible reaction to the unhelpfully formal versions of trinitarian orthodoxy current in scholastic textbooks or to the abstract unitarianism to which liberal Protestantism tended. But it is not the only possible way of retrieving this central element in the Christian grammar of God; and if it is content with a highly anthropomorphic plurality of agencies, it will miss the central element in Augustine's analysis — the understanding of the divine *nature* as loving wisdom, as relational, and thus the integration of the doctrine of the trinity with discourse about God *tout court*. A trinitarian theology prepared to stick close to the fundamental Christian perception of being given a share in the unlimited gift and exchange that is the joy of God will have much to learn from the *De trin.*, with its exceptionally nuanced fusion of theology and anthropology. In his work on Augustine, Tarsicius van Bavel has consistently drawn students of the *doctor caritatis* more deeply into this rich interaction between God and the *humanum* in the whole corpus of Augustine's thought. It is therefore appropriate to end this grateful tribute to Fr van Bavel with some words of his on Augustine's anthropology, which might well be taken to summarise what I have here argued to be the main thrust of the *De trin.*:

> This vision involves an immense responsibility for those who are believers. We become responsible as a group for the presence of God's love in the world. For our love of man, in the end, is the love of God himself: God loves the world through us[16]).

Oxford Rowan WILLIAMS

[16]) Tarsicius J. van BAVEL, 'The Anthropology of Augustine', *Milltown Studies* (Dublin), 19/20, Spring and Autumn 1987, p. 37.

LA NOTION DE LA PARTICIPATION CHEZ AUGUSTIN. QUELQUES OBSERVATIONS SUR LE RAPPORT CHRISTIANISME-PLATONISME

Comme on le sait, la notion de la participation joue un rôle notable dans le Parménide de Platon, à commencer dans la première partie du dialogue, l'introduction qui nous confronte avec la critique du philosophe éléate sur la théorie des idées[1]). À l'avis du vieux Parménide, la suggestion de Socrate que la réalité multiforme, telle qu'elle se présente à nous, participe au monde des idées, est insoutenable. Car soit l'unité de ces formes est divisée sur tous les objets sensibles et en ce cas-là, il n'est pas question d'une unité réelle, soit elle se trouve entièrement dans ces objets, ce qui mène à supposer qu'elle soit séparée d'elle-même[2]). Ce qui contraint Socrate à reconnaître qu'il n'est pas facile à expliquer comment il faudra concevoir la notion de la participation[3]).

Et en effet, peu après cet aveu, Parménide affirme que de tels sujets demandent une grande maîtrise de la dialectique, raison pour laquelle il incite Socrate à s'exercer dans cette discipline[4]). À son tour cependant, ce conseil provoque la demande à Parménide de bien vouloir donner lui-même l'exemple d'une telle analyse dialectique. Et comme on le sait,

[1]) Cette première partie consiste alors en 127a12-136c5. Elle nous confronte d'abord avec la discussion entre Zénon et Socrate (127a12-130a2); puis avec la critique de Parménide sur les théories de Socrate (130a3-136c5).

[2]) 131a4-e2.

[3]) 131e6-7: Οὐ μὰ τὸν Δία, φάναι, οὔ μοι δοκεῖ εὔκολον εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι. Comparez la célèbre remarque d'Aristote dans *Metaphysica* I, VI, 3-4, en quoi Platon n'aurait jamais expliqué ce qu'il entendait par la notion de la participation: «Quant à la participation, il (c'est-à-dire Platon) en changeait uniquement le nom. Car alors que les Pythagoréens disaient que les choses devaient leur existence à l'imitation des nombres, Platon prétendait que c'était par participation, ne changeant ainsi que le nom. Par contre, en ce qui concerne la signification de cette participation ou imitation, ils laissaient la question sans réponse» (987b11-15: τὴν μέντοι γε μέεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.

[4]) 135c7-136a1. Nous passons ici sur la question de savoir si Platon lui-même n'a vu en ce dialogue qu'un exercice de dialectique. Elle relève pour une bonne partie de cette autre question de savoir si les dialogues comportent réellement la doctrine platonicienne, ou s'il faut supposer l'existence d'une doctrine secrète. Sur ces questions, on verra, C.J. DE VOGEL, *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*, dans *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden, 1986, 3-56.

malgré sa vieillesse, Parménide consent et par la suite examinera sa propre hypothèse sur l'Un en soi: est-il Un ou ne l'est-il pas[5])? C'est une question qu'il approchera de huit façons différentes et de ces célèbres hypothèses, les trois premières ont paru les plus importantes dans l'histoire de la philosophie. Nous n'en disserterons pas ici. Rappelons uniquement deux choses.

D'abord, il importe de souligner que les réponses négatives auxquelles aboutit la première hypothèse ne doivent être entendues comme des négations improductives. Elles n'ont pas pour but de suggérer quelconque réponse définitive, mais elles sont chargées d'une tension. À vrai dire, elles annoncent et évoquent déjà la dialectique entre l'Un et l'être. Elles nous permettent d'entrevoir déjà la confrontation entre l'Un et l'être qui aura lieu dans la deuxième hypothèse.

Deuxièmement, souvenons-nous que c'est en parlant, dans la deuxième hypothèse, de la dialectique entre l'Un et l'être que Platon nous apprend que cette dialectique doit être entendue comme la participation de l'Un à l'être[6]). En d'autres termes, la participation est le terme technique qui nous apprend qu'il est impossible à notre réflexion de parler de l'Un sans y mêler l'être, ni d'arriver à saisir le fond de l'être sans y rencontrer l'unité. Voilà une dialectique qui ne cessera de se reproduire et qui, en quelque sorte, nous apprendra à nous rapprocher de la structure de l'âme.

Dans le néoplatonisme ensuite, l'idée d'une participation rélevant le rapport oscillant entre unité et réalité sera non seulement conservée, mais recevra de même une élaboration remarquable. Ce qui n'est pas étonnant attendu que le néoplatonisme peut être considéré comme l'interminable méditation sur les énoncés du Parménide platonicien[7]).

[5]) 136c6-137c2. Comme on le sait, le Parménide historique parlait plutôt de l'être que de l'Un.

[6]) 142b5-6. Platon parle ici de l'être en termes d'"οὐσία'. Sur cette terminologie, voir E. Des Places, *La langue philosophique de Platon: le vocabulaire de l'être*, dans *Études Platoniciennes, 1929-1979*, Leiden, 1981, 49-55. L'auteur y distingue trois acceptations pour 'οὐσία', à savoir, 1. existence, réalité, 2. nature, essence, 3. être, substance. Ici, il s'agit sans doute de la première possibilité, pour laquelle l'auteur renvoie au Théétète 185c8: οὐσίαν ... καὶ τὸ μὴ εἶναι (*art. cit.* 50).

[7]) Comme le dit H.D. Saffrey: «En effet, à partir du moment, dans le III[e] siècle de notre ère, où les Platoniciens ont accepté de faire de l'Un le principe suprême et le constitutif formel de tout ce qui existe, et au moment où l'on voulait tirer toute la philosophie de l'œuvre de Platon, en l'honorant du titre de 'divin' et même de 'très divin', tout philosophe connaissant bien son Platon devait naturellement se tourner vers le Parménide, et en particulier vers la seconde partie de ce dialogue, les hypothèses relatives à l'Un, pour y trouver la doctrine de Platon sur l'Un», dans *La théologie platonicienne de*

Se fondant sur les diverses possibilités d'interpréter le rapport entre l'Un et l'être qu'offrait ce dialogue, Plotin et ses successeurs concevaient cette dialectique comme une hiérarchie de l'être, composée de couches inférieures et de couches supérieures. Et dans ce modèle, la participation représente le rapprochement croissant entre l'être et l'Un, figuré comme un mouvement des couches inférieures vers l'unité majeure des couches supérieures.

C'est un mouvement pourtant qui comporte, pour ainsi dire, un début et une fin. Là où cette dialectique se termine et en même temps prend son point de départ, se trouve l'Un. L'Un qui ne fait donc plus partie de la dialectique elle-même et dont nous ne pouvons, de ce fait, rien dire ni penser. Étant en dehors de la dialectique, Il est donc au-dessus de l'être, qui, lui, ne peut être conçu que par rapport à cet Un. Toutefois, comme chez Platon, on peut dire que l'Un 'participe' en quelque sorte à ce qui lui est inférieur[8]). Car c'est grâce à Sa plénitude que tout ce qui est différent de Lui, Lui doit tout de même son existence[9]). Voilà donc comment l'être, qui n'est pas l'Un, peut être conçu comme unité. Car il est clair que, sans ce rapport dialectique entre l'être et l'Un, l'être ne serait que dispersion. À notre esprit, il se présenterait alors comme une chute libre vers le *nihil*. Et ainsi, la première qualité de la participation est de ramener la multitude à l'Un. Bref, de préserver l'emprise de l'Un sur l'être. Elle s'oppose ainsi à la dispersion qui, en fin de compte, ne peut entraîner que l'éclipse totale de l'être.

D'une telle déchéance, Plotin nous a laissé une image émouvante dans sa description de l'état lamentable des âmes qui ont oublié leur origine[10]). Qui en fait ne cessent de tomber de plus en plus bas. Le seul remède contre une telle défaillance, c'est de recourir à la mémoire, comme il l'a dit en s'inspirant ainsi de la doctrine platonicienne de l'anamnèse. L'âme doit se souvenir de sa haute naissance et tâcher de

Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide, dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 116 (1984) 1-12.

[8]) Comme le montre bien *Enn.* V, V, 13, Plotin récuse pourtant le mot 'participation' qui, pour lui, implique que l'Un ne serait plus Un, mais deux. Aussi, il préfère de dire que l'Un est présent dans ce qui lui est inférieur, comme le montrent clairement *Enn.* V, I, 11; V, V, 9. Il s'agit d'un état de fait qu'il illustre par l'image du centre d'un cercle; comparez *Enn.* IV, IV, 16; V, V, 1. Sur cette terminologie, voir M. ATKINSON, *Plotinus: Ennead V. 1, on the Three Principal Hypostates*, Oxford, 1983, 212-15.

[9]) *Enn.* V, IV, 1.

[10]) Dans l'*Enn.* V, I, 1. Voir sur ce passage, M. ATKINSON, *op. cit.*; C.J. DE VOGEL, *Aeterna Veritas*, dans *Rethinking Plato and Platonism*, 128-55.

retrouver cette patrie[11]). Voilà ce qui est appelé chez Plotin l'ἐπιστροφή, la conversion qui ramène l'âme à la source de son être[12]).

On le sait depuis longtemps, cette doctrine n'a pas manqué d'influencer Augustin et les conceptions de celui-ci en portent une empreinte distincte. Notamment dans ses descriptions de l'âme qui participe à la sagesse divine et dans ses explications du mystère de la Trinité, on rencontrera les traces de cette influence.

Le but de cet article n'est pas pourtant le souhait d'ajouter encore un chapitre à l'histoire déjà longue de la description des sources d'Augustin. À ce que nous croyions, cette histoire relève trop de l'opposition christianisme-platonisme[13]). Non, nous voulons uniquement voir comment Augustin a transformé le thème de la participation. Ceci parce que ce thème nous permettra peut-être de nuancer le caractère absolu de l'opposition mentionnée ci-dessus, notamment en ce qui concerne le rôle de la christologie. Que cette étude puisse être ainsi une modeste contribution aux hommages rendus à ce grand connaisseur de la christologie augustinienne qu'est le Père T.J. van Bavel.

Nous écrivions que nous voudrions examiner la 'transformation' augustinienne du thème de la participation. En gros, il faut entendre par là l'idée qu'Augustin n'a pas été sensible, apparemment, à la logique néoplatonicienne qui obligeait à concevoir la participation comme un mouvement vers l'unité, nous garantissant ainsi que le non-être restera toujours l'opposé de l'être. C'est-à-dire nous assurant que le non-être ne se réalisera jamais. Augustin a renversé ce schème en faisant effraction à l'ordre hiérarchique qui est constitutif pour le rôle de la participation. De ce fait, la question principale sera désormais de savoir

[11]) *Enn.* V, I, 1-3. Pour la métaphore du retour à la patrie — dont Augustin se servira dans le *De Ciu.* IX, X, 25 —, on verra *Enn.* I, VI, 8. Sur la 'psychologie' néoplatonicienne, on verra W. DEUSE, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Leipzig, 1983.

[12]) Sur cette conversion, on verra J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, et P. AUBIN, *Le problème de la 'conversion'*, Paris, 1967. De l'unification finale de l'âme avec sa source, on trouvera une description magistrale en VI, 7, 34-36.

[13]) Notre objection principale contre ce binôme est que les deux termes suggèrent des réalités nettement distinguées, alors qu'en vérité ces désignations ne correspondent qu'à des entités floues, qui n'ont pas de délimitations claires. Ce qui nous mène à notre seconde objection. Actuellement, le recours à cette opposition est d'une telle évidence qu'il nous empêche de voir qu'il ne s'agit pas, en première instance, des réalités en dehors de nous-mêmes, mais de nos concepts que nous appliquons à l'histoire afin que celle-ci nous soit plus compréhensible. En d'autres termes, la popularité de cette opposition nous empêche de nous rendre compte que l'historiographie est toujours proche de la *petitio principii*. Nous est-il réellement impossible d'éviter de prouver des thèses qu'on a d'abord introduites?

si un tel remaniement ne porte pas atteinte à l'objectif de la participation: préserver l'unité de la réalité[14]). Augustin, n'en a-t-il pas voulu de cette unité? Est-ce que l'être se perd chez lui dans la dispersion? Pour trouver une réponse à ces questions, résumons d'abord les caractéristiques de l'emploi augustinien de la participation. Quels sont les points communs et quelles sont les divergences avec ceux qui s'autorisaient de la 'doctrine' de Platon[15])? À ce que nous pensions, d'une part Augustin s'est conformé aux idées classiques sur la participation, de l'autre, il s'y est opposé. Voyons.

Tout d'abord, la participation concerne pour Augustin la participation de l'âme humaine à la sagesse divine. Dans de nombreux passages, Augustin déclare que l'âme participe davantage à la sagesse divine à mesure qu'elle se tourne vers Dieu, mais qu'elle perd sa sagesse du moment qu'elle s'écarte de Lui[16]). De ce fait, l'idée augustinienne de la participation ne diffère point ici des conceptions néoplatoniciennes. Çà et là, le but ne peut être que l'ascension qui ramène l'âme à son origine, voire à son Créateur[17]). Apparemment, chez Augustin aussi il s'agit donc d'un mouvement ayant pour but de préserver l'unité de la réalité, voire de la création. Et comme chez Plotin, cette participation demande un effort de l'homme, une décision, en un mot, une conversion. Elle n'indique donc pas, chez Augsutin, l'état ontologique de l'homme et en conséquence, elle s'oppose en partie à la notion de l'image, qui, elle, indique en effet l'état originaire de la créature que celle-ci doit au fait d'être créée. Car abstraction faite de la question de

[14]) Nous prenons donc la notion de l'unité comme point de départ et nous passons donc sur la question de savoir s'il faut distinguer entre participation à l'Un et participation à l'être, entre hénologie et ontologie.

[15]) Quant à la question de savoir si Platon nous a laissé une doctrine, voir la note 4.

[16]) Comme le dit le beau texte dans *De Trinitate* XIV, XII, 15: *Quod ut breuius dicam, colat deum non factum cuius ab eo capax facta est et cuius esse particeps potest propter quod scriptum est:* Ecce dei cultus est sapientia, *et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi aeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia ut etiam dei sit. Tunc enim uera est; nam si humana est, uana est.* Comparez en plus, *De Diu. Quaest.* LXXXIII, 23.

[17]) Comme il le dit dans *De Trinitate* XIV, XIV, 20: *Sic enim ordinata (sc. mens) est naturarum ordine non locorum ut supra illam non sit nisi illi. Denique cum ille penitus adhaeserit, unus erit spiritus, cui rei attestatur apostolus dicens:* Qui autem adhaeret domino unus spiritus est, *accedente quidem ista ad participationem naturae, ueritatis et beatitudinis illius, non tamen crescente illo in natura, ueritate et beatitudine sua.* Sur le thème de l'ascension, on verra, L. WITTMANN, *Ascensus. Der Aufsteig zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*, München, 1980. Quant à la différence entre l'ascension augustinienne et l'ascension plotinienne, on verra J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933, notamment 83-101.

l'aversion ou de la conversion, l'âme sera toujours image, alors que la participation, tout au contraire, demande une résolution, un choix, et révèle ainsi la distance par rapport à Dieu; tantôt moins si l'âme est sage, tantôt plus si elle ne l'est pas[18]). Chez Augustin aussi, la participation relève donc de la hiérarchie de l'être et tente d'en renforcer la cohésion.

Pourtant, dans sa façon d'expliquer comment cette ascension peut être effectuée, Augustin ne suit pas la même approche que les néoplatoniciens. Contrairement à ce que suggère la philosophie de ceux-ci, il ne croit pas que ce soit la mémoire qui nous ramènera à la sagesse divine par laquelle nous avons été créés. Non, sa foi lui a fait découvrir que c'est uniquement le Christ qui peut nous ramener à l'unité[19]). Pour lui, la sagesse qui nous illumine n'est pas une lumière impassible et indifférente, mais elle est la Révélation de la profonde miséricorde divine. Ce qui le mène à avancer qu'en ce cas-là, le Christ doit être censé participer à notre mortalité. Que c'est bien Lui qui descend afin que nous puissions monter. Voici quelques passages qui témoignent de cette conviction:

1. *Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit participes diuinitatis suae*[20]).
2. *Quia beatus et beatificus deus particeps humanitatis nostrae compendium praebuit participandae diuinitatis suae*[21]).
3. *Doctor autem humilitatis, particeps nostrae infirmitatis, donans participationem suae diuinitatis, ad hoc descendens ut uiam doceret et uia fieret*[22]).
4. *Factus est particeps nostrae infirmitatis, non iniquitatis, ut ex eo quod nobiscum communicauit infirmitatem solueret nostram infirmitatem*[23]).
5. *Ut autem efficiaris tu particeps in idipsum, factus est ipse prior*

[18]) *De Trinitate* V, IV, 5: *nam et quamdiu anima est, tamdiu uiuit, et quia semper anima est semper uiuit, sed quia magis uiuit cum sapit, minusque dum desipit, fit etiam hic aliqua mutatio.*

[19]) *De Trinitate* IV, II, 3: *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod ergo* factum est *iam* in illo uita erat, *et non qualiscumque uita, sed* uita erat lux hominum, *lux utique rationalium mentium per quas homines a pecoribus differunt ... Sed* lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt ... *Has ut curaret atque sanaret* uerbum, per quod facta sunt omnia, caro factum est et habitauit in nobis. *Inluminatio quippe nostra participatio uerbi est, illius scilicet uitae quae* lux est hominum.

[20]) *De Trinitate* IV, II, 4. Comparez également IV, VIII, 12; IV, XIII, 17 et XIII, IX, 12.

[21]) *De Ciu.* IX, XV.

[22]) *En. in Ps.* 58, 1, 7.

[23]) *Ibid.*, 58, 1, 10.

particeps tui, et Verbum caro factum est, ut caro participet Verbum[24]).

6. *Sed illa diuinitas Patri aequalis, facta est particeps nostrae mortalitatis, non de suo, sed de nostro, ut et nos efficeremur participes diuinitatis eius, non de nostro, sed de ipsius*[25]).
7. *Descendit ergo ille, ut nos ascenderemus, et manens in sua natura facta est particeps naturae nostrae, ut et nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius*[26]).

Comme on le voit, Augustin renverse donc le schème habituel. Pour lui, l'unité de la réalité n'est pas uniquement une question de l'ascension de l'inférieur au supérieur, mais également celle de la descente du supérieur à l'inférieur. Ce qui frappe et ce qui évoque de sérieuses questions. La principale peut être formulée comme suit. Est-il possible que Dieu — en qui les chrétiens ont vu l'identité de l'être et de l'Un transcendant — descende au monde des hommes, sans que cela entraîne la dispersion de cet être unique? En d'autres termes, si nous prenons l'Incarnation au sérieux, ne faudra-t-il pas constater alors que l'on est confronté avec l'anéantissement de l'unité de l'être, attendu que cet être se lie aux apparences éphémères?

Imaginons-nous pour un instant qu'il faudra répondre affirmativement à cette dernière question, les conséquences ne seront-elles pas effrayantes en ce cas-là? Par exemple, en ce qui concerne l'épistémologie, ne faudra-t-il pas supposer alors que la pensée portera plutôt sur des chimères, c'est-à-dire sur des apparences dues aux sensations, que sur l'être? Et dans la morale, nos actes pourront-ils encore se conformer à un Bon suprême? En fin de compte, quant aux aspects sociaux, pourra-t-on encore soutenir que l'amour ait un fondement ontologique? N'est-il pas plutôt la manifestation éphémère de quelques sentiments passagers que l'attachement ferme à l'être?

On le voit, il y a de quoi s'inquiéter et la répugnance des néoplatoniciens au regard d'un tel Médiateur[27]) est peut-être en quelque sorte compréhensible. Ne porte-t-elle pas essentiellement sur un

[24]) *Ibid.*, 121, 5.

[25]) *Ibid.*, 138, 2. Comparez également 44, 2; 52, 6; 66, 9; 102, 22; 118, 16, 6; 118, 19, 6; 138, 3; 146, 11. Il est d'ailleurs remarquable que de telles tournures ne se trouvent pas dans les sermons sur l'évangile de Jean.

[26]) *Epist.* 140, 4, 10.

[27]) Soulignons que les néoplatoniciens ne s'opposaient pas à l'idée telle quelle de la médiation. Leur répugnance concerne la conception chrétienne de cette médiation telle qu'elle se montrait avant tout dans l'idée de l'Incarnation. Sur cette différence, on verra *De Ciu.* X, 24-29.

manque de cohésion dans les idées chrétiennes! Pourtant, gardons-nous de conclure hâtivement que ces chrétiens — dans notre cas Augustin — n'ont pas su saisir la subtilité de la philosophie néoplatonicienne. Non, chez Augustin il s'agit d'autre chose.

Or, pour bien comprendre la démarche augustinienne, reprenons comme point essentiel l'idée que la participation est un mouvement de l'être gradué vers l'Un, qui a comme but de souligner la cohésion et l'unité de la réalité. Mettons en avant en plus que la notion de la participation est donc indissolublement liée à celle de la gradation. À mesure que la dialectique entre l'être et l'Un se fortifie, la participation de l'Un à l'être est plus grande; à mesure que la participation décline, ce rapport sera moins manifeste. Répétons-le donc, la participation est une notion qui ne peut être conçue en dehors du contexte de l'inégalité. Une inégalité qui regarde en premier lieu la distance entre l'Un et l'être, mais qui affecte également la structure de cet être lui-même.

Pour l'évêque d'Hippone, ceci n'a pas suffi pourtant. Il n'a pas voulu accepter une dialectique entre notre réalité et l'Un suprême sans pouvoir prendre conscience de la vérité d'un tel Un. Ce qui revient à dire que pour lui ce n'est pas aux chrétiens que l'on peut imputer de dissocier le rapport pensée-être, mais plutôt aux néoplatoniciens. Croit-on que c'est l'idée d'un Médiateur descendant qui nous empêche de structurer nos actes selon le Bon suprême? C'est plutôt l'idée d'un Bon incognoscible qui devra nous hanter. A-t-on peur qu'un déploiement du divin enlève à l'amour son fondement ontologique? Mieux vaudra se soucier alors de l'impassibilité de l'Un.

Pour Augustin, l'éminence et la supériorité divines, qui sont la source de la dialectique avec notre réalité, ne se laissent pas exposer en soulignant uniquement l'écart entre cette plénitude et notre monde de dispersion. Car soyons clairs, l'idée d'un pareil Suprême est loin d'être sans équivoques. N'est-il pas vrai que dès l'instant que l'on affirme que ce Suprême soit au-dessus de nos pensées, il faudra reconnaître tout de même que l'idée de la transcendance est née dans notre esprit? Voilà donc une démarche qui lui a paru insatisfaisante. Mais également l'autre possibilité, celle d'identifier au lieu de dissocier les notions de la réalité et de l'unité, ne lui a pas paru acceptable non plus. La raison n'en est pas difficile à deviner: en ce cas-là, l'éminence doit équivaloir à notre réalité, ce qui lui enlève sa transcendance. Le problème ne manquait donc pas de clarté. Soit on s'attaque à la transcendance du divin, soit on la réduit à un produit de notre esprit.

Or devant cette impasse, Augustin s'est rendu compte que sa seule solution était de croire que c'est Dieu lui-même qui a manifesté sa transcendance. Qu'il s'est daigné lui-même à nous montrer que la dialectique entre nous qui sommes ici-bas et Celui qui est aux Cieux, ne naît pas de notre esprit. Que notre connaissance porte sur un être réel et que notre amour prend son point de départ dans l'être qui demeure. En fait, que la connaissance et l'amour ne sont autres que les manifestations du divin et qu'en conséquence, la seule dialectique qui puisse exister encore depuis est celle qui est préfigurée dans un mouvement entre égaux.

Voilà donc l'essentiel de la conviction augustinienne. Si réellement la participation est une dialectique entre l'être divin et l'être qui lui est inférieur, il faudra qu'une telle dialectique, pour qu'elle puisse préserver en même temps et la transcendance et la réalité de l'être divin, existe d'emblée et a priori dans cet être lui-même. La dialectique donc entendue non pas comme rapport entre le Surpême et ce qui lui est inférieur, mais comme rapport à l'intérieur de l'être divin. Car, pour que l'on puisse préserver la transcendance, il faudra bien que ce soit sur le *divin* que nous pensons. Pour préserver la réalité ensuite, il faudra qu'il s'agisse d'une dialectique entre notre connaissance et notre amour d'un côté, et l'être de l'autre. Ainsi, la base de la participation n'est plus l'inégalité dans une dyade Un-être, mais l'égalité dans la Trinité divine.

Et c'est ici que nous aimerions nous arrêter un instant à un passage du *De Trinitate*, nous permettant de voir combien est dissemblable pour Augustin la notion de la participation de celle de l'inégalité. Il s'agit du *De Trinitate* XIV, XIV, 18, dont la composition nous paraît particulièrement claire et raffinée[28]). C'est qu'Augustin nous confronte, au début et à la fin de ce passage, avec des conceptions de la connaissance et de l'amour selon l'idée de l'inégalité. Il nous montrera qu'en ce cas-là, on est loin de pouvoir dire que l'on aime ou que l'on connaît Dieu. La dialectique se dégrade alors en mouvement incoordonné qui ne sait atteindre ni homme ni Dieu.

Le thème du passage est la connexion entre l'amour et la mémoire. Augustin nous explique que l'on trouve maints témoignages dans l'Écriture de l'idée que l'on ne peut aimer sans se souvenir de l'objet de l'amour et sans connaître pareil objet. L'illustration la plus claire,

[28]) Sur ce passage, on verra également I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, 1982, 213-20.

pense-t-il, est indubitablement le célèbre précepte 'Aime le Seigneur ton Dieu'. C'est un passage qui n'est peut-être pas, au premier abord, de toute évidence pour nous, mais Augustin expliquera son raisonnement par la suite.

C'est que l'âme a été formée d'une telle façon qu'elle se souvient toujours d'elle-même, qu'elle se comprend toujours, et qu'elle s'aime donc toujours. D'emblée, il situe donc la mémoire dans le cadre de l'image de la Trinité. Ce n'est qu'en étant image de la Trinité que l'on peut s'aimer soi-même. Toutefois, dès l'instant que l'on est une telle image, il est également inimaginable que l'on n'aime pas Celui qui a créé pareille image[29]). De ce fait, la seule possibilité qui permette de briser ce cadre, de ternir cette image, c'est la haine. La haine envisage de nuire à quelqu'un et ainsi, celui qui nuit à soi-même peut être censé de se haïr soi-même. Pareil homme se trouvera donc, sans le savoir, dans l'ignorance, dans l'oubli de soi-même et il ne voudra que le mal. D'où la raison pourquoi l'Écriture dit: *Qui diligit* ***iniquitatem****, odit animam suam* (*Ps.* 10, 6). En revanche, celui qui s'aime, aime Dieu[30]).

Voilà la première partie de l'argumentation augustinienne. L'évêque nous y montre que l'amour ne peut être conçu sans mémoire, c'est-à-dire qu'il est inutile de parler de l'amour si l'on ne se souvient pas de l'objet que l'on aime. Ce qui revient à dire qu'un véritable amour représente une connaissance portant sur l'être. On pourra même dire que, pour Augustin, la mémoire ne sert qu'à renvoyer à l'égalité connaissance-être. Voilà ce qu'évoque l'amour. Ne ferait-il pas ainsi, il n'y aurait ni amour de soi ni amour de Dieu. L'amour ne représenterait plus alors la dialectique entre l'être et la connaissance, mais il serait mouvement incoordonné qui ne peut se rattacher ni à la réflexion humaine, ni à l'être divin.

On ne peut qu'admirer ici la finesse augustinienne. Tout en ayant eu recours au thème lourdement néoplatonicien de la mémoire, il a mis

[29]) Comparez le début de XIV, XII, 15, que voici: *Haec igitur trinitas mentis non propterea dei est imago quia sui meminit mens et intellegit ac diligit se, sed quia potest etiam meminisse et intellegere et amare a quo facta est. Quod cum facit sapiens ipsa fit.*

[30]) *De dilectione autem dei plura reperiuntur in diuinis eloquiis testimonia. Ibi enim et illa duo consequenter intelleguntur quia nemo diligit cuius non meminit et quod penitus nescit. Vnde illud est notissimum praecipuumque praeceptum:* Diliges dominum deum tuum. *Sic itaque condita est mens humana ut numquam sui non meminerit, numquam se non intellegat, numquam se non diligat. Sed quoniam qui odit aliquem nocere illi studet, non immerito et mens hominis quando sibi nocet odisse se dicitur. Nesciens enim sibi uult male dum non putat sibi obesse quod uult, sed tamen male sibi uult quando id uult quod obsit sibi, unde illud scriptum est:* Qui diligit iniquitatem odit animam suam. *Qui ergo se diligere nouit deum diligit.*

en évidence que la mémoire doit servir à souligner que la connaissance doit porter sur l'être. Ce qui est contraire — est-ce nécessaire de le dire encore? — à l'opinion des néoplatoniciens. Car comme nous l'avons déjà vu, chez eux la mémoire ne peut donner accès à une égalité et à une unité de réflexion et d'être. Une telle unité est même inconcevable puisqu'il n'y a pas de pensée dans l'Un. Augustin, par contre, prétend que l'idée de cette inégalité déforme la dialectique entre l'être et la réflexion. Elle n'est plus le mouvement pendiculaire entre l'être et la connaissance, mais elle est, a priori, un mouvement déséquilibré et sans repères. Celui donc qui oublie l'égalité et qui s'attache à l'inégalité, s'expose à cette chute libre qu'on appelle la haine. Selon l'Écriture: *Qui diligit* ***iniquitatem****, odit animam suam.* La mémoire ne peut donc fonctionner qu'en prenant son point de départ dans l'amour qui est l'expression de l'égalité de la connaissance et de l'être.

Et il en va de même pour la connaissance. Imaginons-nous qu'elle ne porte pas sur l'être. Qu'elle en soit séparée à cause de l'inégalité qui domine leur rapport. Or en ce cas-là, il n'est plus question d'une véritable dialectique, c'est-à-dire d'une participation qui se déroule entre deux natures spécifiques. Du fait, une telle situation équivaut à n'être qu'une image, comme le dit Augustin. Et par là, nous l'avons déjà vu, il entend l'état ontologique de l'homme qui ne s'est pas encore converti. Qui se promène en ignorance, comme le précise Augustin en s'autorisant de l'Écriture qui dit: *Quamquam in* ***imagine*** *ambulat homo, tamen uane conturbatur. Thesaurizat et nescit cui congregabit omnia* (*Ps.* 38, 7)[31]). Voici donc ce qui est l'essentiel, croyons-nous, de la répugnance augustinienne au regard de l'idée de l'inégalité. Elle empêche une véritable dialectique entre réflexion et être, puisque la subordination qu'elle impose à la connaissance dévalue cette dernière en connaissance vaine, en ignorance. Et ainsi, il n'est pas étonnant de voir que les textes que nous avons cités ci-dessus mettent clairement en évidence que le renversement du schème habituel de la participation consiste avant tout en cette idée de l'égalité (n° 1, 4, 6). Uniquement en préservant et en montrant cette nature divine de l'égalité, le Christ pourra nous ramener à notre Créateur.

[31]) *Non tamen in his tantis infirmitatis et erroris malis amittere potuit naturalem memoriam, intellectum et amorem sui. Propter quod merito dici potuit quod supra commemoraui:* Quamquam in imagine ambulat homo, tamen uane conturbatur. Thesaurizat et nescit cui congregabit ea. *Cur enim* thesaurizat *nisi quia fortitudo eius deseruit eum per quam deum habens rei nullius indigeret! Et cur* nescit cui congregabit ea *nisi quia lumen oculorum eius non est cum eo?* (XIV, XIV, 19).

On le voit, Augustin dépeint clairement la métamorphose déplorable que subissent l'amour et la connaissance en prenant leur point de départ dans l'infériorité par rapport à l'être. L'amour s'altère en haine, la connaissance en ignorance. Cependant, c'est entre ces deux images effrayantes que l'évêque dévoile sa propre conception de la dialectique, cette dialectique qui respecte la propre nature, et donc l'égalité, de l'amour, de la connaissance, et de l'être. C'est une participation qui renouvelle, réforme et béatifie cette vieille image déformée et malheureuse que nous étions auparavant: *Iam enim se non peruerse sed recte diligit (sc. mens) cum deum diligit cuius participatione imago illa non solum est, uerum etiam ex uetustate renouatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur*[32]). Apparemment, la participation a donc une nature trinitaire. Ou même, elle ne peut être figurée que sous cette forme trinitaire, justement parce qu'elle prend son point de départ dans l'égalité.

Ce qui nous mène à l'essentiel de l'emploi augustinien de la notion de la participation. C'est qu'en soulignant que la participation, puisqu'elle part de l'égalité, est de nature trinitaire, il lui est devenu impossible d'attribuer le rôle de la participation à une des personnes divines en particulier. La cause n'en est pas difficile à voir maintenant. Le ferait-on, on subordonnerait en quelque sorte soit la connaissance, soit l'amour à l'être divin. Non, si Augustin a réellement tenu à faire valoir une dialectique authentique entre la pensée humaine et l'être divin, il faudra conclure que de telles conceptions s'opposent à l'idée d'un rôle isolé de la christologie dans la doctrine augustinienne.

Et nous voilà, en fin de compte, à la question originaire, celle du remaniement augustinien de la notion de la participation. Quelle est la conclusion principale et qu'est-ce qu'elle nous apprend sur le rapport christianisme-néoplatonisme?

Nous croyons avoir montré que l'essentiel de la participation consiste, pour Augustin, dans l'idée que notre connaissance et notre amour s'inspirent de l'être divin. Ils portent réellement sur l'être et c'est ce rapport qui oblige à croire qu'il existe une égalité et une unité de connaissance, amour, et être. Or c'est de cette égalité que le Christ est le Médiateur et Il ne l'est pas entre quelconques couches inégales. Le Christ a participé à notre mortalité afin de nous montrer que notre

[32]) *Cum autem deum diligit mens et sicut dictum est consequenter eius meminit eumque intellegit, recte illi de proximo suo praecipitur ut eum sicut se diligat. Iam enim se...* (XIV, XIV, 18).

connaissance et notre amour étaient réellement tirés de l'être. Par contre, Il n'est pas un maillon quelconque dans une série d'inégalités[33]). Voilà le renversement augustinien du schème hiérarchique qui dominait l'idée de la participation. Si l'on croit tout de même que le Médiateur n'est qu'une sorte de maillon entre l'humain et le divin, on aura peu de moyens alors de se défendre contre les critiques néoplatoniciennes. Il ne sera pas injuste alors de voir dans le rôle du Christ l'essentiel de la doctrine augustinienne, voire chrétienne, bien qu'il sera très difficile d'expliquer pourquoi un tel christianisme serait encore autre chose qu'une pure variante — il est vrai, la plus réussie — de modèles néoplatoniciens[34]).

Et ainsi, nous arrivons au plan épistémologique, le plan de l'historiographie. Cette modeste conclusion que nous venons de formuler, permettra-t-elle de nuancer le schème habituel dans lequel le christianisme est réduit à la christologie? Peut-être. Car si son emploi de *participatio* ne donne pas matière à isoler, à favoriser la christologie dans son œuvre, Augustin peut nous aider à nuancer le schème que nous venons de mentionner et dans lequel la christologie joue un rôle primordial. Un rôle dont nous pensons qu'on ne le lui accorde pas à juste titre. Car vue sous un tel angle, la christologie n'est qu'une transformation des idées néoplatoniciennes sur la deuxième hypostase et le Christ n'est qu'un maillon dans une suite de couches inégales. En d'autres termes, le christianisme y figure comme une religion participant à la vérité platonicienne[35]).

[33]) Comme paraît le suggérer G. Rémy dans sa grande œuvre, *Le Christ Médiateur dans l'œuvre de Saint Augustin*, Lille-Paris, 1979. Malgré le fait que l'auteur prenne son point de départ dans le IV[e] livre du *De Trinitate*, il ne prête pas d'attention au thème de l'égalité et ainsi, il risque de concevoir la médiation en termes de subordination. C'est que l'auteur regarde la sotériologie comme fond de la doctrine de la médiation, ce qui lui permet de détacher la christologie de la doctrine trinitaire. À ce que nous pensions en revanche, la christologie ne reçoit son sens propre que dans le cadre de la doctrine trinitaire. Comparez notamment G. RÉMY, *op. cit.*, 320-70.

[34]) Comme l'avait déjà montré le Père T.J. van Bavel, on a souvent tendance à voir dans la christologie un revêtement de la doctrine néoplatonicienne du Logos. Nous pensons en revanche que notamment la doctrine de la communication des idiomes, dont le Père van Bavel ne manque pas de souligner l'intérêt, est une entrave à de telles conceptions. Voir T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg, 1954, en particulier 57-73.

[35]) C'est dans ce sens qu'il faut interpréter l'idée d'Augustin interprète du platonisme, tel qu'on le rencontre chez A.H. ARMSTRONG, *The Escape of the One. An Investigation of Some Possibilities of Apophatic Theology Imperfectly Realised in the West*, n° XXIII dans *Plotinian and Christian Studies*, London, 1979; C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity*, dans *Vigiliae Christianae* XXXIX (1985) 1-62. Augustin n'est pas un

Or il n'en est pas ainsi, comme nous l'apprend Augustin. Le christianisme est loin d'être uniquement la variante la plus réussie du (néo-)platonisme. Il ne s'agit pas d'une foi que l'on n'a su traduire et exposer qu'en ayant recours au langage bien médité de la philosophie grecque. On n'a pas à faire à une foi obscure que l'on ne peut éclaircir qu'en ayant recours à la lumière radiante de la pensée antique. Car en effet, si l'on suit une telle approche, la participation du christianisme à la culture classique sera forcément conçue comme une subordination. Augustin nous a appris, par contre, qu'une véritable dialectique ne se joue qu'entre égaux. Or, à ce que nous croyions, ce précepte vaut également pour la relation christianisme-culture antique, c'est-à-dire pour notre interprétation de ce rapport. Le christianisme s'est laissé influencer par la culture impériale dans laquelle il naquit, mais il ne faut pas se figurer cette influence comme l'élévation de quelques données particulières d'une nouvelle religion aux universalités de l'intelligence philosophique généralement répandue. Car dans ce cas-là, la christologie est réduite à une mythologie qui sert uniquement à distinguer la religion chrétienne parmi d'autres mythologies. Bref, on neutralise la christologie et on lui enlève sa valeur réelle en se l'imaginant comme une histoire quelconque qui participe à la vérité platonicienne, qui est subordonnée à la vérité de notre entendement, de notre intelligence[36]).

Ce qu'Augustin met en avant, par contre, c'est que ce 'mythe' est le seul moyen qui puisse nous enseigner la connexion trinitaire entre l'être, la connaissance et l'amour. Que ce n'est que grâce à elle que nous pouvons atteindre l'égalité de connaissance-être. Ainsi, nous pensons que la modification augustinienne de la notion de la participation nous apprend quelque chose d'essentiel: créer de l'espace pour qu'une

interprète de la vérité platonicienne — que l'on peut illustrer, comme chez Platon, avec un mythe; dans le cas, en l'occurrence, celui de la religion chrétienne —, mais un interprète de la vérité chrétienne. C'est dans ce même sens qu'il faut prendre l'idée d'une opposition christologie-doctrine trinitaire, comme l'a avancée O. Du Roy dans son *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966. Si pareille tension existe, il faudra la situer à l'intérieur de la doctrine trinitaire, comme, tout au contraire, ce même auteur l'avait fait dans son article magistral, *L'expérience de l'amour et de l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, dans *Recherches Augustiniennes* II (1962) 414-45.

[36]) Sur cette matière, l'on consultera l'étude célèbre de W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge (Mass.), 1961; J.H. Waszink, *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, Entretiens Hardt III, Vandœuvres-Genève, 1955, 139-79, et du même auteur, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, dans *Der Mittelplatonismus*, Wege der Forschung 70, Darmstadt, 1981, 413-44; A.H. Armstrong, *Man in the Cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity*, dans *Romanitas et Christianitas*, ed. W. den Boer *et al.*, Amsterdam-London, 1973, 5-14.

véritable dialectique se fasse valoir qui respecte la propre nature de la connaissance et de l'être, du platonisme et du christianisme, du concept et de la réalité historique, réalité qui brise l'isolement subjectif de la réflexion, qui montre à la pensée que la réalité n'est pas un produit de la pensée.

Amsterdam Matthias SMALBRUGGE

SAINT AUGUSTIN ET LA CRÉATION

L'idée de *création*, si elle ne fait pas à elle seule l'objet d'un Traité, n'en est pas moins centrale dans la pensée d'Augustin. C'est au cours des années 386-387[1]), à l'époque même de sa conversion qu'Augustin en a découvert l'importance. Il s'est alors efforcé de l'expliciter et a choisi le schème *creatio, conversio, formatio* pour en rendre compte. Il exprimait, par là, la dialectique qui s'est effectuée entre sa vie et sa pensée. Pendant sa conversion, en effet, Augustin a fait l'expérience d'être créé, de recevoir sa vie de son créateur. Il a également compris qu'en consentant à cette vie qui lui est donnée, il pouvait s'accomplir, d'où le terme de *formatio* qu'il a employé.

De plus, le schème qu'il a retenu présentait l'avantage de retracer les différentes phases de sa conversion: son passage du manichéisme (qui l'a conduit, par réaction, à saisir le sens de la *création*) au néoplatonisme (qui, par le retour à soi, par la *conversio*, l'a renvoyé vers l'*Idipsum*), puis à la foi chrétienne (qui, par la méditation de l'Écriture et de l'hexaéméron, lui a permis d'approfondir le lien entre création et création nouvelle ou *formatio*)[2]).

L'originalité de sa perspective tient donc à ce qu'il a réfléchi sur la création à partir de son expérience, qui est celle d'une rencontre et d'un dialogue avec son créateur.

Cette manière de parler de la création peut paraître déconcertante. Sans doute a-t-elle conduit Augustin à reprendre par cinq fois son commentaire de la *Genèse*[3]); mais, en réalité, n'est-elle pas la plus apte à exprimer ce concept-limite, traduisant l'inexprimable inhérent à l'amour absolu? Les hommes de la Bible[4]) n'ont pas connu d'autre chemin. Nous ne retiendrons de l'œuvre augustinienne que deux

[1]) G. TAVARD, *Les jardins de S. Augustin*, Paris, Cerf, 1988, p. 50; *La vision de la Trinité*, Paris, Cerf, 1989, p. 99.

[2]) Cf. M.A. VANNIER, «*Conversio, creatio, formatio* chez S. Augustin», *Augustinianum*, Rome, 1987, t. 2, p. 21; «Manichéisme et pensée augustinienne de la création», *Jornadas Agustinianas*, Madrid, 1988, p. 143-151; «Le rôle de l'Hexaéméron dans l'interprétation augustinienne de la création», *R.S.P.T.* 71 (1988), p. 537-547.

[3]) *De Genesi contra manichaeos* (388-389); *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393-394); *Confessions*, livres XI à XIII (397-401); *De Genesi ad litteram* (399/401-416); *Cité de Dieu*, livre XI (416).

[4]) Tant les auteurs des *Psaumes* que du livre de *Job*, du *Deutéro-Isaïe*, ...

exemples: l'auteur du livre de la *Genèse* et celui du IV^e^ Évangile. Le premier, qu'Augustin assimile à Moïse[5]), n'a pas assisté à la création (*Cité de Dieu* XI, 4, BA 35, p. 41), mais l'inspiration a touché son homme intérieur et lui a donné de parler de la création. Dans un contexte différent, il en alla de même pour Jean qui, «ayant dépassé tout cela qui est créé, est parvenu à celui par qui tout a été fait» (*In Io. Ev. Tr.* I, 1, 5, BA 71, p. 135). L'un et l'autre ont reçu une expérience et l'ont transmise. À leur suite, Augustin a fait l'expérience d'être créé et il demande à Dieu de toujours mieux comprendre la création (*Conf.* XI, 3, 5, BA 14, p. 281). Cette attitude d'Augustin, qui apparaît nettement dans les *Confessions*, est également présente dans les autres commentaires sur la *Genèse* où il interroge, non plus directement le créateur, mais le texte de *Genèse* I, pour ensuite, dans une sorte de dialogue tripartite, en faire part à ses auditeurs ou lecteurs, en mettant l'accent sur certains points essentiels.

Est-ce là la seule manière de rendre compte de la création? Certes, non. Mais si l'on veut comprendre cette notion en elle-même et non seulement par l'intermédiaire des êtres créés, il importe de partir de son lieu d'émergence: la Révélation. Sinon, on risquerait de la réduire à une volonté, à une décision arbitraire ou encore à une simple causalité.

Mais pour la saisir dans toute sa dimension, Augustin dut mettre en œuvre une technique d'exégèse, dont il ne disposait pas d'emblée et qu'il affina progressivement.

1. *La méthode d'exégèse utilisée dans ses commentaires sur la Genèse*

Lui qui s'était à la fois converti par l'Écriture[6]) et à l'Écriture[7]) comprit la nécessité de l'approfondir encore pour répondre aux manichéens. Il n'était pas pris au dépourvu car, à Milan et à Cassiciacum, il «avait appris à lire la Bible, avait été initié à certaines règles nécessaires à la compréhension de l'Ancien Testament, dans sa relation avec le Nouveau Testament. Il s'était également ouvert à

[5]) Comme ses contemporains, Augustin pensait, en effet, que Moïse avait écrit le livre de la *Genèse*.

[6]) «Augustin est l'homme de la Bible. Il a été converti par un verset de l'Écriture», H. RONDET, Thémas bibliques exégèse augustinienne», *Augustinus Magister*, t. III, Paris, Ét. Aug., 1954, p. 235. Voir aussi J. SCHILDENBERGER, «Gegenwartsbedeutung exegetischer Grundsätze der hl. Augustinus», *Ibid.*, t. II, p. 677.

[7]) M. MOREAU, «Lecture du *De doctrina christiana*», dans *S. Augustin et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. Bible de tous les temps, 1986, p. 283.

l'exégèse et à l'interprétation de l'Écriture»[8]). Mais, lorsqu'il dut la commenter précisément dans le *De Genesi contra manichaeos*, «il fit l'expérience des difficultés réelles que la Bible et surtout l'Ancien Testament propose à tout un chacun qui se met à la lire immédiatement et sans grande préparation. Les 'mystères' du livre de la *Genèse* lui demeurèrent longtemps impénétrables»[9]).

C'est sans doute une des raisons pour lesquelles il opta alors pour l'exégèse allégorique. Il le dit lui-même quelques années plus tard dans le *De Genesi ad litteram* (VIII, 2, 5, BA 49, p. 14): «Ne voyant pas comment tous les récits de la *Genèse* pouvaient être entendus au sens propre, pensant bien plutôt qu'ils ne pouvaient l'être, sinon dans une faible mesure et difficilement et n'osant de ce fait s'y risquer, (il) prit le parti, pour ne pas différer (son) ouvrage, d'expliquer selon le sens figuré ce qu'(il) ne parvenait pas à entendre au sens littéral». Cette figure de rhétorique qu'est l'allégorie était, en outre, plus proche de sa formation[10]) que l'exégèse littérale. Augustin sut lui donner rapidement sa signification chrétienne[11]). Sur ce plan, le rôle d'Ambroise fut déterminant, il lui permit de découvrir, par l'intermédiaire de l'allégorie, la «clef de l'Écriture» (*Conf.* V, 14, 24). Pour l'heure, Augustin n'était pas averti que l'évêque de Milan avait emprunté sa méthode d'exégèse, pour une part à S. Paul (2 Co. III, 6), mais aussi à Philon et à Origène[12]). Il tendait plutôt à y retrouver «sa propre odyssée spirituelle», ce qui apparaîtra plus nettement encore dans les *Confessiones*. Dans ce premier commentaire de la *Genèse* qu'est le *De Genesi contra manichaeos*, il trouvait, dans cette méthode d'exégèse, un moyen efficace pour mettre en échec les manichéens qui se limitaient à l'exégèse littérale (*De Gn. c. man.* I, 1, 2). Cependant, il n'écarta pas définitivement l'exégèse littérale; conscient de son intérêt, il s'attacha à la mettre en œuvre dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*.

La transition entre ces deux ouvrages n'est pas abrupte, elle suit l'évolution d'Augustin. Elle a été préparée par le *De utilitate credendi*, où Augustin s'efforçait de montrer à son ami Honoratus, resté manichéen, quel était l'aveuglement des membres de la secte quant au

[8]) A.M. La Bonnardière, «L'initiation biblique de S. Augustin», *Ibid.*, p. 47.

[9]) *Ibid.*, p. 37.

[10]) Cf. J. Pepin, *Deux approches du christianisme*, Paris, éd. de Minuit, 1961, p. 33.

[11]) Il la distingue radicalement de l'allégorie, utilisée par les Grecs, *Ibid.*, p. 38 sq. Voir aussi: « A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica*. Berlin (TU 63), 1957, p. 397 sq.

[12]) H. De Lubac, *Exégèse médiévale* I, Paris, Aubier, 1979, p. 177-187; 198-219.

véritable sens de l'Écriture (II, 4). Dans ce livre, également, et pour la première fois, Augustin a réfléchi sur la nature de l'exégèse[13]) et dressé[14]) une typologie des sens de l'Écriture (*De ut. cred.* III, 5, 3), typologie qu'il reprend d'ailleurs au début du *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (II, 5). Rédigeant ce nouveau commentaire, il était donc à même de choisir sa méthode exégétique. Il opta alors pour l'exégèse littérale, qui dégage le sens historique[15]) du texte de *Genèse* I. De cette manière, il espérait faire comprendre à tous le sens de la création, mais, par manque d'entraînement, il dut interrompre son ouvrage. Il lui fallut encore attendre avant de pouvoir rédiger les douze livres du *De Genesi ad litteram*. Mais, le souci doctrinal, qui sous-tend le commentaire inachevé, subsiste et donne à l'exégèse augustinienne une facture originale, qui s'affirmera plus nettement dans les trois derniers livres des *Confessiones*.

La propédeutique à l'exégèse est terminée lorsqu'Augustin les écrit. Il est même devenu en quelque sorte un «théoricien» de l'exégèse, lui qui, dans le même temps, commençait la rédaction du *De doctrina christiana*. Or, certaines lignes se dégagent du nouveau commentaire de la *Genèse* qu'il propose dans les livres XI à XIII des *Confessiones*. Tout d'abord, s'il choisit l'exégèse allégorique, c'est pour s'exercer à la recherche[16]), car l'interprète peut difficilement saisir le sens plénier de l'Écriture, il peut simplement poser un certain nombre de questions[17]). Progressivement, Augustin en vient même à penser qu'il est plus facile «de rejoindre la vérité de l'acte créateur que l'intention de Moïse, dont on sait seulement qu'il a pensé et dit vrai»[18]). Ainsi explique-t-il au livre XII des *Confessiones* (23, 32, p. 297): «Autre chose est pour nous de rechercher, à propos de la création du monde, ce qui est vrai, autre chose de rechercher ce que Moïse, familier insigne de ta foi, a voulu

[13]) L'une des rares études de fond sur cet ouvrage est celle d'A. Trapè, «S. Agostino esegeta: teoria e prassi», *Lateranum* 48 (1982), p. 224-237. Sinon, le point de vue d'Augustin est clair: *De ut. cred.* III, 5, BA 8, p. 217: «Pour l'ensemble de l'Écriture appelé l'Ancien Testament, la tradition offre à ceux qui désirent le connaître et s'y appliquer quatre types d'interprétations: selon l'histoire, l'étiologie, l'analogie et l'allégorie».

[14]) En fait, il reprend une classification déjà existante, cf. H. De Lubac, *op. cit.*, p. 203-207.

[15]) Celui-ci «retrace, soit sous l'inspiration divine, soit avec les seules ressources de l'esprit humain, les choses accomplies», *De Gn. ad litt. lib. imp.* II, 5, t. 4, p. 126.

[16]) J. Pepin, «S. Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie», *Rech. Aug.* I (1958), p. 243-286.

[17]) A.M. La Bonnardière, *art. cit.*, p. 39-40.

[18]) J. Pepin, «Le livre XIII des 'Confessions' ou exégèse et confession», dans *Le Confessioni di Agostino d'Ippona*, Palermo, ed. Augustinus, 1987, p. 85.

faire entendre par ces mots au lecteur et à l'auditeur». À travers l'Écriture, Augustin engage un dialogue avec Dieu[19]) et s'efforce ainsi de forger sa propre pensée sur la création. Par le fait même, il dépasse les cadres de l'exégèse pour développer une réflexion d'ordre philosophique et doctrinal[20]). En raison même de son cheminement et de l'apport de l'Écriture, il est alors amené à souligner le lien entre création et création nouvelle[21]). Dans les derniers livres des *Confessiones*, il s'attache essentiellement à montrer comment la *creatio in Principio*, évoquée au début de la *Genèse*, préfigure la venue du Christ (alpha et oméga de la création, *Col.* XV, 20), qui renouvelle et parachève la création première.

Dans le *De Genesi ad litteram*, il garde la même perspective. D'ailleurs, le premier livre de ce grand commentaire vient en quelque sorte compléter la réflexion d'Augustin sur le renouvellement de l'être créé dans le Christ, sur sa *formatio*. Mais, la méthode utilisée est différente. L'évêque d'Hippone, ayant longuement médité le texte de la *Genèse*, peut désormais l'interpréter à partir de l'exégèse littérale. Il s'en explique en comparant cet ouvrage avec le *De Genesi contra manichaeos*: «Voilà ce que je disais alors. Mais, maintenant Dieu a permis que, en regardant et en considérant ces textes de plus près, j'estime, non sans raison, me semble-t-il, que je puis aussi montrer qu'ils ont été écrits au sens propre et non au sens allégorique» (*De Gn. ad litt.* VIII, 2, 5, p. 16). Cette nouvelle orientation exégétique le conduit à étudier l'authenticité des faits, à souligner que la création est un événement réel. Quant aux deux récits, ils répondent à un double moment de la création[22]). Augustin ne perd pas de vue la perspective doctrinale et métaphysique, mais il la met, au contraire, en valeur à partir d'éléments haggadiques[23]), qui suggèrent qu'il s'est inspiré, ne serait-ce que partiellement, de l'exégèse des rabbins[24]).

[19]) *Ibid.*, p. 88. V. GOLDSCHMIDT, *Ecrits* I («Exégèse et axiomatique chez S. Augustin»), Paris, Vrin, 1984, p. 212.

[20]) V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, p. 216; 224-225.

[21]) Dans le livre XIII surtout.

[22]) Augustin ne connaissait pas l'hypothèse des deux récits de la création, mais la réflexion qu'il élabore sur le double moment de la création semble y correspondre. Cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement du livre Genèse I-V* (La version grecque de la Septante et sa réception), Paris, Beauchesne, 1988, p. 44-45. — Pour la conception augustinienne de l'exégèse littérale, voir BA 48, p. 32-50; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Rome, 1985, p. 338-354.

[23]) E. LAMIRANDE, «Étude bibliographique sur les Pères de l'Église et l'aggadah», *Vigiliae christianae* 21 (1967), p. 1; 4-5.

[24]) L. GINZBERG, «Augustine», *Jewish Encyclopedia*, vol. II, 1903, p. 313-314; *Die*

L'accent mis sur l'enjeu métaphysique du commentaire de la *Genèse* caractérise en quelque sorte l'exégèse[25]) augustinienne. Ceci apparaît nettement au livre XI de la *Cité de Dieu*. Augustin y revient à l'exégèse allégorique, de manière à situer ce livre dans cette grande fresque historique qu'est la *Cité de Dieu* et à mettre en évidence que la création originelle est en quelque sorte la préfiguration de cette cité. Mais, il n'en utilise pas moins, de temps à autre, l'exégèse littérale[26]), afin de faire ressortir tel ou tel élément essentiel à la compréhension de la création.

Sans doute le mode d'exégèse qu'Augustin choisit pour chacun de ses commentaires n'est-il pas indifférent, il répond au dessein qu'il s'est fixé dans l'ouvrage: comprendre la création en elle-même ou en préciser la signification en fonction de l'histoire du salut. Mais, le plus important pour Augustin n'est pas telle ou telle technique d'exégèse, c'est le dialogue qu'il a avec son créateur, dialogue qui lui permet de comprendre peu à peu le sens de la création et de partager ce qu'il a découvert. C'est ainsi qu'il développa une ontologie théologale[27]) et que, depuis longtemps, il a été «reconnu comme un témoin privilégié de la rencontre entre la pensée croyante méditant les enseignements de la foi au sujet de Dieu et la pensée philosophique cherchant à s'organiser sur la base de conceptions ontologiques»[28]). Il est allé le plus loin dans cette voie à son époque. C'est pourquoi, il est présenté, à la suite de Parménide, comme le fondateur, non pas de l'ontologie, mais de l'ontologie théologale. De cette ontologie (qu'il présenta dans les commentaires de la *Genèse*), on trouve un raccourci assez remarquable dans une homélie (*Denis* II), qu'il prononça à la Vigile pascale 399[29]).

Haggadah bei den Kirchenvätern, Berlin, 1900: *The Legends of the Jews*, vol. V, Philadelphie, 1925, p. 197; B. BLUMENKRANZ le remarque également: *Die Judenpredigt Augustins*, Bâle, 1946, p. 65-66.

[25]) Le terme d'exégèse est à entendre ici au sens large, comme les Pères le faisaient (cf. G. PELLAND, «Que faut-il attendre de l'exégèse ancienne?», *Gregorianum* 69 (1988), p. 617-628). Dans les sermons, Augustin fait véritablement oeuvre d'exégète (G. MADEC, *La patrie et la voie*, Paris, Desclée, 1989, p. 115-120; M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris, Aubier, 1945). Ici, il s'efforce plutôt de dégager le sens de la création, à partir de la lecture réitérée de *Genèse* I.

[26]) Au chapitre 7, par exemple, il reprend en substance l'interprétation de la création angélique du *De Genesi ad litteram*. Or, cette interprétation était, pour lui, littérale.

[27]) D. DUBARLE, «Essai sur l'ontologie théologale de S. Augustin», *Rech. Aug.* XVI (1981), p. 198-199. Pour en mesurer l'originalité, voir l'article de J. GREISCH, «Dieu avec l'Être. Approche de la problématique ontologique du Père D. Dubarle», *R.S.P.T.* 73 (1989), p. 41-59.

[28]) D. DUBARLE, *art. cit.*, p. 198.

[29]) La date de ce sermon n'est pas établie avec certitude, cf. P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de S. Augustin*, Steenbrugis, Nijhoff, 1976, p. 160.

À cette époque, Augustin est en pleine possession de sa pensée sur la création. Il a déjà rédigé ses trois premiers commentaires sur la *Genèse* et s'apprête à écrire le *De Genesi ad litteram*. Dans les *Confessiones*, il s'est efforcé de faire comprendre la nature du créateur (*Conf.* VII, 10, 16; XIII, 31, 46), à partir du passage d'*Exode* III, 14. Ici, il reprend, en une synthèse, ses réflexions précédentes. De plus, la liturgie lui permet de mettre en rapport les deux textes essentiels sur l'*In Principio*: le premier chapitre de la *Genèse* et le Prologue de l'*Évangile de S. Jean*, qui étaient lus successivement au cours de la Vigile pascale, puis de la liturgie du lendemain. On comprend alors pourquoi le *Sermo Denis II* présente un tel résumé de la pensée d'Augustin sur la création.

2. *Le créateur, pierre d'angle d'une ontologie théologale*

Dans ce sermon, Augustin place d'emblée ses auditeurs devant une expérience: «Représentez-vous celui qui a créé». Cependant, il nuance aussitôt la radicalité de son interrogation par ces termes: «Mais, je le sais, vous ne pouvez vous représenter celui qui a créé»[30]).

Qu'en est-il donc de l'acte créateur? Augustin est-il renvoyé à l'aporie? Si, dans son œuvre, on peut noter des éléments de théologie négative[31]), ici, il n'adopte pas cette voie. Il recourt, au contraire, comme Platon, à un déplacement constitutif[32]), en invitant ses interlocuteurs à considérer, non plus directement le créateur, mais la création. Ainsi, partant de ce qui est le plus connu, pourra-t-il préciser progressivement la nature, difficilement saisissable du créateur. C'est une sorte de dialectique des degrés[33]), une conversion et une élévation progressive du regard qu'il propose à son auditoire. Il l'exhorte, en effet, à voir le monde, non par la vue, mais par l'esprit[34]), en sorte qu'il se demande «par quels moyens Dieu a créé» (interrogation qui reprend le *quomodo fecisti*? des *Confessiones* XI, 5, 7). À l'issue d'une

[30]) Voir également le *Sermo* CXVII.

[31]) Cf. V. Lossky, «Les éléments de 'théologie négative' dans la pensée de S. Augustin», *Augustinus Magister*, t. I. Paris, Ét. Aug., 1954, p. 575-581.

[32]) Platon avait utilisé cette méthode dans le *Cratyle* par exemple: ne pouvant déterminer l'origine du langage, il s'attacha à expliquer où et comment il fonctionne et en vint ainsi à préciser sa nature.

[33]) Celle-ci est interprétée en termes d'élévation de l'âme vers Dieu, comme dans la *Lettre* XVIII. Cf. S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, Ét. Aug., 1984, t. I, p. 311-323.

[34]) *Ibid.*, p. 364-372. On pourrait établir un parallèle entre ce passage et celui du livre XI des *Confessiones* (3, 5).

argumentation beaucoup plus ramassée que dans les *Confessiones*, il explique que c'est par la parole, par le Verbe que Dieu a tout créé. Mais, ce n'est pas là le dernier mot: une autre question surgit alors: celle du *quomodo dixisti*? (*Conf.* XI, 6, 8), qui l'amène à rappeler que le Verbe est incréé[35]), mais que par lui tout a été créé, *In Principio*.

Ayant répondu à ces deux questions, Augustin peut expliquer la phrase qui rythme le texte de *Genèse* I: «Qu'il en soit ainsi et il en fut ainsi» et élucider par le fait même la nature de l'acte créateur. Pour le rendre compréhensible à ses interlocuteurs, il prend l'analogie de la parole. Non seulement, la parole est l'instrument de la création, mais elle est aussi l'élément le plus spirituel en l'homme, elle exprime les pensées de l'esprit et du cœur. À travers cette analogie, Augustin montre que la création est essentiellement *relation*. «Ainsi explique-t-il, la parole sort de moi, elle vient à toi, mais elle ne s'est pas retirée de moi»[36]). De même, dans l'acte créateur, Dieu ne se dessaisit pas de son être, mais il n'en communique pas moins, par la surabondance de son amour, l'être aux créatures. C'est pourquoi, il y a création et non émanation.

De plus, la création a un caractère trinitaire (*Conf.* XIII, 4, 5-5, 6-7). Elle est l'œuvre, non seulement du Père et du Fils («à qui Dieu a parlé»), mais elle est également parachevée par l'activité de l'Esprit-Saint. Conscient de la difficulté que devaient éprouver ses auditeurs à saisir le caractère trinitaire de la création, Augustin les exhorte à se dépasser eux-mêmes, de manière à comprendre la nature de Dieu. En effet, «c'est là, au-dessus de (notre) âme qu'est la demeure de (notre) Dieu» (*En. in Ps.* XLI, 8, trad. Raulx, t. 8, p. 451; *Conf.* VII, 17, 23; IX, 9, 24; X, 7, 11).

Peut-être est-ce là l'un des points les plus difficiles, une cause d'incompréhension. Développant l'argument même qu'il reprendra une dizaine d'années plus tard, dans le *Commentaire du Psaume* XLI (6-7), Augustin souligne qu'il est aisé au païen de désigner ses idoles, alors qu'il est difficile au chrétien de montrer son Dieu, car celui-ci est invisible. Cependant, il peut faire découvrir sa présence à son interlocuteur, en amenant ce dernier à faire un retour sur lui-même. Ainsi comprend-il que son créateur, qui a constitué l'univers, dépasse

[35]) Augustin reprend ici l'enseignement de Nicée, cf. B. STUDER, «Augustin et la foi de Nicée», *R.E.A.* XIX (1984), p. 133-154.

[36]) Augustin en vient à des développements analogues dans les *Confessiones* XI, 6, 8 et *In Io. Ev. Tr.* XXXVII, 4 d'où ce passage est tiré.

radicalement les capacités de son esprit, qu'il est la vie de sa vie, c'est lui «qui a fait tout ce (qu'il) admire en (lui-même)».

Par ce long développement écartant toute espèce d'anthropomorphisme et d'idolâtrie[37]), Augustin espère avoir touché «l'homme intérieur» de ses auditeurs, les avoir conduits au seuil de l'expérience spirituelle. Il lui est, dès lors, possible d'affirmer la radicale transcendance de Dieu (§ 5, 1. 34) et de préciser que sa nature est l'Être même (l'*Idipsum*). Il atteint la pointe de son argumentation et commente longuement «l'Ego sum qui sum» d'*Exode* III, 14, pour faire ressortir l'originalité radicale de la nature divine. Souhaitant surtout conduire ses auditeurs face à l'Être même, il met l'accent sur l'éternel présent du créateur et explique que le nom de Dieu, révélé à Moïse n'est pas seulement celui «de sa substance», mais aussi celui «de sa miséricorde» (*En. in Ps.* CI, s.2, 10). De cette manière, l'Être même est plus accessible. Ils peuvent participer à son Être, en s'attachant à ce qui demeure. Dans ce sermon, Augustin ne met pas encore en rapport ce qu'on appelle communément «la métaphysique de l'Exode» et «l'ontologie christique»[38]), mais il le fera dans d'autres œuvres: l'*Enarratio in Ps.* CXXI, 5, par exemple.

Sans doute ne pouvait-il pas, en l'espace d'une homélie, élaborer une réflexion métaphysique achevée. Il est tout de même remarquable qu'il ait fait ressortir la nature du créateur avec autant de vigueur, qu'il ait souligné la dialectique qui s'établit (*Sermo* VII; *En. in Ps.* CXXXIV, 4, 6) entre le nom que nous comprenons et celui qui nous dépasse. Ayant pénétré le texte de *Genèse* I et l'ayant mis en rapport avec celui d'*Exode* III, 14 (ce rapprochement était suggéré par les textes de la Vigile pascale), il est en mesure d'en dégager l'essentiel et de tracer les orientations futures de sa pensée, de montrer le lien qui existe entre

[37]) Un des apports essentiels de la rupture d'Augustin avec les manichéens est d'avoir vu que Dieu échappe à toute espèce d'anthropomorphisme.

[38]) E. GILSON parlait de «métaphysique de l'Exode» (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, p. 50, n. 1); D. DUBARLE (*art. cit.*, p. 202; 271 sq.) préfère celui d'«ontologie christique». Pour une liste des commentaires augustiniens d'*Exode* III, 14, cf. E. ZUM BRUNN, «L'exégèse augustinienne d''Ego sum qui sum' et 'la métaphysique de l'Exode'», dans *Dieu et l'Être*, Paris, Et. Aug., 1978, p. 164. (Ce passage d'*Ex.* III, 14 a suscité de nombreux commentaires, voir les présentations qui en sont faites dans: *Celui qui est* (interprétations juives et chrétiennes d'*Ex.* III, 14), éd. par A. DE LIBERA et E. ZUM BRUNN, Paris, Cerf, 1986; *Dieu et l'Être*; *L'Être et Dieu*, Paris, Cerf, Coll. Cogitatio Fidei, 1986). Ici, Augustin ne précise pas explicitement le rôle du Christ: «En distinguant le *nomen substantiae* et le *nomen misericordiae* (...), il conjugue l'ontologie et la sotériologie dans l'interprétation de la théophanie de l'Horeb», G. MADEC, «'Ego sum qui sum' de Tertullien à Jérôme», dans *Dieu et l'Être*, p. 139.

ontologie («nomen substantiae») et sotériologie («nomen misericordiae»). Ainsi pose-t-il les bases de son ontologie théologale[39]) et de sa réflexion sur l'être créateur. Progressivement, il l'approfondira.

Or, cette réflexion, qui va donner lieu à une nouvelle ontologie, est issue, on l'a vu, de son expérience (*Conf.* V, 14, 25; VII, 10, 16). Augustin y a reconnu le créateur comme «l'Être même, cet Être par excellence (...) qui ne change pas» (*Conf.* IX, 4, 11, p. 91). Mais cet Être n'est pas pour autant inaccessible. Dans les *Homélies sur l'Évangile de S. Jean* (II, 1, 2, BA 71, p. 173), Augustin le définit comme la Parole; dans le *De Trinitate* (III, 3, 8, BA 15, p. 282), il précise que l'homme, étant à l'image et à la ressemblance de Dieu, peut «participer à l'immuable Sagesse, de sorte que son partage soit avec l'*Idipsum*». Par ce terme d'*Idipsum*, qu'il emprunte aux Psaumes IV, 9 et CXXI, 3, Augustin désigne «le mystère de l'Être même de Dieu» (BA 71, p. 845). Dans le *Commentaire du Psaume* CXXI, 5, il va plus loin, explique que cette participation est possible grâce à la médiation du Christ.

Après avoir défini l'*Idipsum* et avoir souligné qu'il est incompréhensible, Augustin montre, dans ce texte, comment le Christ, par son Incarnation, permet à chaque être créé de participer à l'*Idipsum*.

Il l'explique en ces termes: «Efforçons-nous, à l'aide d'approximations, de paroles et de significations de conduire la faiblesse de l'esprit à penser l'*Idipsum*. *Qu'est-ce que l'Idipsum?* Ce qui est *toujours identique à soi-même*, qui n'est pas tantôt ceci, tantôt cela. Qu'est-ce donc que l'*Idipsum*, sinon *ce qui est*? Qu'est-ce qui est? *Ce qui est éternel* (...).

Quel est celui qui est, sinon celui qui, au moment où il envoyait Moïse, lui dit: '*Je suis celui qui suis*'? Qui est-il, sinon celui qui, à la demande de son serviteur: 'voici que tu m'envoies, et si le peuple me demande: qui t'a envoyé? Que lui dirai-je?' ne voulut pas dire son nom autrement qu'en disant: 'Je suis celui qui suis'? Et il ajouta: 'Tu diras aux fils d'Israël: Celui qui est m'a envoyé vers vous'. Voilà l'*Idipsum*: 'Je suis celui qui suis: Celui qui est m'a envoyé vers vous'.

[39]) C'est-à-dire d'une ontologie où la transcendance de Dieu ne le rend pas inacessible. Comme l'explique D. DUBARLE, dans *Dieu avec l'Être* (De Parménide à S. Thomas. Essai d'ontologie théologale), Paris, Beauchesne, 1986, p. 541: «Le Est augustinien, pensé et ressaisi à même la méditation religieuse de l'épisode biblique du buisson ardent, et institué comme désignation de Dieu lui-même, est la notification distincte de l'infinité ontico-ontologique absolue et de son interprétation théologique. C'est là en somme l'acte fondateur de toute théo-ontologie».

Tu ne peux le concevoir! C'est trop fort à comprendre; trop fort à saisir. Retiens donc ce qu'il est devenu pour toi, celui que tu ne pourrais concevoir. Retiens la chair du Christ: c'est vers elle que tu étais soulevé comme un malade (...) Que dois-tu tenir? Ce que le Christ s'est fait pour toi; car c'est *le Christ* lui-même et au Christ lui-même, on applique légitimement le 'Je suis celui qui suis' (*In Io. Ev. Tr.* XLIII, 1): il est de cette manière dans la forme de Dieu (...).

Afin que tu sois fait *participant de l'Idipsum (De Trinitate* IV, 2, 4), il s'est fait le premier participant de toi-même; et le Verbe s'est fait chair, afin que la chair participât au Verbe. Ce par quoi le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous, cela vient de la descendance d'Abraham (...). Il exige la force du cœur quand il dit: 'Je suis celui qui suis': il exige la force du cœur et que la pointe de la contemplation soit dressée quand il dit: Celui qui est m'a envoyé vers vous.

Mais, peut-être n'as-tu pas encore la contemplation. Ne défaille pas. Ne désespère pas. *Celui qui est a voulu être homme*, comme tu l'es toi aussi (...) C'est moi qui descends, puisque toi tu ne peux venir à moi. 'Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob'» (*En. in Ps.* CXXI, 5, BA 14, p. 551-552).

Ce texte trouve, en quelque sorte, un écho dans le *Sermo* VII, où Augustin fait dire au créateur: «Je suis l'Être même (le terme d'*ipsum esse* remplace celui d'*Idipsum* dans le *De Trinitate* VII, 5, 10), mais de façon telle que je ne puis me soustraire aux hommes». L'Incarnation n'est pas explicitement mentionnée ici, mais elle est supposée par la disponibilité, par la *miséricorde* du créateur vis-à-vis des êtres créés. D'ailleurs, dans le *Commentaire du Psaume* CXXI, 5, Augustin avait assimilé le Christ à l'*Idipsum*, il avait précisé que «au Christ lui-même, on applique légitimement le 'Je suis celui qui suis'». De fait, il est celui qui crée et qui recrée.

Tout a été fait par lui, *In Principio*. Sans doute la création a-t-elle une dimension trinitaire et certains passages de son œuvre le mettent en évidence[40]), mais Augustin, qui a longtemps été à la quête d'un Médiateur, s'attache surtout au rôle du Christ dans la création. Commentant l'Évangile, il note: «Je suis: qu'est-ce à dire? (...) Je suis le créateur du monde (...), je suis le formateur de l'homme et son réformateur, son créateur et son recréateur, celui qui l'a fait et qui le

[40]) *De Gn. ad litt.* I, 6, 12, en particulier.

refait» (*In Io. Ev. Tr.* XXXVIII, 8). Augustin fait alors ressortir le lien entre création et création nouvelle. Il montre qu'à la fois tout a été créé dans le Christ et que tout est renouvelé par lui, d'où son rôle central[41]) et sa différence radicale d'avec les êtres créés (*In Io. Ev. Tr.* XXXVII, 5-7).

Aussi dans les *Homélies sur l'Évangile de S. Jean* (XLIII, 17, BA 73A, p. 453) invite-t-il ses auditeurs à «reconnaître le créateur et (à) faire la différence avec la créature». Lui-même a eu une vive perception de cette différence ontologique: celle-ci, se définissant comme une «métaphysique de la créaturalité», constitue la première partie de son ontologie théologale[42]). Il en rend compte en ces termes dans les *Confessiones* (X, 40, 65, p. 250): «J'ai considéré et j'ai été pris d'épouvante. Et je n'ai pu discerner rien de tout cela sans toi et j'ai découvert que tout cela n'était pas toi». À ce moment, Augustin a mesuré la différence de nature entre le créateur et l'être créé, il a également compris en quoi consiste le don de l'être, communiqué à la création: on le voit par cette phrase, répétée à plusieurs reprises: «Ideo sumus, quia facta sumus» (*Conf.* XI, 4, 6). Ce don de l'être donne sa consistance à tout le créé et conduit donc Augustin à développer une ontologie originale[43]), fondée sur la perception différentielle de l'être.

Alors que le créateur est tout-puissant[44]), infini[45]), immuable[46]), éternel[47]), l'être créé est précaire, fini[48]), changeant, soumis au temps. Cependant, Augustin ne scrute pas l'acte créateur comme tel. Il s'efforce plutôt d'en rendre compte *a contrario*, en le distinguant de tout schème artisanal et en mettant l'accent sur la *creatio ex nihilo*.

Si le démiurge du *Timée*[49]) façonne une matière préexistante, le Dieu de la *Genèse*, par contre, crée toutes choses de rien. En effet, «le Tout-Puissant, pour être en état de faire ce qu'il voulait, n'avait besoin d'être aidé par rien qu'il n'eût pas fait; et si pour faire ce qu'il voulait

[41]) G. MADEC, *op. cit.*, p. 15 sq.

[42]) J. GREISCH, *art. cit.*, p. 54.

[43]) D. DUBARLE, *art. cit.*, p. 258.

[44]) *De Gn. c. man.* I, 4, 10.

[45]) *Conf.* VII, 5, 7; 14, 20, par exemple.

[46]) *Ibid.*, VII, 17, 23; *De natura boni* 24, 24; *In Io. Ev. Tr.* II, 1, 2; XXIX, 8; *Cité de Dieu* XII, 2.

[47]) *Conf.* XI, 11, 13, par exemple. Dans le *De Trinitate* XV, 20, 38, il fait découler l'immutabilité de l'éternité divine.

[48]) L'être humain est limité, mais il participe à l'infinité de son créateur, du fait qu'il est à son image et à sa ressemblance.

[49]) 33b; 41d-44d. Voir le commentaire d'A. RIVAUD dans l'édition Budé, p. 36.

faire, il avait dû recevoir le secours d'une chose qu'il n'aurait pas faite, il ne serait pas tout-puissant» (*De Genesi contra manichaeos* I, 4, 10, trad. Raulx, t. 4, p. 91-92). L'acte créateur est, au sens strict, absolu. Augustin, qui ne connaît pas l'hébreu, ne réfléchit pas sur l'étymologie du terme création, pas plus que sur la différence entre les mots hébreu et grec: *bârâ'* et *poiein*. Au cours de ses commentaires sur la *Genèse*, il emploie indifféremment les verbes latins: *creare* et *facere*[50]), mais il ne s'en attache pas moins à faire ressortir l'originalité de la création, en la distinguant de la fabrication humaine. Ceci apparaît au livre XI des *Confessiones* (5, 7, p. 283), lorsque, posant la question du *comment* de la création, il précise: «Ce n'est pas comme l'artisan qui forme un corps avec un autre corps, au gré de son âme capable d'imprimer jusqu'à un certain point la forme qu'elle perçoit en elle-même, de son oeil intérieur; d'où l'âme tiendrait-elle cette capacité, sinon de ce que tu l'as faite? (...) C'est de toi que l'artisan tient le corps que tu lui as façonné, de toi l'esprit qui commande aux membres, de toi la matière qui lui permet de posséder son art (...) Oui, c'est toi que louent toutes ces choses comme créateur de toutes choses. Mais, toi comment les fais-tu? C'est dans ton Verbe que tu les as faites».

Dans ce passage, Augustin souligne que la *création* est un acte unique, original, qui n'a aucune commune mesure avec le travail de l'artisan. Dieu l'a effectué *de nihilo*[51]). Il n'en est pas venu non plus à une quelconque émanation de sa substance (*De Gn. c. man.* II, 8, 11; *De natura boni* 27), mais a tout créé *In Principio*.

Apparemment, *creatio de nihilo* et *creatio In Principio* sembleraient contradictoires (car la *creatio de nihilo* ne suppose pas de prototype). Dans le *De natura boni* (26, BA 1, p. 213), Augustin montre qu'il n'en est rien: «Dieu, en ce qui concerne, non pas ce qu'il a engendré de lui-même, mais les choses qu'il a faites par son Verbe, ne les a pas faites de choses préexistantes, mais de ce qui n'était absolument pas, c'est-à-dire les a faites du néant». C'est, *In Principio*, par son Fils qui lui est consubstantiel[52]) et par l'Esprit[53]), que le Père a tout créé, *de nihilo*. La Trinité est le seul maître d'œuvre de la création et elle n'a recours à aucune matière antérieure.

Si Augustin insiste sur cette radicalité de la création, c'est tout

[50]) Il emploie plus fréquemment le verbe *facere*: 37563 fois, que *creare*.

[51]) Dans la plupart de ses ouvrages, Augustin préfère cette formule (qui était employée dans la *Vetus Latina*) à celle, plus habituelle, de *creatio ex nihilo*.

[52]) B. STUDER, *art. cit.*, p. 141-154.

[53]) Augustin étudie le rôle de la Trinité dans la création, cf. *De Gn. ad litt.* I, 6, 12 - 7, 13-14.

d'abord dans un souci exégétique et doctrinal. Non seulement le texte de 2 *Maccabées* VII, 28, mais aussi le *Psaume* CXLVIII, 5 et l'*Épître aux Romains* (XI, 36) laissent entendre que la création s'est effectuée *de nihilo*. Il revient dès lors au pasteur de mettre en relief cette action unique et originale de Dieu et de faire comprendre son caractère transcendant, manifestant la toute-puissance du créateur. Augustin s'y attache, en particulier dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus* et dans les *Confessiones*. Il explique que: «Dieu, le Père tout-puissant, a tiré du néant et formé tous les êtres de la création (...). Toute créature (...) n'est pas de la nature de Dieu, mais a été faite de rien par Dieu et tout son rapport à la Trinité, c'est d'avoir Dieu pour créateur, puisqu'elle est sortie de ses mains» (*De Gn. ad litt. lib. imp.* I, 2, t. 4, p. 25; cf. *Cité de Dieu* XIX, 2, BA 35, p. 35). Dans ce texte, Augustin reprend d'une certaine manière, les paroles du credo, il présente la *creatio de nihilo* comme un dogme. Dans les *Confessiones* (XI, 7, 7, p. 353-355), il adopte une méthode différente, il recherche la signification de la *creatio de nihilo* sous la forme d'une méditation: «C'est du néant, écrit-il, que tu as fait le ciel et la terre, une grande chose et une petite, puisque tu es tout-puissant et bon pour faire toutes choses bonnes (...) Toi, tu étais; et le reste, c'était le néant, d'où tu as fait le ciel et la terre». Il met ainsi en évidence la toute-puissance et la bonté du créateur et la différence entre l'être et le non-être.

En mettant l'accent sur cette distinction entre l'être et le néant, Augustin passe de l'exégèse à la philosophie. Il se situe dans une tradition qui, depuis Philon et à travers toute la patristique, entend montrer le décalage entre le Dieu créateur de la *Genèse* et le démiurge platonicien, qui crée le monde à partir d'une matière préexistante[54]). S'étant largement éloigné du platonisme, lorsqu'il rédige les *Confessiones*, Augustin refuse toute espèce de schème artisanal pour faire comprendre l'acte créateur. «Tu n'avais rien en main, remarque-t-il, pour en faire le ciel et la terre, car d'où te serait venu cet élément que tu n'as pas fait, dont tu ferais quelque chose? (*Conf.* XI, 5, 7, p. 283). C'est toi, en effet, Seigneur, qui as fait le monde d'une matière informe, que du néant tu as faite presque-néant, pour faire de là les grandes choses que nous admirons» (*Conf.* XII, 8, 8, p. 355).

[54]) G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts* (Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo*), Berlin, W. de Gruyter, 1978, p. VII-XI; H.A. WOLFSON, «The meaning of *ex nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy and S. Thomas», *Medieval Studies* 10 (1948), p. 355-370.

Paradoxalement, on peut noter une tonalité platonicienne dans l'interprétation qu'il donne du ciel et de la terre, dans la mesure où elle rappelle la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible. Déjà, dans le paragraphe précédent du livre XII des *Confessiones* (7, 7, p. 355), Augustin avait défini «le ciel[55]) et la terre (comme) deux sortes d'êtres, l'un proche de toi, l'autre proche du néant, l'un tel qu'au-dessus de lui tu étais, l'autre, tel qu'au-dessous de lui, c'était le néant». Maintenant, il précise que «la terre, que tu avais faite, était matière informe et inorganisée et que les ténèbres étaient sur l'abîme. De cette terre invisible et inorganisée, de ce presque-néant, tu devais faire toutes choses en quoi consiste, sans être consistant, ce monde muable» (*Conf.* XII, 8, 8, p. 355-357). En raison même de son caractère informe, la terre pourrait faire penser au chaos platonicien[56]). En fait, Augustin utilise cette image pour expliciter l'Écriture[57]), il parle également de semences[58]) de la terre et du ciel (*De Gn. c. man.* I, 7, 11).

D'autre part, s'il insiste sur le caractère informe de la matière et de la terre, c'est pour mettre en échec la cosmogonie manichéenne, pour éviter toute espèce de dualisme. Ainsi affirme-t-il à plusieurs reprises dans le *De Genesi contra manichaeos* (I, 7, 11, p. 92; I, 2, 4; 4, 10): «La matière informe, que Dieu fit de rien, a tout d'abord été appelée le ciel et la terre»[59]).

Par ailleurs, et sur ce plan, il s'éloigne de Plotin qui disqualifiait entièrement la matière; il explique qu'elle est susceptible d'être formée (*Conf.* XIII, 2, 2-3): non seulement de développer ses potentialités, mais aussi de s'accomplir véritablement par une conversion vers son créateur. «A l'intérieur d'un acte de *creatio de nihilo*, en effet, il ne peut y avoir *reformatio*, car il n'y avait pas eu de forme; il peut seulement y avoir *formatio* d'une créature encore informe; cette *formatio* consiste dans l'appel de Dieu à sa créature qui, lorsqu'elle fut tirée du néant, se trouvait extérieure à Dieu et dans sa conversion vers lui»[60]).

[55]) J. Pepin, «Recherches sur le sens et les origines de l'expression *Caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de S. Augustin», dans *Ex platonicorum persona*, Amsterdam, 1977, p. 42-47.

[56]) Calcidius, *Timaeus*, rééd., Londres, 1962.

[57]) J. Pepin, *art. cit.*, p. 60-61.

[58]) Il ne s'agit pas là de préformation, mais seulement de développement possible de certains éléments.

[59]) Augustin donne différents sens à ces termes.

[60]) G.B. Ladner, *The Idea of Reform*, Cambridge, Harvard University Press, 1959, p. 169.

La réflexion d'Augustin sur la *creatio de nihilo*[61]) est décisive. Non seulement, elle prépare le schème *creatio, conversio, formatio* qui sera fondamental pour sa compréhension de la création, mais elle montre aussi l'originalité de la perspective biblique, la distingue de la gnose et des courants platoniciens qui parlaient de fabrication et d'émanation[62]), mais non de création. Elle fonde également l'ontologie théologale qu'Augustin a présentée dans son œuvre et laisse entendre que le motif de la création n'est autre que la volonté divine[63]).

3. *Motif de la création*

En déterminant son motif, Augustin donne à l'idée de *création* son statut véritable et original. Ainsi peut-il la distinguer d'une production par nécessité ou d'une simple causalité et expliquer, qu'issue de l'amour de Dieu, elle se définit comme pur don.

Lui-même en a fait l'expérience au cours de sa conversion et il fut rapidement amené à mettre en forme sa pensée sur la question, en raison de l'urgence de la polémique avec les manichéens. Ceux-ci demandaient, en effet, avec insistance: «Pourquoi a-t-il plu à Dieu tout à coup de faire le ciel et la terre?» (*De Gn. c. man.* I, 2, 4, t. 4, p. 89). Sans doute cette objection visait-elle le texte de l'Ancien Testament, mais elle n'en avait pas moins un enjeu métaphysique certain.

Augustin s'en rendit compte et précisa de quelle manière y apporter une solution. Comme il est impossible de remonter jusqu'à l'acte créateur et même jusqu'à la nature de Dieu[64]), il importe de reformuler la question, d'en supprimer le caractère temporel, introduit par l'expression «tout à coup»[65]) (qui supposerait que la création s'est

[61]) On peut citer d'autres textes sur la question: *De anima et ejus origine* II, 3, 5; *De vera religione* XVIII, 35-36.

[62]) À l'encontre de l'émanatisme manichéen, Augustin écrit dans le *De Genesi contra manichaeos* I, 2, 4, p. 89: «Dieu n'a pas engendré de lui-même (les créatures) pour leur donner son être, mais il les a tirées du néant pour qu'elles ne fussent égales, ni à celui par qui elles ont été faites, ni à son Fils par le moyen de qui elles ont été faites».

[63]) *Ad Orosium* I, 3, PL 42, col. 671: «Cum enim dicitur, Deus ex nihilo fecit; nihil aliud dicitur, nisi non erat unde faceret, et tamen quia voluit fecit».

[64]) Comme l'a montré l'échec de la dialectique ascendante (*Conf.* VII, 17, 23). Ultérieurement, Augustin souligne que Dieu seul se connaît (*Conf.* XIII, 14, 19). Mais, il n'est pas pour autant inaccessible, comme on l'a vu précédemment avec la distinction entre le «nomen substantiae» et le «nomen misericordiae».

[65]) Il répondra à cette composante de l'objection manichéenne en la mettant en rapport avec cette autre objection, opposée par la secte: «Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre?».

produite dans le temps) et de partir de la connaissance de la volonté humaine avant de prétendre connaître la volonté de Dieu (*De Gn. c. man.* I, 2, 4, p. 89). Mais cette méthode est encore insuffisante, voire inadéquate. Elle en reste à une analogie psychologique, alors que la volonté divine est radicalement transcendante. Pour comprendre le motif de la création, il faut donc passer de l'ordre de la raison à celui du cœur. En effet, «si on désire connaître la volonté de Dieu, qu'on devienne l'ami de Dieu» (*Ibid.*, p. 90). Les anges en ont eu une certaine connaissance, en raison de leur proximité avec le créateur (*De Gn. ad litt.* II, 8, 18). Il en va de même pour nous, dans la mesure où nous optons pour la charité (*Soliloques* I, 7, 14). Il nous est alors possible de comprendre de l'intérieur[66]) le dessein de Dieu. Ainsi, Augustin en est-il venu à le définir en termes de *quia voluit* et de *quia bonus*[67]).

Il emploie plus fréquemment l'expression *quia bonus*. Mais, dans sa première réflexion sur le motif de la création, dans le *De Genesi contra manichaeos* (I, 2, 4), il avait utilisé celle de *quia voluit*. Quelle distinction établit-il entre ces deux formules? Souhaitant expliciter le motif de la création qui, par définition, est impénétrable, il ne peut que trouver des analogies. L'intérêt de l'une et l'autre formule est de mettre en évidence la liberté de l'acte créateur. Dieu, en raison même de sa puissance, peut faire tout ce qu'il veut. Mais, sa liberté répond à son amour. Loin d'en rester à l'auto-suffisance, Dieu donne, librement, la vie à d'autres êtres. On voit donc que volonté et bonté s'interpénètrent, animées qu'elles sont par la surabondance de l'amour divin.

Cependant, on remarque une spécificité de chaque expression. Celle de *quia voluit* peut être entendue en deux sens: tout d'abord, dans un sens faible et contingent comme une fin de non-recevoir: ce que l'on voit à la *Question* 28 (*De diversis quaestionibus LXXXIII*, BA 10, p. 81): «Chercher pourquoi Dieu a créé le monde, c'est chercher la cause de la volonté de Dieu. Or, toute cause est réalisatrice, et tout ce qui est réalisateur est supérieur à ce qui est réalisé; d'autre part, rien n'est supérieur à la volonté de Dieu: il n'y a donc pas lieu d'en chercher la cause»[68]). C'est peine perdue, «Dieu a absolument tout créé, comme il

[66]) On parlerait aujourd'hui de connaissance par sympathie, cf. M. BUBER, *La vie en dialogue*, Paris, éd. Montaigne, 1959; G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 1964.

[67]) Voir l'étude de R.H. COUSINEAU, «Creation and Freedom. An Augustinian Problem: 'Quia voluit?' and/or 'Quia bonus?'», *Rech. Aug.* II (1962), p. 253-271.

[68]) Augustin reprend ici une démarche analogue à celle d'*Exode* III, 14, où Dieu avait dit à Moïse: «Je suis qui je suis». Voir D. BOURG, «La critique de 'la métaphysique

l'a voulu: qui donc prétendrait que quelque chose ait pu s'opposer à sa volonté?» (*De Gn. ad litt.* IV, 2, 6, BA 48, p. 289). Sa transcendance est absolue.

Toutefois, le motif de la création ne nous échappe pas radicalement, car la volonté de Dieu se comprend en fonction de son amour. Sans doute «sa volonté seule a été la cause de toutes ses œuvres» (*En. in Ps.* CXXXIV, 10, t. 10, p. 127). Mais, elle n'est en aucun cas synonyme de volonté de puissance. Au contraire, «Dieu agit par bonté et n'a besoin d'aucune de ses œuvres» (*Ibid.*). Il a créé par bonté, par pure gratuité. Pour le faire comprendre à ses interlocuteurs, Augustin utilise une analogie: «est-il une œuvre que nous fassions par une volonté libre? (...) Oui, assurément, c'est quand nous louons Dieu par amour. Car (nous) faisons cela d'une volonté libre, quand (nous) aimons ce que (nous) louons» (*Ibid.*). Combien plus la volonté de Dieu, qui est entièrement libre, a-t-elle manifesté la surabondance de son amour. Aussi le *quia voluit* et le *quia bonus* se complètent-ils.

Avec l'accent mis sur le *quia bonus* dans les œuvres de la maturité, on retrouve la même perspective polémique que dans les premières œuvres où Augustin s'attachait à montrer que la volonté de Dieu n'est déterminée par aucune nécessité. Ainsi note-t-il au livre XI de la *Cité de Dieu* (21, p. 95-97): «Un Dieu bon a créé ce qui est bon! Platon lui-même trouve très juste cette raison de la création du monde, que des œuvres bonnes sont faites par un Dieu bon (...). Pourtant, cette raison, à savoir la bonté de Dieu expliquant la création de choses bonnes (...) certains hérétiques (en l'occurrence ici les manichéens) ne l'ont pas vue». Ils en sont restés à l'émanationnisme (*Ibid.*, p. 101). Augustin, qui entend ruiner définitivement leurs arguments, s'appuie ici sur l'autorité de Platon. Est-ce à dire qu'il adopte un point de vue platonicien? Certes, non. D'ailleurs, au fur et à mesure de ses œuvres, il s'éloigne du platonisme, qui lui avait servi de garant pour manifester le bien-fondé de sa thèse (cf. *Cité de Dieu* XI, 4-12).

Tout d'abord, il fait ressortir la gratuité de la création, en ces termes, dans les *Confessiones* (XIII, 4, 5, p. 431): «Que te manquerait-il (...) si ces créatures ou bien n'existaient absolument pas ou bien restaient informes? Tu ne les as pas faites par indigence, mais par la *plénitude de ta bonté*, les retenant et les convertissant à une forme, et

de l'Exode' par Heidegger et l'exégèse moderne», dans *L'Être et Dieu* (Cogitatio fidei 138), Paris, 1986, 215-244, spéc. p. 215-228.

non pas comme si ta joie attendait d'elles sa plénitude». Mais, là encore, Augustin garde une optique platonicienne, situant le Bien, assimilé ici à Dieu, au-delà de la dialectique de la pauvreté et de la plénitude. Cependant, il s'en éloigne, dans la mesure même où il parle de *création*, de don de l'être à d'autres êtres.

De plus, il ne donne pas à la dimension éthique un rôle décisif[69]) et explique que: «de même qu'elle n'avait *pas mérité* devant toi d'être ainsi une vie qui pût être illuminée, de même, quand elle était déjà, elle ne mérita pas non plus devant toi d'être illuminée» (*Conf.* XIII, 3, 4, p. 431). Création et création nouvelle sont de purs dons du créateur (*Contra Julianum* 2, 27).

Sur un plan ontologique, d'autre part, il opère un changement radical: il «transforme le 'bonum diffusum' des platoniciens en 'amor diffusus'»[70]). Ce changement est d'autant plus important qu'il est synonyme de passage d'un principe abstrait, le Bien à un Dieu personnel, caractérisé par l'amour, issu «de la surabondance de sa bienveillance» (*De Gn. ad litt.* I, 7, 13, p. 99) et appelant les êtres créés à partager sa vie (*Conf.* XIII, 2, 2).

Cette perspective est celle-là même du christianisme. Augustin est l'un des premiers, sinon le premier, à lui donner une dimension métaphysique[71]) et à montrer que le motif de la création n'est autre que l'amour de Dieu, s'exprimant, tantôt par le *quia voluit* (dans la mesure où la volonté est liée à l'amour, *De Trinitate* VIII, 8, 12), tantôt par le *quia bonus*. C'est pourquoi, il est difficile de parler de causalité et même de causalité efficiente ou finale[72]). Faut-il voir là un manque de conceptualisation de la part d'Augustin? Il ressort plutôt qu'il s'est efforcé de rechercher quel était le projet de Dieu dans la création et qu'il l'a exprimé non seulement en termes de libre don, mais aussi d'appel à un partage de la vie divine, à une relation, voire à une réciprocité (*En. in Ps.* XCIX, 7) entre le créateur et l'être créé. Ainsi a-t-il montré que le paradoxe de la vie trinitaire éclaire le paradoxe de la création. C'est, en effet, la Trinité entière qui est à l'œuvre dans la création et la surabondance d'amour qui est à l'origine de la création n'est autre que la surabondance de la vie trinitaire. Qu'en est-il donc de

[69]) Il souligne que *création* et *formatio* sont de purs dons de Dieu.

[70]) R.H. COUSINEAU, *art. cit.*, p. 262.

[71]) Avant lui, les Pères n'ont pas mis l'accent sur ce point. Bien des siècles plus tard, M. Blondel le développera dans *L'Etre et les êtres*. Cf. H. DE LUBAC, *N.R.T.* 65 (1938), p. 220-225.

[72]) À la limite, la causalité efficiente renverrait à la liberté de Dieu et la causalité finale à sa bonté, mais Augustin n'utilise pas ici les catégories aristotéliciennes.

cette vie et du rôle de la Trinité dans la création? Par cette interrogation, on aborde la troisième question qu'Augustin avait posée pour rendre compte de l'acte créateur: après celle du *Quis creavit?* et du *Quare?* vient celle du *Per quid?* (*Cité de Dieu* XI, 24).

4. *Dimension trinitaire de l'acte créateur*

Pour répondre à cette question, Augustin insiste davantage sur la fonction du Fils que sur celle de l'Esprit. Il n'omet pourtant pas de mentionner la place de l'Esprit dans la création. D'ailleurs, sa réflexion sur la dimension trinitaire de l'acte créateur pourrait à elle seule faire l'objet de toute une étude (on n'en retiendra ici que les principales orientations). Mais, s'il met en évidence la place du Fils dans la création, c'est en raison de son expérience, dans laquelle le Médiateur a joué un rôle décisif (*Conf.* VII, 18, 24). De plus, au moment où il rédigeait ses commentaires sur la *Genèse*, il lui fallait répondre aux manichéens et non pas encore aux pélagiens. On comprend dès lors qu'il se soit essentiellement attaché à montrer que la création s'est effectuée *In Principio*[73]).

En interprétant les premiers mots de la *Genèse* (berē'šît ou ἐν ἀρχῇ), à la suite de Philon, non pas dans un sens temporel, mais en les rapportant au Logos[74]) et plus précisément, comme Origène[75]) à la Sagesse (*Prov.* VIII, 22) et même au Verbe du Prologue de l'Évangile de Jean, Augustin ruinait l'objection que les manichéens adressaient à l'encontre de l'Ancien Testament: «Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre? Il soulignait, au contraire, que la création, loin de s'être effectuée dans le temps, est constitutive du temps. Il faisait également ressortir que la création n'est pas un phénomène second, résultant d'un conflit entre deux principes antagonistes[76]), mais qu'elle résulte de l'unité de l'action divine, puisqu'en Dieu le Père était le Verbe par qui et en qui tout a été fait» (*De Gn. c. man.* I, 3, p. 89). Si, dans ce premier commentaire, pris par l'urgence de la polémique, Augustin n'a pas justifié son interprétation du début de la *Genèse*, dans les autres

[73]) Les premiers mots de la *Genèse* étaient ainsi traduits par la *Vetus Latina*, cf. M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 67. Pour l'interprétation qu'en donne Augustin, voir A. SOLIGNAC, «Exégèse et métaphysique. *Genèse* I, 1-3 chez S. Augustin», *In Principio*, Paris, Et. Aug., 1973, p. 153-171.

[74]) M. ALEXANDRE, *op. cit.*, p. 68.

[75]) *Ibid.*, p. 69.

[76]) Ce, à l'encontre de la cosmogonie manichéenne.

commentaires, par contre, il a énuméré les différentes significations d'*In Principio* (*Conf.* XII, 20, 29; 28, 39 - 29, 40; *De Gn. ad litt.* I, 1, 2) et a même consacré le livre XI des *Confessiones* à réfléchir sur le sens de la *creatio In Principio*[77]). Sans doute sa perspective n'est-elle pas radicalement neuve, mais elle met en évidence que le Fils est la pierre d'angle de la création. De cette manière, il souligne que l'enjeu même de la création est le don d'amour de Dieu, manifesté par le Fils dans l'Esprit.

Dans ses deux premiers commentaires, il rappelle seulement que l'Esprit est porté sur les eaux (*De Gn. c. man.* I, 5, 8; *De Gn. ad litt. lib. imp.* 4, 11 sq.) et, pour mieux faire comprendre son rôle, il le compare à la volonté de l'ouvrier, par rapport à son œuvre (*De Gn. c. man.* I, 5, 8-9). L'Esprit est alors synonyme d'inspiration. De plus, il a une part active dans la création de l'homme à l'image de Dieu (*De Gn. ad litt. lib. imp.* 16, 56 sq.). Mais, Augustin ne donne pas davantage de précisions à cette époque. Il s'en explique au livre XIII des *Confessiones* (5, 6, p. 433-435): «Je tenais déjà dans le nom même de *Dieu,* le *Père* qui *a fait toutes choses*, et dans le nom de *principe*, le *Fils dans lequel il a fait toutes choses*, et, croyant que mon Dieu est Trinité, comme je le croyais, je cherchais dans ses saints oracles et voici que ton '*Esprit était porté sur les eaux*'. Voilà la *Trinité*, mon Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, créateur de toute créature». On remarque que la compréhension de la dimension trinitaire de la création n'est pas première pour Augustin, mais qu'elle résulte de tout un cheminement[78]).

C'est au moment où il rédige le livre XIII des *Confessiones* qu'il en vient à une compréhension de la place de l'Esprit-Saint dans la création. Il interroge alors l'Écriture, afin de déterminer pourquoi l'Esprit est mentionné en troisième lieu[79]) et pourquoi il est désigné par le verbe «superferebatur» (*Conf.* XIII, 6, 7 sq.). Ce verbe, qu'Augustin a employé au livre VII des *Confessiones* (10, 16) pour rendre compte de son expérience spirituelle[80]), nous amène à percevoir «l'éminence de l'immuable divinité au-dessus de tout être muable» (*Conf.* XIII, 9, 10, p. 439). D'une autre manière, il désigne l'*Idipsum* et nous introduit dans

[77]) F. Cayré, «Le livre XIII des *Confessions* de S. Augustin», *R.E.A.* II (1956), p. 143-161.

[78]) Il le résume en quelque sorte dans le *Sermo* LII, 16, prononcé certainement en 410-412.

[79]) Comme S. Basile dans le *Traité du S. Esprit*, il entend montrer que l'Esprit n'est pas inférieur aux deux autres hypostases.

[80]) Voir aussi *Sermo* LII, 16.

le mystère de la vie trinitaire. C'est sans doute en raison de l'accomplissement qu'il réalise (*De Gn. ad litt.* I, 6, 12 - 7, 13) qu'il est évoqué en troisième lieu dans l'Écriture. L'Esprit-Saint exprime, en effet, non seulement le don de l'amour de Dieu lors de la création, mais aussi la continuation de ce don dans la création nouvelle, dans la nouvelle naissance de l'être crée (*In Io. Ev. Tr.* XII, 5). C'est pourquoi, «il n'est pas tant ce qui domine (que) ce qui attire à soi (... Il est en quelque sorte) l'élan qui nous permet de faire retour au créateur et d'y trouver le repos»[81]). Il réalise véritablement la *formatio*. Les créatures angéliques qui sont en un certain sens happées par l'amour de Dieu dès leur création nous en donnent une idée (*Conf.* XIII, 10, 11). Cette voie nous est également ouverte, dans la mesure où l'Esprit, qui est don de l'amour de Dieu, nous élève. Or, notre «poids, c'est (notre) amour; c'est lui qui (nous) emporte où qu'il (nous) emporte. Le don de toi nous enflamme et nous emporte en haut: il nous embrase et nous partons (...) pour la maison du Seigneur. Là nous placera la bonne volonté de sorte que nous ne voulions plus autre chose qu'y demeurer éternellement» (*Conf.* XIII, 9, 10, p. 441). L'Esprit nous donne de reposer en Dieu. Cependant, la *formatio* ne s'effectue pas de la même façon pour les créatures angéliques et pour les êtres créés. Pour ces derniers, on distingue un triple mouvement: ils viennent du Père et prennent forme par conversion au Verbe, mais c'est l'Esprit qui les fixe en leur spécification[82]).

Ainsi perçoit-on le sens du schème *creatio, conversio, formatio* qui sous-tend la pensée augustinienne de la création. Il en ressort qu'Augustin interprète la création en termes de *relation*, de don d'amour du créateur à l'être créé, don que ce dernier est invité à accepter et à effectuer à son tour, d'où la dialectique du *magis esse* ou du *minus esse*[83]), de l'*intentio* ou de la *distensio*[84]), dans la mesure où il accepte ou refuse ce don. La liberté joue alors un rôle décisif. L'être, créé à l'image de la Trinité (*Conf.* XIII, 22, 32; *Sermo* LII, 17-23) peut se constituer ou se détruire, en fonction de sa réponse à l'interpellation du créateur.

[81]) G. PELLAND, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Paris, 1972, p. 162.

[82]) O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin*, Paris, Et. Aug., 1966, p. 408-409.

[83]) E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez S. Augustin.* Des premiers Dialogues aux *Confessions*, Amsterdam, 1984.

[84]) Il faudrait reprendre ici l'analyse augustinienne du temps, telle qu'elle ressort du livre XI des *Confessiones*.

La compréhension augustinienne de la création, qui fut de l'ordre de l'expérience vécue, avant de relever de la réflexion, est encore actuelle. Augustin a su lui donner sa dimension métaphysique, sans lui enlever sa composante existentielle. Le schème *creatio, conversio, formatio* qu'il utilise pour en rendre compte, met en évidence la dimension trinitaire de la création et pointe tout entier vers l'achèvement de la création par la vision de Dieu, par la vie en Dieu (*Conf.* XIII, 31, 46).

Vouziers Marie-Anne VANNIER

JULIEN D'ÉCLANE ET AUGUSTIN D'HIPPONE DEUX CONCEPTIONS D'ADAM

Parmi les nombreux différends qui opposèrent Augustin et Julien d'Éclane, il y a aussi leur conception du premier homme et de son péché. Cette différence de vue se situe, bien sûr, dans un cadre plus large où jouent un rôle prépondérant des thèmes comme l'activité créatrice de Dieu, Dieu-Juge, la liberté humaine et ses possibilités, l'état des nouveau-nés, le rôle salvateur du Christ, la valeur du baptême des enfants et d'autres encore. Pourtant il vaut la peine, nous semble-t-il, de nous concentrer dans cette contribution sur l'idée que Julien et Augustin se faisaient du premier homme comme tel[1]). Notre attention, surtout en ce qui concerne Julien, se portera principalement sur l'*Opus imperfectum* VI. Quant à Augustin, il y a dans sa polémique avec Julien plusieurs autres exposés sur Adam, son état avant la chute, son péché et les conséquences qui en découlaient pour lui-même.

D'abord, quelle est la conception de Julien? Parmi les textes plutôt rares où Julien parle du premier homme Adam avant la chute, nous trouvons en premier lieu une description de la création du premier homme. Prenant *Gen.* 2, 7 comme point de départ, Julien trace une esquisse assez détaillée de la formation de l'homme avec de l'argile, de l'insufflation de l'âme par Dieu et des fonctions que l'âme a éveillées ou des facultés qu'elle a données au corps[2]). Julien, par ce récit

[1]) Dans le cadre limité de cette contribution, il nous est impossible de traiter la vision des deux antagonistes quant aux conséquences du péché originel pour l'humanité *in toto*. Il est évident que leurs idées concernant Adam ne sauraient être détachées de leur vue sur l'humanité de leur temps comme telle. En ce qui concerne la conception augustinienne d'Adam, on trouve un aperçu assez général chez G. BONNER, art. *Adam*, in *Augustinus-Lexicon*, I, 1/2, Basel-Stuttgart, 1986, 63-87. Quant à la polémique Julien-Augustin, voir Y. DE MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Éclane d'après l'Opus imperfectum*, in *Recherches de Science religieuse* 44 (1956), pp. 193-218. On trouve aussi de précieuses informations chez M. SEYBOLD, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus (Studien zur Geschichte der Moraltheologie*, 11), Regensburg, 1963; voir aussi E. PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York, 1988, pp. 127-150 et la réaction de M. LAMBERIGTS, *Augustine, Julian of Aeclanum and E. Papels' Adam, Eve, and the Serpent*, in *Augustiniana* 39 (1989), pp. 393-435. Cf. aussi note 43.

[2]) «Fecit siquidem Deus hominem, materiam ipsam limi venerabili dignatione contrectans, quae in formam hominis auctoris sui manum subacta sequeretur. Steterat iam absolutum, caeterum pallens frigensque simulacrum, spiritum quo niteret et vigeret opperiens. Tunc augustissimo auctoris afflatu creatus et inspiratus animus, viscera impleta

circonstancié, réagit contre l'idée que la faculté de faire le bien se perdit avec le péché d'Adam[3]) et montre avec quels soins Dieu entoura la création du premier homme[4]). L'amitié de Dieu pour l'homme subsista après la création: Il plaça l'homme dans le paradis terrestre et lui donna un ordre par lequel l'homme apprendrait à connaître sa liberté et verrait comment il pouvait raffermir son amitié avec Dieu. Pour ne pas trop charger l'homme, cet ordre se limita à la défense de manger de certain fruit. Le respect de cette défense serait une preuve de son dévouement. Julien raconte aussi que Dieu donna à Adam une compagne, de sorte qu'il fut en état d'être père. Julien termine son récit en affirmant que Dieu, plein de bienveillance, continua à accompagner Adam après[5]).

En un autre endroit, Julien fait observer qu'Adam, quoique créé comme être mortel, aurait pu acquérir l'immortalité s'il n'avait pas péché. En effet, sa présence dans le jardin d'Éden lui permit de manger de l'arbre de la vie[6]). En ce sens, la mort appartient à la condition

commovit: tunc omnes sensus in apparatum propriorum munerum suscitati sunt. Dedit habitator ingressus visceribus colorem, sanguini calorem, membris vigorem, cuti nitorem»; *Ad Florum* VI, 20, *PL* 45, 1545. La version «visceribus colorem, sanguini calorem» est quelque peu étrange; voir note 3 de l'éditeur.

[3]) Cf. *Ad Florum* VI, 17-19, *PL* 45, 1538-1543.

[4]) *Ad Florum* VI, 20, *PL* 45, 1545: «Vide quod negotium in formando et animando homine pietas divina suscepit».

[5]) «Verum nec perfectum eum reliquit familiaritas conditoris: transfertur ad amoeniorem locum, et quem clementer fecerat, munifice locupletat. Nec hoc tamen praestitisse contentus, illustrat eum impertitione colloquii: dat ei praeceptum ut libertatem suam intelligens, videret sibi suppetere per quod fieret amicior Conditori: quod praeceptum non in multa distenditur, ne quid orieris de multiplicata lege sentiret; sed interdictu unius pomuli, testimonium devotionis expetitur. Postea quoque ut haberet consortem, per quam pater fieret, denuo illius manus, qua conditus erat, nobilitatur attactu; divino quoque subinde colloquio fovetur atque honoratur»; *Ad Florum* VI, 20, *PL* 45, 1545. À un autre endroit l'interdiction de manger est considérée comme une mise à l'epreuve de l'obéissance du premier homme: «Ad communionem generis humani primi mandati pertingit auctoritas: nam interdicta ligni abstinentia non gustum pomi invidit, sed oboedientiam hominis exploravit»; *Expositio libri Iob* XXVII, 28, *CCL* 88, p. 78.

[6]) «Adam etiam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, fuisse moriturum: nec hoc esse (...) ratione subnixum; sed qui si non peccasset, per gustum ligni vitae, virtutem posset immortalitatis adipisci. Male igitur dictum est, sive peccaret, sive non peccaret fuisse moriturum»; *Epistula ad Zosimum*, frg. 5, *CCL* 88, p. 336; cf. aussi *Ad Turbantium*, frg. 26, *CCL* 88, p. 347. Et aussi A. Bruckner, *Julian von Eclanum. Sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus (TU* 15, 3), Leipzig, 1897, p. 144; A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tübingen, 1932[5], p. 195. L'opinion de F. Refoulé, *Julien d'Éclane, théologien et philosophe*, in *Recherches de Science religieuse* 52 (1964), pp. 42-84, surtout pp. 66-72, comme s'il y avait chez Julien une distinction entre un ordre «philosophique» et un ordre «théologique», est contestée par F.-J. Thonnard, *L'aristotélisme de Julien d'Éclane et saint Augustin*, in *Revue des Études augustiniennes* 11 (1965), pp. 296-304. Ch. Pietri, dans *Roma Christiana.*

naturelle d'Adam, mais de telle sorte qu'Adam ne mourrait pas s'il ne commettait pas le péché. En ce cas il aurait pu acquérir l'immortalité en récompense[7]). Julien croit d'ailleurs que cette récompense aurait été réservée à Adam personnellement et ne se serait pas étendue à l'humanité en général[8]). Il se réfère pour cela d'une part à Hénoch et à Élie qui n'ont pas vu la mort personnellement, ce qui n'empêche pas que les enfants d'Hénoch sont quand même morts. D'autre part il constate que la mort a frappé beaucoup de justes comme Abel, Noé, Abraham, Isaac, Jacob et tant d'autres[9]). Il faut donc distinguer récompense et ordre naturel. Aucune action personnelle ne pourra jamais abolir ce dernier[10]).

Or Adam a péché. Quoiqu'il n'eût aucune raison d'être mécontent dans le paradis terrestre puisqu'il y jouissait de nombreuses richesses, il se laissa pourtant séduire par le diable[11]). Il mangea du fruit de l'arbre malgré l'interdiction divine. Par cette interdiction Dieu avait voulu mettre à l'épreuve l'obéissance d'Adam[12]). En lui-même cet arbre, œuvre de Dieu, était bon. En manger les fruits n'aurait pas été un péché si Dieu ne l'avait pas défendu[13]).

Le péché d'Adam est un péché volontaire. Il est à situer au niveau de la volonté. Il ne touche pas sa nature comme substance, comme création de Dieu. Julien se refuse à admettre qu'on puisse dire que, d'une part, Dieu ait créé le premier homme bon et lui ait appris par une prescription simple ce qu'il doit faire, et que, d'autre part, les quelques paroles du diable à la femme aient bouleversé l'ordre naturel. Il est

Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440) (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 224), Rome, 1976, t. 2, pp. 939-940 se range à l'avis de ce dernier.

[7]) «Haud sane impugnavero eos qui autumant Adam, si dicto audiens exstitisset, ad immortalitatem potuisse pro remuneratione transferri»; *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1579.

[8]) «Exercuisset se igitur in reliquis innata mortalitas, etiamsi primus ille in aeternitatem a diurnitate migrasset»; *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1579.

[9]) Voir *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1579-1580; pour Hénoch et Élie, voir resp. *Gen.* 5, 24 et 2 *Rois* 2.

[10]) «Verum aliud sunt instituta naturae, aliud praemia oboedientiae. Non est enim tanti unius meritum, ut universa quae naturaliter sunt instituta perturbet»; *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1579.

[11]) Cf. *In Osee prophetam* II, VI, 7, *CCL* 88, pp. 167-168. Là il est dit aussi que, comme conséquence, l'homme est tombé de la *summa felicitas* dans l'*ultima calamitas*.

[12]) Voir *Ad Florum* II, 187, *CSEL* 85, 1, p. 305.

[13]) «Esus ergo illius arboris, si non esset interdictus, malus non fuisset: postquam autem interdictus est, et a praevaricatione usurpatus, natum est ibi ex interdicente et contemnente peccatum: quamvis non ideo data lex fuisset, ut delinqueretur; sed tamen idem faciendo, id est, de arbore comedendo, non deliquisset homo, quia bona arbor erat, nisi gustus eius a lege interdictus fuisset»; *Ad Florum* VI, 41, *PL* 45, 1604.

impensable que les multiples dons de Dieu ne soient pas en mesure d'opérer en l'homme une *necessitas boni*, mais que le diable par quelques paroles puisse anéantir les caractéristiques naturelles (et Julien pense alors e.a. à la liberté humaine) et soumettre l'homme à la contrainte au mal[14]).

Pour Julien le péché d'Adam est effectivement une transgression volontaire d'une interdiction que la justice lui avait imposée[15]), mais cependant Julien n'en fait pas grand cas. En effet, selon Julien, le premier homme était encore inexpérimenté et, sur le plan moral, assez primitif[16]). Ensuite Julien se réfère à d'autres péchés: l'idolâtrie des Israélites, le fratricide de Caïn, le comportement des habitants de Sodome, les crimes de piraterie. On ne peut tout de même pas prétendre, dit Julien, que manger d'une pomme soit un méfait plus grave que ces péchés-là[17]).

Par suite de son péché Adam perdit son innocence naturelle[18]). Julien entend par cela qu'Adam, parce que créé par Dieu, fut initialement innocent, prédicat que Julien applique d'ailleurs à tout nouveau-né[19]). Julien se refuse à admettre que la mort d'Adam soit la conséquence de sa chute. Dans son commentaire de *Gen.* 3, 19 il insiste sur le fait qu'il est écrit: «Quia terra es et in terram ibis». La mort est une conséquence de ce qu'Adam fut modelé avec de la poussière du sol. Elle appartient à la condition naturelle d'Adam. Si elle était la

[14]) *Ad Florum* VI, 20, *PL* 45, 1545.

[15]) Cf. *Ad Florum* VI, 21 ss., *PL* 45, 1547 ss.

[16]) «Iussum fuerat ut edulio unius arboris abstineret: rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo iustitiae, suggestu mulieris usurpavit escam, cuius illexerat et suavitas et venustas»; *Ad Florum* VI, 23, *PL* 45, 1554. Reste à savoir comment on peut concilier cela avec le fait qu'Adam fut créé bon. De plus quelle est alors la valeur de la proximité de Dieu dans le paradis? Peut-être Julien veut-il dans le contexte de la polémique minimiser la gravité du péché d'Adam. Que par là pénètre quelque inconséquence dans son exposé, il ne semble pas s'en rendre compte.

[17]) Cf. *Ad Florum* VI, 23, *PL* 45, 1555.

[18]) «Hic dicat aliquis, Quid ergo? tu negas illam innocentiam, in qua fuerat conditus, spontanei peccati admissione corruptam? Nam etsi possibilitas revertendi ad bonum commissa iniquitate non pereat; tamen certum est meritum innocentiae, cum qua humanum procedit exordium, voluntatis vitio deperire. At ego ita id esse non abnuo: sed illud est, quod his illuminatum exemplis volo, quia cum talis sit conditio facta qualitatum, per quas boni et mali dicimur, ut sub iure agitent voluntatis tamque hoc sit serio constitutum, ut nec innocentia, quae pro dignitate auctoris officium antevenit voluntatis et naturalis est; tamen nulla se potestate in animo repugnante custodiat...»; *Ad Florum* VI, 19, *PL* 45, 1542-1543.

[19]) Voir à ce sujet M. LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum: a Plea for a Good Creator*, in *Augustiniana* 38 (1988), pp. 5-24, surtout p. 10 s.

conséquence du péché, cela aurait dû être mentionné expressément[20]). Julien croit plutôt que la perspective de la mort était consolatrice pour Adam[21]). D'après *Gen.* 3, 17-18 Adam fut voué à une vie de labeur et de peine. Bien qu'il eût déjà à se fatiguer avant la chute[22]), le travail, la souffrance et les efforts se multiplient maintenant tellement que, selon Julien, l'annonce de la mort doit avoir soulagé Adam[23]). Julien accepte donc qu'Adam (et Ève) mènent personnellement une vie difficile après leur heureux séjour dans le paradis, mais ce châtiment les frappe personnellement et non l'humanité en son entier[24]). Leur châtiment les touche eux-mêmes, mais certainement pas l'humanité *in toto*.

Au cours de sa polémique avec Augustin, Julien refuse de considérer la *concupiscentia carnis* comme une conséquence du péché d'Adam. Julien, en effet, voit un lien très étroit entre mariage, procréation et *concupiscentia*. Le mariage fut institué par Dieu en vue

[20]) «Verum non semper ista patieris; sed 'donec convertaris in terram de qua sumptus es; quia terra es', inquit, 'et in terram ibis' (*Gen.* 3, 19b). Cur non, postquam dixit, 'donec convertaris in terram de qua sumptus es'; subdidit, Quia peccasti et mea praecepta transgressus es? Hoc enim dicendum erat, si resolutio corporum ad crimina pertineret. Verum quid dixit? 'Quia terra es', inquit, 'et in terram ibis'. Causam cur in terram rediturus esset, ostendit: 'Quia terra es', inquit. Quomodo autem esset terra, superior sermo patefecerat: 'Quia de terra', inquit, 'sumptus es'. Si ergo redendi in terram, hanc esse rationem dixit Deus, quoniam fuerat assumptus e terra, porro ut assumeretur, ad iniquitatem spectare non potuit; procul dubio non iniquitatis, sed naturae mortalis fuit, ut qui aeternus non erat, in corporis parte solveretur»; *Ad Florum* VI, 27, *PL* 45, 1568.

[21]) «Sequitur autem: 'Donec convertaris in terram ex qua sumptus es; quoniam terra es', inquit, 'et in terram ibis' (*Gen.* 3, 19b). Haec sane pars extrema sententiae, sicut illa mulieris, ad indicium, non ad supplicium respicit: quin imo, ut res indicat, promisso fine consolatur hominem»; *Ad Florum* VI, 27, *PL* 45, 1567-1568.

[22]) Pour ceci Julien recourt à *Gen.* 2, 15: «Et sumpsit Dominus Deus hominem quem fecit, et posuit illum in paradiso, operari eum et custodire». *Operari* montre, selon Julien, qu'Adam dut déjà travailler avant sa chute. *Gen.* 3, 19a: «In sudore faciei tuae edes panem tuum», Julien ne le considère pas comme un châtiment, car en travaillant dans le paradis, Adam a déjà sué avant. Julien ajoute que suer est bon pour l'homme. Et il conclut: «Si ergo etiam in paradiso noluit eum Deus pabula examussim illaborata suscipere, sed indicto operationis, quem indiderat excitavit industriam; quid ei novum accidisse credimus, si sentiret sudorem, qui experiebatur laborem?»; *Ad Florum* VI, 27, *PL* 45, 1567. Voir aussi PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, pp. 137-139.

[23]) «Quia enim supra commemoraverat dolores, labores, sudores, quorum sensum natura, nimietatem persona susceperat; ne hoc in aeternum videretur extendi; mitificat aegritudinem terminus indicatur...»; *Ad Florum* VI, 27, *PL* 45, 1568.

[24]) «Illa ergo sterilitas arborum, illa veprium ubertas, illa agri partus aucta calamitas, *personis* hominum sunt illata, *non generi*»; *Ad Florum* VI, 27, *PL* 45, 1568; «Cibos autem et spinas et sudores primo fuisse naturalitate instituta, post in aliquibus aucta iudicialiter, ad nostram vero aetatem sine peccati illius admiratione venisse; res tam apertae sunt, ut longiore penitus assertione non egeant»; *Ad Florum* VI, 28, *PL* 45, 1567; voir aussi son argumentation en VI, 29, *PL* 45, 1577 concernant les différences dans l'expérience de la douleur.

de la procréation et celle-ci est impossible sans la présence de la *concupiscentia carnis* qui, selon Julien, appartient à notre nature corporelle créée par Dieu et que, pour cette raison, on peut aussi appeler *concupiscentia naturalis*[25]). C'est pourquoi Julien pense que le sentiment de honte des premiers hommes après le péché ne doit pas être rattaché à la concupiscence de la chair. L'argument d'Augustin que les premiers hommes n'avaient honte de leur nudité qu'après leur péché et couvraient leurs *membra* — preuve selon Augustin que la *concupiscentia carnis* doit être qualifiée de mauvaise — est rejeté par Julien.

Dans l'*Ad Turbantium* il s'attarde surtout dans sa réfutation au récit de la *Genèse* même. En premier lieu il fait remarquer que les hommes à l'origine étaient nus parce que la disposition morale qui pousse l'homme à se vêtir, leur faisait encore défaut[26]). Par le péché, les parties génitales ne sont aucunement devenues diaboliques ni indécentes. Même après le péché elles ont conservé leur décence originelle. Pour Julien, se vêtir est à considérer comme une réaction de peur[27]). En outre Julien observe que pour *Gen.* 3, 7 on trouve, à côté de *perizomata*, aussi la version *vestimenta*, ce qui signifierait que le corps entier fut couvert et que la pudeur va donc plus loin que les parties sexuelles[28]). Julien nie formellement que les premiers hommes, après la chute originelle, auraient éprouvé une sensation nouvelle et inconvenante[29]). Et ce qui plus est, il croit que la *concupiscentia carnis* au sens large était déjà présente avant le péché[30]). Ne fut-ce pas justement le

[25]) Voir à ce sujet LAMBERIGTS, *Julian of Aeclanum*, pp. 16-19.

[26]) «Ideo (...) homines fuisse primitus nudos, quia ad sollertiae humanae operam ut se tegerent pertinebat, quae nondum in illis fuit»; *Ad Turbantium*, frg. 150, *CCL* 88, p. 372.

[27]) «Non igitur quia peccaverant genitalia vel diabolica vel inhonesta fecerunt, sed quia pavitabant, in ea qua primum fuerant honestate permanentia membra texerunt»; *Ad Turbantium*, frg. 151, *CCL* 88, p. 372; cf. aussi frg. 79, *CCL* 88, pp. 360-361; frg. 81, *CCL* 88, p. 361; frg. 91, *CCL* 88, p. 363; frg. 149, *CCL* 88, pp. 371-372; frg. 153, *CCL* 88, p. 372. Dans le frg. 152, *CCL* 88, p. 372, Julien remarque que, si les premiers hommes avaient eu honte de leur nudité, ils n'auraient pas dû se cacher devant Dieu puisqu'ils l'avaient déjà couverte: «Cur audita voce Dei deambulantis in Paradiso absconderunt se Adam et mulier eius, cum perizomata illa sufficere potuissent, si de genitalium nuditate erubuissent?».

[28]) Voir *Ad Turbantium*, frg. 159, *CCL* 88, p. 373; dans le frg. 162, *CCL* 88, p. 374 il y ajoute: «Si illi interpretationi quae 'perizomata', id est praecinctoria, posuit favetur, latera magis dicam tecta fuisse quam femora».

[29]) «Nihil illic indecens novumque senserunt»; *Ad Turbantium*, frg. 161, *CCL* 88, p. 374; voir aussi frg. 140, *CCL* 88, p. 370. Julien réagit ici contre Augustin, *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, *CSEL* 42, pp. 216-217; cf. *Ad Turbantium*, frg. 131, *CCL* 88, p. 368.

[30]) «Prius in homine concupiscentiam carnis, quae spem imitat saporis et oculorum, fuisse quam culpam»; *Ad Turbantium*, frg. 144a, *CCL* 88, p. 370.

désir du fruit, dont la beauté et la succulence faisaient mourir d'envie les premiers hommes, qui les poussa à en manger[31])?

Dans l'*Ad Florum* Julien insiste d'abord sur le fait que la pudeur de l'homme envers ses parties sexuelles n'est pas une preuve d'un mal naturel[32]). Ce respect caractérise l'attitude humaine vis-à-vis de certains *naturalia*[33]). *Pudor* et *decentia* veulent que certaines parties du corps soient couvertes[34]), mais pour le reste s'habiller est une question qui dépend de la personne, du lieu et de l'époque. Se montrer nu lors d'une réunion publique est une action honteuse. Dans des stations balnéaires par contre cela ne présente aucun problème. Dans sa chambre à coucher l'homme peut circuler comme il veut, en public on s'habille convenablement. Aux ouvriers la nudité est autorisée, pour les athlètes c'est un joyau. Les médecins entrent en contact avec les *loci pudoris*. Certains peuples — et Julien pense aux Écossais et à leurs voisins — vivent tout nus[35]). L'habillement est une affaire de convention, non de péché[36]). C'est une question de civilisation croissante. Il ne faut pas recourir au péché d'Adam pour cela. En d'autres mots, là où Julien essaye au début de détacher l'expérience du désarroi de la dépréciation de la *concupiscentia*, il va, dans l'*Ad Florum*, fonder sa réponse en

[31]) «Hanc autem voluptatem concupiscentiam ante peccatum in Paradiso fuisse res illa declarat, quia ad delictum via per concupiscentiam fuit, quae cum pomi decore oculos incitasset, spem etiam iucundi irritavit saporis. Non ergo potuit haec concupiscentia (...) fructus esse peccati, quae docetur non suo quidem vitio, sed voluntatis, occasio fuisse peccati»; *Ad Turbantium*, frg. 144b, *CCL* 88, p. 370.

[32]) Cf. *Ad Florum* III, 74, *CSEL* 85, 1, p. 404.

[33]) Voir *Ad Florum* IV, 30, *PL* 45, 1353; IV, 67, *PL* 45, 1377.

[34]) «Ita natura praescripsit esse quaedam, quae ut ratio, ita fides cum religione pronuntiet; et tamen pudor et decentia conversationis oculis non permittat exponi»; *Ad Florum* IV, 55, *PL* 45, 1371.

[35]) «Quis ergo neget, honestatem hanc, qua genitalia nostra contegimus, pro personis, locis, officiis moribusque variari? Sic in conventiculis publicis obscenior nuditas, nihil habet turpitudinis in lavacris. Sic alter est cubicularis habitus, seminudus et securus; alter vero forensis, sollicitior et profusior. Quid, quod ad testimonium crebro familiaritatis, respicit negligentia cautionis, et quanto persona aut ignotior aut honoratior adfecerit, tanto diligentior habitus comparatur? Quid, quod nautis et opificibus plerisque nemo vitio nuditatem dedit? Ac ne ista simplicitas personis magis quam negotiis imputetur, more omnium etiam Petrus apostolus, et post resurrectionem Domini nudus in navigio piscabatur (*Joh.* 21, 7). Dirige hinc oculos ad medicantum munera: ducunt artem studio salutis in locos pudoris. Athletis nuditas etiam decora est. Iam vero non solum adolescentulis, et petulanti sibi societate coniunctis, sed etiam totis quibusdam gentibus uterque sexus retectus, et sine secreti est electione commixtio. Quid tamen mirum, si id Scotus vicinarumque gentium barbaries agat...»; *Ad Florum* IV, 44, *PL* 45, 1363-1364.

[36]) *Ad Florum* IV, 64-65, *PL* 45, 1376-1377; IV, 67, *PL* 45, 1377 et déjà IV, 43, *PL* 45, 1361-1362.

partant de la pudeur humaine et des différences culturelles. Cependant la fin reste la même: prouver que la *concupiscentia* ne doit pas être rattachée à la chute d'Adam.

En ce qui concerne le châtiment éventuel d'Ève par une augmentation des douleurs d'accouchement, Julien insiste sur le fait que, dans *Gen.* 3, 16, Dieu dit à la femme: «Multiplicans multiplicabo tristitias tuas et gemitum tuum; in tristitia paries filios». Julien estime qu'il faut prendre *multiplicare* au sens littéral et donc l'interpréter comme une augmentation. En d'autres mots, les douleurs de l'enfantement n'ont pas comme origine le péché d'Ève.

Julien n'accepte pas non plus que la subordination de la femme à l'homme (*Gen.* 3, 16b) soit en rapport avec le péché de la femme. Que la femme doive se soumettre à l'homme est inclus dans l'ordre naturel de la réalité. D'ailleurs la subordination de la femme se trouve déjà contenue dans le Nouveau Testament. C'est Paul qui dit que l'homme est le chef de la femme (*Ef.* 5, 25), et que ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme (1 *Cor.* 11, 9)[37]).

De nouveau il est frappant comment Julien, dans son raisonnement, fait appel à l'expérience concrète. C'est surtout le cas en ce qui concerne le premier point. Julien se réfère au fait que les douleurs de l'accouchement sont différentes d'une femme à l'autre. Les femmes qui mènent une existence difficile et qui sont obligées d'effectuer de lourds travaux physiques, semblent être plus en mesure de supporter et d'endurer les douleurs de l'accouchement que les femmes originaires des milieux riches, amollies par leur vie facile[38]). Maintenant encore l'intention de Julien se discerne sans peine. Il veut démontrer qu'il ne faut pas chercher de rapport entre la souffrance et le péché. Tout au plus acceptera-t-il un tel rapport pour Ève personnellement, mais en aucun cas pour sa descendance.

Enfin Julien attire encore l'attention sur le fait que la chute d'Adam n'était pas de nature à le perdre définitivement. Julien renvoie à *Sag.* 10, 2 et à la conviction de beaucoup de croyants[39]).

Dans la marge de l'exposé de Julien il y a, bien sûr, quelques remarques à faire. Ainsi l'évêque d'Éclane se donne bien de la peine

[37]) *Ad Florum* VI, 26, *PL* 45, 1561-1563.

[38]) Voir *Ad Florum* VI, 29, *PL* 45, 1577. Voir aussi PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, pp. 136-137.

[39]) «Denique Adam ipsum, et ille liber qui Sapientia dicitur, et multorum opinio, secuta emendatione asserit expiatum»; *Ad Florum* VI, 30, *PL* 45, 1580.

pour ne pas devoir considérer la mort d'Adam comme une suite du châtiment. Cependant il faut reconnaître que par son péché Adam perd la possibilité d'acquérir l'immortalité. Adam ferme donc bel et bien une porte et cela par sa propre faute. En outre l'explication que Julien fournit de *Gen.* 3, 19b, ne donne pas pleine satisfaction. D'après nous[40]), il rompt l'unité littéraire de *Gen.* 3, 17-19. Et encore il ne souffle mot sur *Gen.* 2, 17 et 3, 3. En *Gen.* 2, 17 Dieu affirme clairement que l'homme mourra s'il mange de l'arbre du bien et du mal et cette menace est reprise en *Gen.* 3, 3. À la lumière de ces versets on ne peut, selon nous, considérer *Gen.* 3, 19b comme une simple consolation: Adam doit mourir parce qu'il a péché. À côte de cela, nous constatons aussi que Julien n'est pas en état de maintenir sa distinction stricte entre ordre moral et ordre naturel. Julien croit en effet que ces deux ordres se font face, indépendamment l'un de l'autre. Il n'admet pas que le péché, situé dans l'ordre moral, puisse influer sur l'ordre créé. Pourtant à propos de *Gen.* 3, 15-19 il dit expressément qu'une augmentation de douleur et de peine a été donnée en partage aux premiers hommes, fût-ce à titre personnel. Le péché a donc causé ici un réel changement dans leur existence: la souffrance s'accroît[41]).

Ce qui ressort clairement c'est que le premier homme n'occupe pas une place d'importance dans la théologie de Julien. En fait ce n'est qu'un homme ordinaire, qui a vécu dans un passé lointain et qui est mort depuis longtemps[42]) et dont le péché n'a pas du tout entraîné la dépravation de l'humanité ni de ses possibilités morales. Julien s'intéresse en premier lieu à l'homme de son époque. C'est de ses possibilités et de sa tâche propres qu'il s'agit. Toutes deux doivent être préservées contre une vision dans laquelle on prête une telle importance

[40]) Pour un aperçu des différentes prises de position concernant *Gen.* 2-3, voir A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia 1950-1975*, Salamanca, 1978, *passim*. Il est évident que les auteurs, en interprétant *Gen.* 3, 19b, se laissent conduire par leur conviction concernant l'absence ou la présence du péché originel dans l'Écriture. H. HAAG, *Is Original Sin in Scripture*, New York, 1969, qui palide en faveur de l'absence d'une telle idée, dit à propos de *Gen.* 3, 19b: «It does not follow that this person would otherwise never have died or that he absolutely must be punished after his sin» (p. 88). A. VANNESTE, *Het dogma van de erfzonde: zinloze mythe of openbaring van een grondstructuur van het menselijke bestaan (Woord en beleving* VI, 9), Tielt, 1969, p. 28, croit, en réinterprétant ce dogme et en se basant sur *Gen.* 1, 17; 3, 3; 3, 22, que l'idée de la mort comme conséquence du péché, se retrouve dans ce récit. Sans nous prononcer sur la question de la présence de la doctrine du péché originel dans la Bible, nous sommes quand même porté à suivre Vanneste à ce sujet.

[41]) On ne retrouve pas ce point chez PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent.*

[42]) «Olim defuncti hominis»; *Ad Florum* II, 163, *CSEL* 85, 1, p. 284.

au péché d'Adam et à ses conséquences que, bon gré mal gré, la responsabilité propre de l'homme s'en trouve vidée de sa substance.

Augustin donne à la figure d'Adam beaucoup plus de poids que Julien. En premier lieu, l'évêque d'Hippone, dans sa dispute avec Julien, prête une grande attention à l'état élevé d'Adam avant le péché et cela dans le cadre d'une lecture de *Gen.* 1-3 comme un récit historique[43]).

Pour Augustin aussi, Adam fut créé par Dieu comme une *bona creatura*[44]). Dieu est évidemment le créateur de l'homme en son entier, donc aussi de la chair et, dit Augustin, cette chair est bonne: Paul l'utilise en comparant l'Église à un corps (1 *Cor.* 12, 12)[45]). À l'opposé des manichéens pour qui la chair appartient à une substance mauvaise éternelle et pour qui il existe dans la réalité entière comme telle un dualisme radical entre matière et esprit, Augustin considère le premier homme comme une unité harmonieuse du corps et de l'esprit[46]).

Le premier homme, image de Dieu[47]), créé à la ressemblance de Dieu[48]), est un vrai homme. Il posséda une nature humaine *parfaite*: la mort, la souffrance et la révolte intérieure de la chair contre l'esprit lui étaient inconnues. Ce premier homme était en plus doué d'une intelligence extraordinaire. Augustin, en affirmant cela, renvoie à *Gen.* 2, 19. Dans ce passage, Dieu amène les animaux à l'homme pour voir comment celui-ci les nommera, car le nom donné par l'homme serait leur nom définitif[49]). Cette connaissance immense du premier homme

[43]) Concernant la conception augustinienne de l'état d'Adam avant le péché au cours de la controverse pélagienne, voir surtout F.-J. THONNARD, *Les deux états de la nature humaine*, in *BA* 21, pp. 614-622; J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas I. Von der Bibel bis Augustinus*, München-Basel, 1960, pp. 295-300; H. RONDET, *Le péché originel*, Paris, 1967, pp. 136-142; L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus (Handbuch der Dogmengeschichte* II, 3a. 1), Freiburg-Basel-Wien, 1981, pp. 204-211; E. ARIMOKU, *The Polemics of St. Augustine against Pelagius (Pontificia Universitas Urbaniana)*, Romae, 1983, pp. 56-60; E. PAGELS, *The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom*, in *Harvard Theological Review*, 78 (1985), pp. 67-99, surtout pp. 78-99.

[44]) «Simul ei respondemus, tam bonam creaturam, quae posset non peccare si nollet, quamvis non aequetur suo Creatori, non tamen potuisse nisi bonum habere Creatorem»; *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1530; cf. aussi VI, 16, *PL* 45, 1536.

[45]) Voir *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1532.

[46]) Cf. *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1529-1530.

[47]) Voir, par exemple, *Opus imperfectum* III, 45, *CSEL* 85, 1, p. 386; IV, 39, *PL* 45, 1359-1360; V, 1, *PL* 45, 1431 s.

[48]) Cf. *Opus imperfectum* III, 110, *CSEL* 85, 1, p. 431; VI, 27, *PL* 45, 1572. À propos de ce thème chez Augustin, voir J.E. SULLIVAN, *The Image of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque, 1963.

[49]) Voir *Opus imperfectum* V, 1, *PL* 45, 1432. À ce sujet Augustin fait la remarque que la littérature profane aussi considère l'aptitude à donner des noms comme une

ne signifie pas qu'Adam n'avait plus rien à apprendre mais, si le cas s'était présenté, Adam l'aurait fait sans peine aucune, soit que Dieu même eût enseigné le premier homme, soit qu'Adam l'eût appris de lui-même[50]).

De plus le premier homme était doté de la *rectitudo*: «Fecit Deus hominem rectum» (*Qo.* 7, 30)[51]). Libre de toute tension intérieure, l'homme comme *rectus* était en état de faire le bien[52]). Or ce bien est essentiellement en rapport avec Dieu. L'homme doit orienter sa vie vers Dieu et Lui obéir. Le vrai bonheur de l'homme réside dans l'obéissance à Dieu. La véritable liberté est une *felix oboedientia*[53]). La conception augustinienne de la vraie liberté est donc une conception théologique[54]). L'essence de la liberté parfaite n'est pas, pour Augustin, une liberté absolue de choisir entre le bien et le mal. En effet, dans ce cas, Dieu Lui-même ne serait plus libre, selon Augustin, puisque Dieu

marque d'intelligence. On prétend, dit Augustin, que Pythagore aurait dit que celui qui en premier donna un nom à toutes choses, était le plus intelligent de tous les hommes.

[50]) «Quae in re tamen cogitare debemus, quia si in paradiso aliquid disceretur, quod illi vitae esset utile scire, sine ullo labore aut dolore id assequeretur beata natura, vel Deo docente, vel se ipsa»; *Opus imperfectum* VI, 9, *PL* 45, 1516-1517.

[51]) Cité e.a. dans *Contra duas epistulas pelagianorum* II, 2, *CSEL* 60, p. 461; *Opus imperfectum* IV, 44, *PL* 45, 1364; V, 16, *PL* 45, 1450; V, 38, *PL* 45, 1474; V, 60, *PL* 45, 1497.

[52]) Voir *Opus imperfectum* V, 60, *PL* 45, 1497; et aussi *Contra duas epistulas pelagianorum* II, 2, *CSEL* 60, p. 461; *Opus imperfectum* III, 110, *CSEL* 85, 1, p. 431; V, 38, *PL* 45, 1474; VI, 12, *PL* 45, 1522; VI, 13, *PL* 45, 1525.

[53]) «Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad oboediendum Deo, et praeceptum oboedienter accipiens»; *Opus imperfectum* V, 60, *PL* 45, 1497; «In paradiso enim legem accepit homo, qui factus est rectus, ut rationalis creaturae vel sola, vel praecipua virtus esse oboedientia doceretur»; VI, 15, *PL* 45, 1534; «Et ideo ista mala in paradiso esse non possent, quia nullum ibi esset meritum malum, si felix oboedientia permaneret»; III, 204, *CSEL* 85, 1, p. 500. Dans *De civitate Dei* XIX, 12, *CCL* 48, p. 434, Augustin dit à ce sujet que l'homme en tant qu'être raisonnable, fut créé tel que cette soumission à Dieu lui apporte le salut. L'homme ne s'attire que malheurs quand il en fait à sa guise au lieu de faire la volonté de son Créateur. Voir aussi *Opus imperfectum* VI, 39, *PL* 45, 1598. Voir à ce sujet aussi F.-J. THONNARD, *Les deux états de la nature humaine, «intègre», puis «corrompue», et la grâce du Christ*, in *BA* 21, pp. 615-616; M. PELLEGRINO, *Il «topos» dello «status rectus» nel contesto filosofico e biblico*, in *Ricerche Patristiche*, t. 2, Torino, 1982, p. 398.

[54]) Voir e.a. J. BALL, *Libre arbitre et liberté dans S. Augustin*, in *L'Année théologique* 6 (1945), 368-382. Selon nous, Ball a raison quand il dit qu'il ne faut pas chercher chez Augustin des distinctions philosophiques entre «naturel», «surnaturel» ou «pré-naturel». Chez Augustin il s'agit avant tout d'une réflexion sur l'Écriture (cf. p. 370). Voir aussi G. DE BROGLIE, *Pour une meilleure intelligence du De correptione et gratia*, in *Augustinus Magister*, t. 1, Paris, 1954, pp. 320-321; F. REFOULÉ, *Julien d'Éclane*, p. 73; id., *Misère des enfants et péché originel d'après saint Augustin*, in *Revue thomiste* 63 (1963), pp. 341-362, p. 353, qui eux tous insistent aussi sur ce point.

possède le *non posse peccare*[55]). La véritable liberté, dans la pleine signification du mot, renvoie donc à la Bonté immuable[56]). Cette liberté, Augustin l'appelle aussi une *beata necessitas*. Il ne s'agit pas d'une contrainte mais d'un «ne pas pouvoir» qui est essentiellement aussi un «ne pas vouloir». Il s'agit d'une *necessitas* qui renferme la vie heureuse, l'immortalité et la persévérance dans le bien. Il s'agit d'une *necessitas* dont on jouit[57]). La liberté parfaite existe seulement là où on ne peut et ne veut que faire le bien et où on se sent heureux[58]). C'est être libre de toute entrave, une liberté dont le fondement est être libre pour Dieu. La liberté dans sa plénitude s'oriente spontanément vers le Bien suprême.

La liberté initiale d'Adam était d'un ordre inférieur. Sa liberté dans le paradis terrestre était une parfaite liberté de choix entre le bien et le mal. Ce don divin[59]) impliquait qu'avant la chute, Adam était en état

[55]) «Si malum non est nisi quod duo potest velle, id est bonum et malum, liber Deus non est, qui malum non potest velle»; *Opus imperfectum* I, 100, *CSEL* 85, 1, p. 118; «Qui (Deus) utique nec potest velle nec vult posse peccare»; I, 103, *CSEL* 85, 1, p. 120; «Sed in ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest»; V, 38, *PL* 45, 1474; voir aussi I, 81, *CSEL* 85, 1, p. 95; V, 61-62, *PL* 45, 1498 s.; VI, 10, *PL* 45, 1518; VI, 11, *PL* 45, 1521; VI, 19, *PL* 45, 1544. Des idées pareilles sont aussi développées dans *De civitate Dei* XXII, 20, *CCL* 48, pp. 863-864. Concernant cette question, voir e.a. J. Ball, *Libre arbitre et liberté dans S. Augustin*, pp. 376-377; M. Huftier, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), pp. 187-281, pp. 214-215; 230-231; 236; F. Clodius, *El libro albedrío según el «Opus imperfectum» de S. Agustín*, in *Annales de la Facultad de Teología* (Santiago de Chile) 13 (1961), pp. 5-51, p. 7; F.-J. Thonnard, *La notion de liberté en philosophie augustinienne*, in *Revue des Études augustiniennes* 16 (1970), pp. 243-240, pp. 245-249.

[56]) F.-J. Thonnard, *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, dans *Revue des Études augustiniennes* 11 (1965), pp. 239-265, p. 257, parle d'une liberté qui est une nécessité métaphysique absolue parce qu'incréée.

[57]) «Immo vero, si necessitas dicenda est, qua necesse est aliquid vel esse vel fieri, beatissima est ista omnino necessitas, qua necesse est feliciter vivere et in eadem vita necesse est non mori, necesse est in deterius non mutari. Hac necessitate, si necessitas etiam ipsa dicenda est, non premuntur sancti angeli, sed fruuntur; nobis autem est futura, non praesens»; *Opus imperfectum* I, 103, *CSEL* 85, 1, p. 120; voir aussi V, 61-62, *PL* 45, 1499-1500; VI, 26, *PL* 45, 1565-1566. Cf. aussi Huftier, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, p. 223 s.

[58]) «Quis enim tam sit mente caecus, ut non videat, sicut homo est primitus conditus, magnum bonum esse naturae, posse non peccare; quamvis maius sit, non posse peccare: atque ordinatissime constitutum, ut hoc prius esset unde fieret hominis meritum, et illud esset postea bene meriti praemium?»; *Opus imperfectum* V, 56, *PL* 45, 1490; voir aussi Huftier, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, p. 217-218; H. Geurs, *Te bevrijden vrijheid. Een dogmenhistorische beschouwing over het vrijheidsbegrip bij Augustinus, Bernardus van Clairvaux en Luther*, Assen, 1976, p. 17; A. Trapè, *Liberta e grazia nella storia della salvezza*, in *Providenza e Storia*. Atti della Settimana Agostiniana Pavese 4, Pavia, 1974, p. 55.

[59]) La différence avec Julien est très claire ici. Pour ce dernier tout homme possède une liberté de choix absolue, pour Augustin le premier homme seul; cf. *Ad Florum* III,

de choisir pour ou contre Dieu. Faire le bien lui était facile[60]). Il pouvait vivre sans pécher s'il le voulait. Il possédait le *posse non peccare*[61]). Adam avait reçu ce second degré de liberté pour obéir à Dieu (le premier degré étant le *non posse peccare*). En d'autres mots, sa liberté contenait une mission. Si Adam persévérait, il recevrait en récompense le *non posse peccare*[62]).

Étroitement lié au *posse non peccare*, il y a le *posse non mori*. L'impeccance virtuelle est étroitement associée à l'immortalité virtuelle. Vivre ou mourir, cela dépend du propre choix d'Adam. Adam peut mourir parce qu'il peut commettre le péché. Qu'il fût potentiellement mortel, est fondé sur le fait que son corps fut pris du sol. C'est un *corpus animale* et non un *corpus spirituale* (cf. 1 *Cor.* 15, 46)[63]). Son corps est donc en puissance *corruptibile*[64]). Naturellement il est vrai

110, *CSEL* 85, 1, p. 431 et la réaction d'Augustin dans l'*Opus imperfectum* III, 110, *CSEL* 85, 1, pp. 431-432.

[60]) «Non enim ante peccatum, quo male usus est homo libero arbitrio, in illa paradisi felicitate et ad bene agendum magna facilitate constitutus, posset hoc dicere»; *Opus imperfectum* VI, 13, *PL* 45, 1524.

[61]) «Cum libero arbitrio sic est creatus, ut posset non peccare, si nollet»; *Opus imperfectum* VI, 12, *PL* 45, 1522; «Ambo enim dicimus bonam esse naturam, quae posset non peccare, si nollet»; VI, 16, *PL* 45, 1536.

[62]) «Quamdiu vero in eadem rectitudine stetit, in qua poterat non peccare, ideo non accepit maius aliquid, hoc est, non posse peccare, quia in eo quod habuit, non usque ad finem remunerationis voluit permanere»; *Opus imperfectum* VI, 12, *PL* 45, 1522; cf. aussi VI, 39, *PL* 45, 1598. Gross, *Entstehungsgeschichte der Erbsündendogmas* I, p. 298, prétendant que du point de vue psychologique la chute d'Adam est incompréhensible, a au moins négligé cet aspect. Dieu créa l'homme tel qu'il lui donna une mission et celle-ci renfermait aussi un risque. Voir par exemple *De correptione et gratia* 26-28, *PL* 44, 931-933. Cf. aussi Thonnard, *La notion de nature chez saint Augustin*, p. 252, qui attire l'attention sur le fait que cette liberté pouvait être perdue.

[63]) «Quod enim accepturi sunt sancti, qui in futuro saeculo in corpore futuri sunt spirituali, sine interventu mortis fuerat accepturus Adam, ut ascendens ab eo quod posset non mori, ad id perveniret ubi peccare non posset. Non quippe in corpore spirituali, sed in animali factus erat, quamvis nisi peccasset, minime morituro»; *Opus imperfectum* VI, 12, *PL* 45, 1522; et aussi VI, 39, *PL* 45, 1598. Le *posse non peccare* et le *posse non mori* sont pour Augustin étroitement liés. Voir par exemple *Opus imperfectum* I, 71, *CSEL* 85, 1, pp. 83-84; IV, 79, *PL* 45, 1384; VI, 16, *PL* 45, 1536; VI, 22, *PL* 45, 1553; VI, 23, *PL* 45, 1555. La menace contenue dans *Gen.* 2, 17, qu'Adam devra mourir s'il commet le péché, n'est pas une raison, pour Augustin, de croire que le premier homme, avant le péché, avait à craindre la mort. Il s'agit d'un avertissement qui se réfère à la situation bienheureuse dans le paradis et à la possibilité qu'Adam possédait de ne pas devoir mourir. Cf. *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1530; VI, 16, *PL* 45, 1536.

[64]) Voir *Opus imperfectum* IV, 39, *PL* 45, 1359; IV, 43, *PL* 45, 1362-1363. Cette relation se fonde sur la référence à Dieu: Lui, dans son essence éternelle, est immuable et donc impérissable. Dans la vision théocentrique d'Augustin, cela signifie que la fin de l'existence humaine est de vivre pour Dieu, exprimée en des termes comme *non posse peccare* et *non posse mori*, caractéristiques que Dieu possède depuis toute éternité, mais que l'homme doit encore acquérir. Voir à ce sujet Thonnard, *La notion de nature chez saint Augustin*, pp. 240-243. Augustin peut donc avec raison prétendre que son affirmation

qu'Adam, depuis son *posse non mori*, aurait pu s'élever vers le *non posse mori* si du moins il n'avait pas péché[65]). Le *posse non mori* entraînait aussi que l'existence paradisiaque d'Adam était libre de souffrance et de tensions intérieures. Il possédait un *corpus vitae*, terme qui désigne l'absence de souffrance et la collaboration harmonieuse de l'âme et du corps[66]).

La souffrance et la mort sont étroitement liées entre elles pour Augustin[67]). Vu l'état de bonheur de l'homme dans le paradis, Augustin ne peut pas admettre que l'homme y connût la souffrance. Augustin constate qu'aujourd'hui les gens sont malheureux à cause de leurs souffrances. Les hommes fuient leur misère; ils veulent être heureux même quand leurs intentions sont des plus abjectes[68]). Or si le paradis terrestre est un lieu de bonheur, il ne peut y avoir de place pour la souffrance qui entraîne la mort. Le paradis est l'endroit par excellence de la jouissance bienheureuse[69]). C'est pourquoi Augustin se refusera à admettre, par exemple, qu'Ève dût endurer les douleurs de l'accouchement dans le jardin d'Éden[70]). Dans son dernier ouvrage il

dans le *De peccatorum meritis et remissione* I, 3, *CSEL* 60, p. 4 s., à savoir qu'Adam était mortel aussi avant le péché, n'est pas en contradiction avec ses idées actuelles. Adam est mortel en ce sens qu'il *peut* mourir à condition de pécher. Cf. la réplique d'Augustin aux reproches de Julien à se sujet dans l'*Opus imperfectum* I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 73; VI, 25, *PL* 45, 1558.

[65]) «Quoniam qui habebat potestatem numquam peccandi, profecto habebat potestatem numquam moriendi»; *Opus imperfectum* VI, 25, *PL* 45, 1560; et aussi I, 41, *CSEL* 85, 1, pp. 83-84; VI, 30, *PL* 45, 1580-1581. En ce qui concerne le *posse non mori*, L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde*, p. 205, dit selon nous avec raison: «So besass Adam zwar nicht das 'non posse mori', wohl aber das 'posse non mori', eine treffende Unterscheidung welche die in der Vergangenheit sehr gegensätzlich entschiedene Frage nach der 'Unsterblichkeit' Adams auf eine gesunde Mitte brachte». Sur le lien entre *posse non peccare* et *posse non mori*, voir par exemple M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel dans la Tradition vivante de l'Église*, in *Revue thomiste* 84 (1984), pp. 357-398, p. 389.

[66]) Augustin emploie ces termes à plusieurs reprises; voir par exemple *Opus imperfectum* I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 75; I, 69, *CSEL* 85, 1, p. 77; I, 72, *CSEL* 85, 1, p. 86; V, 10, *PL* 45, 1439; V, 16, *PL* 45, 1449; V, 17, *PL* 45, 1451. *Corpus vitae* est alors placé face à *corpus mortis*, harmonie face à discordance.

[67]) «Quisquis igitur haec verba, quibus est punitus Adam, quando dictum est: 'Terra es, et in terram ibis' (*Gen.* 3, 19b), secundum fidem catholicam intelligit, nec vult introducere in paradisum corporis mortem praecipue ne introducat et morbos, quorum miserabili varietate morientes videmus affligari et paradisum sanctae voluptatis ac spiritualis et corporalis felicitatis (...) doloribus, laboribus, maeroribus implere cogatur»; *Opus imperfectum* VI, 27, *PL* 45, 1571.

[68]) Voir *Opus imperfectum* VI, 26, *PL* 45, 1565.

[69]) Cf. *Opus imperfectum* VI, 27, *PL* 45, 1572; et aussi VI, 25, *PL* 45, 1560-1561.

[70]) *Opus imperfectum* VI, 25, *PL* 45, 1561; VI, 26, *PL* 45, 1563-1565. En VI, 20, *PL* 45, 1546 aussi Augustin souligne qu'il faut distinguer *fecunditas humana* et souffrance.

n'exclut pas la possibilité que, dans le cadre de l'harmonie paradisiaque, la relation originelle entre Adam et Ève fût une relation d'égalité[71]).

Augustin pense aussi que chez le premier homme l'âme et le corps s'accordaient harmonieusement. Le corps était tout à fait soumis à l'âme. La parfaite liberté de choix implique, pour Augustin, que la volonté humaine n'est d'aucune manière importunée dans ses décisions par quelque entrave intérieure[72]). *Gen.* 2, 25 l'affirme aussi: «Ils étaient nus mais sans se faire mutuellement honte»[73]). L'absence de honte a, selon Augustin, un rapport essentiel avec l'absence de péché[74]). Dans sa discussion avec Julien, il ne s'agit pas en premier lieu, pour Augustin, du côté physiologique de la *concupiscentia*. Il cherche plutôt à expliquer théologiquement pourquoi la *concupiscentia* est incontrôlable[75]).

[71]) «Quid opus est ut tecum inde confligam, utrum ista dominatio viri poena sit feminae an ordo naturae? Quae tamen ordinem non commemoravit Deus, quando condidit, sed quando punivit»; *Opus imperfectum* VI, 26, *PL* 45, 1566. Alors qu'Augustin a plusieurs fois affirmé que la femme est soumise à l'homme, il est remarquable de constater qu'à la fin de sa vie il envisage au moins la possibilité d'une égalité originelle; selon nous, K.E. Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris, 1968, p. 62, méconnaît un peu vite la position d'Augustin sur ce point. Le fait qu'Augustin affirme que la subordination ne devient effective qu'au moment du châtiment, peut signifier, à la lumière de la description de la situation idéale des premiers hommes avant le péché, qu'homme et femme y étaient mis sur le même pied. Pagels, *The Politics of Paradise*, p. 80, ne prête pas attention à ce texte.

[72]) Voir par exemple *Opus imperfectum* I, 71, *CSEL* 85, 1, p. 82; II, 17, *CSEL* 85, 1, p. 174; II, 39, *CSEL* 85, 1, p. 191; III, 57, *CSEL* 85, 1, p. 397; IV, 19, *PL* 45, 1347; IV, 37, *PL* 45, 1357; VI, 16, *PL* 45, 1536; VI, 20, *PL* 45, 1547; VI, 23, *PL* 45, 1557; VI, 41, *PL* 45, 1605. Il faut bien considérer que, chez Augustin, mort, finitude, souffrance, chair du péché, désir coupable se rattachent étroitement. Voir à ce sujet *Opus imperfectum* IV, 79, *PL* 45, 1384: «Proinde, priusquam peccaret, nec carnem peccati habuit, nec similitudinem carnis peccati; quia non erat moriturus, nisi peccasset».

[73]) Ce verset est cité dans *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, *CSEL* 42, p. 216; II, 28, *CSEL* 42, p. 281; *Contra Iulianum* IV, 59, *PL* 44, 767; IV, 82, *PL* 44, 781; V, 6, *PL* 44, 785; *Opus imperfectum* I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 75; III, 74, *CSEL* 85, 1, p. 404; IV, 36, *PL* 45, 1356; IV, 66, *PL* 45, 1377. Régulièrement Augustin oppose ce verset à *Gen.* 3, 7: «Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus». Cf. *De nuptiis et concupiscentia* I, 6; *Contra Iulianum* IV, 59; IV, 82; V, 6; *Opus imperfectum* I, 68; III, 74, IV, 66. Même quand Augustin ne cite pas explicitement ces versets, le contexte permet de dégager leur présence dans l'arrière-fond de son exposé. Voir par exemple *Opus imperfectum* V, 16, *PL* 45, 1449.

[74]) Voir par exemple *Opus imperfectum* III, 74, *CSEL* 85, 1, p. 404.

[75]) Il faut se garder d'identifier trop rapidement *concupiscentia* et concupiscence sexuelle. Dans le *De civitate Dei* XIV, 15-16, *CCL* 88, p. 438, Augustin, en parlant de ce désir, n'hésite pas à appeler la colère désir de vengeance, l'avarice désir d'avoir de l'argent, l'opiniâtreté désir de vaincre à tout prix, la jactance désir de la gloire et des tyrans il est dit qu'ils ont le désir de dominer. Cependant Augustin ajoute que le mot *concupiscentia* sans explication spécifique évoque le désir sexuel; voir à ce sujet A. Zumkeller, *Schriften gegen die Pelagianer* III, Würzburg, 1977, pp. 413-414.

Augustin, en effet, ne nie pas qu'Adam et Ève, même dans leur constitution physique, sont des êtres complets. Il accepte sans plus qu'Adam et Ève, en vertu de la différence de sexe et d'un *motus corporum*, ont pu avoir des relations sexuelles[76]). Les rapports entre les premiers hommes ne doivent pas être asexués pour Augustin[77]). Peut-être sous l'influence de la thèse de Julien que la *concupiscentia* est *naturalis*, Augustin, à la fin du *De nuptiis et concupiscentia*, envisage pour la première fois la possibilité que la *libido* fût présente dans le jardin d'Éden[78]). Quoique son exposé soit là très rhétorique, il laisse Julien libre de penser ce qu'il veut sur cette question[79]). Dans le *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 34-35[80]), Augustin avance quatre hypothèses concernant la concupiscence. Selon la première, les premiers hommes auraient eu des rapports sexuels chaque fois qu'ils éprouvaient

[76]) «Sine motu enim corporum et sine necessitate sexuum quis unquam ullas nuptias cogitavit? Sed bellum quod in se casti sentiunt, sive continentes, sive etiam coniugati, hoc dicimus in paradiso, ante peccatum nullo modo esse potuisse»; *Contra Iulianum* III, 57, *PL* 44, 732.

[77]) Tout comme Origène, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, Augustin était d'abord d'avis que la manière actuelle de procréation n'existait pas dans le paradis terrestre. Vers 400 on constate une certaine hésitation. Dans le *De bono coniugali* 2, *CSEL* 41, p. 188 s. il avance trois hypothèses: en premier lieu, les premiers hommes auraient pu avoir des enfants sans recourir à l'acte sexuel, puisque Dieu les avait aussi engendrés sans parents. Deuxièmement, il n'est pas exclu que les paroles de Dieu en *Gen.* 1, 28 avec leur mission pour les hommes d'être féconds, soient seulement symboliques. Enfin, Augustin ne rejette pas l'idée qu'il y ait eu procréation par la voie de l'acte sexuel dans le paradis. Au cours de la polémique antipélagienne c'est cette dernière hypothèse qu'il considère comme la seule valable. Ses idées antérieures concernant d'autres voies éventuelles de procréation, il les repousse toutes dans les *Retractationes* I, 10, 2-3, *CCL* 57, pp. 31-33 (à propos du *De Genesi adversus Manichaeos libri duo*). Cette évolution se trouve très bien retracée chez M. Müller, *Die Lehre von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, 1), Regensburg, 1954, pp. 19-32. Voir aussi E. Schmitt, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin. Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, 1983, pp. 101-105.

[78]) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 59, *CSEL* 42, pp. 317-318. Zumkeller, *Schriften gegen die Pelagianer* III, p. 417, observe à ce sujet: «Mit diesen Ausführungen Augustins zeigt sich in seiner Konkupiskenzlehre etwas Neues». À propos de la conception augustinienne de la *concupiscentia*, voir aussi B. Honings, *Morale conjugale agostiniana*, in *Ephemerides Carmeliticae* 20 (1969), pp. 259-319, p. 310; C. Vaca, *Teología y sexualidad*, in *Religión y Cultura* 1 (1956), pp. 61-82, pp. 72-73; de Montcheuil, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Éclane*, pp. 205-207; D. Covi, *Valor y finalidad del sexo según san Agustín*, in *Augustinus* 18 (1973), pp. 3-21, pp. 14-16; E.A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays in Late Ancient Christianity (Studies in Women and Religion*, 20), Lewiston-Queenston, 1986, p. 293.

[79]) Cf. F.-J. Thonnard, *Exemples de développements rhétoriques*, in *BA* 23, pp. 730-731.

[80]) *CSEL* 60, pp. 450-452.

la *libido*. La deuxième accepte la présence de la concupiscence mais la croit maîtrisée quand il n'y avait pas besoin de rapports sexuels. D'après la troisième, la concupiscence suit les ordres de la volonté: si une intelligence impeccable établissait la nécessité de rapports sexuels, ce serait la volonté qui éveillerait la concupiscence. La dernière hypothèse suppose la concupiscence absente du paradis terrestre et croit que les parties sexuelles, tout comme les autres parties du corps, conformément à leur fonction spécifique, obéissaient sans résistance à la volonté. Les deux premières hypothèses sont rejetées: la première parce qu'elle assujettit l'homme à l'appétit sexuel, la seconde parce que l'homme, quoique parfaitement heureux, aurait dans ce cas ressenti un désaccord intérieur[81]).

Augustin préfère nettement la quatrième hypothèse bien qu'il puisse aussi accepter la troisième. À condition bien entendu que cette *concupiscentia carnalis* soit complètement soumise aux ordres de la volonté et orientée vers la procréation[82]). Ces deux hypothèses, on les retrouve aussi dans le *Contra Iulianum* et l'*Opus imperfectum*[83]), où Augustin répète chaque fois que la *concupiscentia* ne doit en aucun cas aller à l'encontre de l'esprit. Dans le *Contra Iulianum*, Augustin fait en outre une distinction très nette entre, d'une part, vivacité, utilité et nécessité de la perception, et, d'autre part, la *libido sentiendi*. Dans ce dernier cas seul il y a une contrainte qui, indépendamment de notre raison, s'impose à nous. Les trois premières appartiennent réellement au corps comme Dieu l'a créé[84]). En ce sens on ne peut pas affirmer que

[81]) *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 34, *CSEL* 60, pp. 450-451.

[82]) «Ut illa *carnalis concupiscentia*, cuius motus ad postremum, quae vos multum delectat, pervenit *voluptatem*, numquam in paradiso, nisi cum ad gignendum esset necessaria, ad nutum voluntatis exsurgeret. Hanc si placet vobis in paradiso collocare et per talem concupiscentiam carnis quae nec praeveniret nec tardaret nec excederet imperium voluntatis, vobis videtur in illa felicitate filios generari potuisse, non repugnamus»; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 35, *CSEL* 60, p. 451.

[83]) Voir *Contra Iulianum* IV, 57, *PL* 44, 765; IV, 62, *PL* 44, 768; *Opus imperfectum* I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 75; I, 70, *CSEL* 85, 1, p. 79-80; I, 71, *CSEL* 85, 1, p. 83; II, 39, *CSEL* 85, 1, p. 191; II, 42, *CSEL* 85, 1, p. 193; II, 45, *CSEL* 85, 1, p. 195; II, 122, *CSEL* 85, 1, p. 253; III, 177, *CSEL* 85, 1, p. 478; III, 187, *CSEL* 85, 1, p. 490; IV, 19, *PL* 45, 1347; IV, 20, *PL* 45, 1347; IV, 38, *PL* 45, 1359; IV, 39, *PL* 45, 1360; IV, 41, *PL* 45, 1360; IV, 43, *PL* 45, 1363; IV, 79, *PL* 45, 1384; VI, 22, *PL* 45, 1553. Cf. aussi MÜLLER, *Die Lehre von der Paradiesesehe*, p. 26; SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin*, pp. 103-104.

[84]) «Sic ignoras vel ignorare te fingis, per quemlibet corporis sensum aliud esse sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem. Vivacitas sentiendi est, qua magis alius, alius minus in ipsis corporalibus pro earum modo atque natura quod verum est percipit, atque id a falso magis minusve discernit. Utilitas sentiendi est, per quam corpori vitaeque quam gerimus, ad aliquid approbandum vel

le corps suive la volonté en tout sans plus. Augustin accepte en effet une autonomie relative du corps, même une certaine contrainte, mais celle-ci est d'une autre nature que celle exercée par la *concupiscentia*[85]). Adam est pour Augustin, sur le plan psycho-physique, réellement un véritable être humain. Son corps à lui aussi avait vraiment besoin de nourriture[86]). Augustin va même jusqu'à dire que la *concupiscentia* peut avoir été présente dans le paradis si du moins elle profitait à la santé corporelle ou était nécessaire à la procréation[87]). En un certain sens, Augustin attribue ici à la concupiscence, à côté de sa fonction procréatrice, une seconde fonction possible: la protection de la santé humaine[88]).

Si la *concupiscentia* était donc présente dans le jardin d'Éden, sa fonction y était comparable à celle de manger et de boire, par

improbandum, sumendum vel reiciendum, appetendum vitandumve consulimus. Necessitas sentiendi est, quando sensibus nostris etiam quae nolumus ingeruntur. Libido autem sentiendi est, de qua nunc agimus, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. Haec est contraria dilectioni sapientiae, haec virtutibus inimica. Hoc malo, quantum attinet ad eius eam partem qua sibi sexus uterque miscetur bene utuntur nuptiae, cum coniuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam. Hanc si voluisses vel valuisses a sentiendi vivacitate, utilitate, necessitate discernere, videres quam superflua tam multa dixisses. Non enim ait Dominus, Qui viderit mulierem, sed 'qui viderit ad concupiscendum, iam moechatus est eam in cordo suo' (*Mt.* 5, 28). Ecce sensum videndi a libidine sentiendi, si pervicax non sis, breviter aperteque discrevit. Illud Deus condidit, instruendo corpus humanum: illud diabolus seminavit, persuadendo peccatum»; *Contra Iulianum* IV, 65, *PL* 44, 769-770.

[85]) C'est pourquoi nous ne pouvons pas suivre Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* I, p. 324, qui affirme que, selon Augustin, toute la nature corporelle avant le péché suivait la volonté en tout. Nous ne sommes pas tellement convaincu que la conception augustinienne du premier homme soit «grundfalsch». Augustin ne nie pas que l'homme ait besoin de nourriture. De plus il n'affirme nulle part que la volonté humaine fasse obéir le processus digestif ou la respiration à ses ordres. Gross renvoie au *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, *CSEL* 42, pp. 218-219, mais là Augustin dit seulement que nous pouvons faire remuer nos yeux, lèvres, langue, bouche, pieds, dos, nuque et hanches si nous le voulons, mais il ne souffle mot de la respiration ou de la digestion. L'exemple qu'Augustin donne, signifie uniquement que, dans tous ces mouvements énumérés, la volonté peut assumer la direction et exercer du contrôle.

[86]) Cf. *Contra Iulianum* IV, 69, *PL* 44, 772.

[87]) «Ut omni modo rationali subdita voluntati, non alias adesset, nisi cum per illam vel saluti esset corporis, vel stirpis propagini consulendum; et tanta adesset, ut nulla ex parte mentem de supernarum cogitationum delectatione deponerat, nullus supervacuus sive importunus motus esset ex illa, nihil nisi quod prodesset fieret per ullam, nihil omnino fieret propter illam»; *Contra Iulianum* IV, 69, *PL* 44, 773.

[88]) Dans la polémique avec Julien, ceci est bien sûr le seul texte où Augustin présente la sexualité comme quelque chose de sain, mais il prouve qu'Augustin a envisagé la possibilité que la *concupiscentia* en soi puisse être bonne. Bonner, art. *Adam*, 77, ne mentionne pas cette possibilité.

exemple[89]). Sa fonction se situe donc au niveau du bien-être corporel, sans détourner l'homme de sa tâche essentielle: la *delectio supernarum cogitationum*.

Dans le traitement augustinien de la *concupiscentia carnis* chez les premiers hommes, on peut donc distinguer trois aspects. Sur le plan ontologique leur concupiscence n'est pas chargée de l'antinomie structurelle dont tout homme fait l'expérience aujourd'hui. Sur le plan éthique, l'absence d'agitation garantit une heureuse harmonie entre le corps et l'âme grâce à laquelle la *bona voluntas* peut s'orienter vers Dieu dans une parfaite liberté de choix. Et ceci amène le troisième élément: l'homme peut et doit s'orienter vers Dieu, ce qui suppose que le Créateur, au commencement, n'a d'aucune manière embarrassé l'homme d'obstacles qui l'empêcheraient de mener à bonne fin cette tâche[90]).

L'état idéal de l'homme d'avant la chute se rattache aussi, bien sûr, au fait qu'il vivait dans le paradis terrestre[91]) où paix, bonheur, repos, béatitude, décence, sainte jouissance, joie et délectation étaient son partage[92]). Dans le paradis tout est si parfait que même les plantes, les

[89]) Cf. *Contra Iulianum* IV, 67-68, *PL* 44, 771-772.

[90]) Comme la *concupiscentia carnis* peut être présente à l'homme dans le paradis avant la chute déjà, il nous semble difficile de l'assimiler sans plus à l'«Erbsünde», comme le fait Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, I, p. 328. D'ailleurs la *concupiscentia* pervertie subsiste après le baptême, bien qu'alors le péché originel soit déjà pardonné.

[91]) «Eo quippe die coeperunt mori, quo separati a ligno vitae, quod utique in loco positum corporali»; *Opus imperfectum* VI, 30, *PL* 45, 1583; sur le bonheur d'Adam dans le paradis, voir e.a. Bonner, art. *Adam*, 78-79.

[92]) Cf. *Opus imperfectum* II, 39, *CSEL* 85, 1, p. 191: «locus pacis et felicitatis»; II, 92, *CSEL* 85, 1, p. 226: «omnium locorum optimum plantatum»; II, 218, *CSEL* 85, 1, p. 330: «pax paradisi»; III, 187, *CSEL* 85, 1, p. 490: «magna pax in paradiso fruentium beatorum»; IV, 17, *PL* 45, 1346: «felicitas paradisi»; VI, 3, *PL* 45, 1507: «locus felicitatis et quietis»; VI, 7, *PL* 45, 1513: «paradisus magnae felicitatis»; VI, 9, *PL* 45, 1516: «locus felicitatis»; VI, 16, *PL* 45, 1537: «locus felicitatis et decoris»; «locus tantae beatitudinis et pulchritudinis»; VI, 17, *PL* 45, 1540: «locus illius felicitatis»; VI, 20, *PL* 45, 1546: «locus illae tantae felicitatis»; VI, 21, *PL* 45, 1550: «illae sanctae et beatae deliciae»; VI, 23, *PL* 45, 1556: «voluptas beatitudinis»; 1557: «locus tantae pacis, tantae quietis, tantae honestatis, tantae felicitatis»; VI, 24, *PL* 45, 1558: «locus tanti decoris et pacis»; VI, 25, *PL* 45, 1559: «locus famosissimae felicitatis»; 1561: «locus memorabilis felicitatis»; «paradisus sanctae voluptatis, ubi tanta requies animae et corporis erat»; VI, 26, *PL* 45, 1563: «locus tantae beatitudinis»; VI, 27, *PL* 45, 1569: «quietissimus beatorum locus»; 1570: «sedes felicium gaudiorum»; «locus ineffabilis quietis»; 1571: «paradisus sanctae voluptatis ac spiritualis et corporalis felicitatis»; 1572: «locus felicitatis et iucunditatis; ille memorabilis beatorum et quietorum locus, locus felicitatis et quietis»; VI, 30, *PL* 45, 1583: «locus praedicatissimus beatorum»; VI, 31, *PL* 45, 1586: «locus tantae felicitatis et quietis»; VI, 36, *PL* 45, 1594: «locus sanctarum deliciarum»; VI, 37, *PL* 45, 1596: «locus felicium gaudiorum»; VI, 40, *PL* 45, 1603: «memorabilis locus beatarum deliciarum».

fruits et les animaux ne présentaient aucun défaut[93]). Les animaux y vivaient en parfaite harmonie avec l'homme aussi bien qu'entre eux. Tous étaient végétariens[94]). Augustin repousse toute présence de discordance dans le paradis terrestre[95]).

Cette situation idéale de béatitude est aussi en étroit rapport avec leur présence auprès de l'arbre de vie. Cet arbre de vie prévenait toute déchéance corporelle[96]). La fonction de cet arbre, mentionné en *Gen.* 2, 9, était d'empêcher que, au cours de la période entre la création et la spiritualisation du corps, le corps humain, malgré sa matérialité, ne se détériore. Selon Augustin, les premiers hommes seraient restés en vie après leur chute, s'ils avaient pu rester dans le paradis[97]). Même la

Cette liste de passages n'est certainement pas exhaustive. Dans le *Contra Iulianum* aussi on rencontre de telles épithètes; voir par exemple IV, 69, *PL* 44, 772; V, 22, *PL* 44, 797; V, 62, *PL* 44, 818; V, 29, *PL* 44, 802. Cette énumération nous apprend combien parfait doit avoir été, aux yeux d'Augustin, le bonheur des premiers hommes dans le paradis et comment ce bonheur avait un rapport essentiel avec l'endroit où ils demeuraient.

[93]) Cf. *Opus imperfectum* VI, 16, *PL* 45, 1537.

[94]) «O miseri, si beatitudinem loci illius christiano cogitaretis affectu nec bestias ibi morituras fuisse crederetis sicut nec saevituras, sed hominibus mirabili mensuetudine subditas nec pastum de alternis mortibus quaesituras, sed communia sicut scriptum est, cum hominibus alimenta sumpturas»; *Opus imperfectum* III, 147, *CSEL* 85, 1, p. 435. Cette idéalisation de la vie paradisiaque a été, selon nous, aussi favorisée par l'Écriture. En *Gen.* 1, 29-30 il est dit que les animaux furent soumis à l'homme et que les hommes et animaux furent végétariens; cf. aussi *Es.* 11, 6-9; 65, 25 où l'on retrouve la même idéalisation quand le rétablissement de la paix paradisiaque est annoncé; et aussi *Os.* 2, 20s. Augustin observe aussi qu'il n'est pas impensable que, si l'intention divine était d'accorder la vie éternelle à la nature humaine seule, les animaux soient emmenés hors du paradis pour mourir, ou bien que les animaux d'eux-mêmes quittent le paradis à l'approche de la mort; cf. *ibidem*, pp. 453-454.

[95]) Par exemple *Opus imperfectum* I, 71, *CSEL* 85, 1, p. 82; II, 39, *CSEL* 85, 1, p. 191; IV, 19, *PL* 45, 1347; IV, 37, *PL* 45, 1357; VI, 9, *PL* 45, 1516; VI, 14, *PL* 45, 1540; VI, 20, *PL* 45, 1547; VI, 23, *PL* 45, 1557; VI, 24, *PL* 45, 1558; VI, 25, *PL* 45, 1559; VI, 26, *PL* 45, 1563; VI, 29, *PL* 45, 1578.

[96]) «Lignum etiam vitae, quod in paradiso suo plantavit Deus, etiam corpus animale defendebat a morte, donec perseverantis oboedientiae merito, in gloriam spiritualem, quam resugentes habituri sunt iusti, sine morte interveniente transiret. Iustum enim erat ut imago Dei nullo fuscata et obsoleta peccato, tali inseretur corpori, quamvis de terrena materie creato atque formato, ut ei de ligno vitae subministrata vivendi stabilitas permaneret; ac viveret interim per animam viventem, quam nulla ab illo necessitas separaret; atque inde, propter oboedientiam custodiam, ad vivificantem spiritum perveniret, ita ut non ei subtraheretur haec vita minor, ubi et mori et non mori posset, sed illa amplior adderetur, ubi viveret sine illius ligni beneficio, morique non posset»; *Opus imperfectum* VI, 39, *PL* 45, 1598; voir aussi VI, 30, *PL* 45, 1580-1581.

[97]) «Nam neque ipsi, qui peccaverant, homines, mori potuissent, si non de habitatione tantae felicitatis merito iniquitatis exissent»; *Opus imperfectum* III, 147, *CSEL* 85, 1, p. 454.

descendance d'Adam aurait pu vivre dans une condition égale à la sienne en présence de cet arbre de vie, sans devoir mourir[98]).

Si prometteuse que fût la situation du premier homme, il a cependant péché[99]). Dans la polémique avec Julien, Augustin essaye d'expliquer encore une fois comment il fut possible que les premiers hommes aient péché. Il s'agit ici d'une explication des conditions du péché, ce qui n'est pas la même chose que d'expliquer pourquoi Adam et Ève ont péché. En un certain sens, *Gen.* 3 ne donne pas de réponse à cette question[100]). Dans l'exposé d'Augustin il y a deux lignes de force. En premier lieu il tente d'expliquer métaphysiquement que les premiers hommes, quoique créés bons et heureux, pouvaient quand même pécher. Ensuite il tâche de démontrer que le péché du premier homme fut un péché volontaire, un choix contre Dieu, une *aversio a Deo* et une *conversio ad creaturam*[101]).

En ce qui concerne le premier point, Augustin part de la donnée que tout fut créé *de nihilo* ou *ex nihilo*. Ici Augustin se situe dans une longue tradition chrétienne[102]). En face de Julien il traitera amplement

[98]) Cf. *Opus imperfectum* VI, 30, *PL* 45, 1580 s.

[99]) En ce qui concerne cette problématique dans la pensée augustinienne en général, voir surtout R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, 1936; S. ALVAREZ TURIENZO, *Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en San Agustín*, in *La Ciudad de Dios* 70/166 (1954), pp. 87-125; R.M. COOPER, *Saint Augustine's Doctrine of Evil*, in *Scottish Journal of Theology* 16 (1963), pp. 256-276; J.-N. BESANÇON, *Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin*, in *Recherches augustiniennes* 3, Paris, 1965, pp. 87-125; M. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin (Bibliothèque de Théologie. Théologie Morale* II, 9), Paris-Tournai-Rome- New York, 1964, pp. 142-150; THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*; E. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin des premiers dialogues aux «Confessions»*, in *Recherches augustiniennes* 6, Paris, 1969, pp. 9-102; J.C. STARK, *The Problem of Evil: Augustine and Ricœur*, in *Augustinian Studies* 13 (1982), pp. 111-121; BONNER, art. *Adam*, 80-81. Quant à la controverse avec Julien, on trouve des informations utiles chez SEYBOLD, *Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus*, pp. 117-137; ZUMKELLER, *Schriften gegen die Pelagianer* III, pp. 464-468; A. DE VEER, *L'origine du mal*, in *BA* 23, pp. 743-748.

[100]) Voir par contre GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* I, p. 299, selon qui l'idéalisation augustinienne, peu conforme à la Bible, du récit du paradis, ferait du péché d'Adam un «ungelöstes, ja unlösbares Rätsel». Notre opinion, en toute modestie, est que ce péché constitue pour Augustin même un mystère; cf. *De civitate Dei* XII, 7, *CCL* 48, p. 362. Personnellement nous pensons que l'approche de DE VEER, *L'origine du mal*, in *BA* 23, p. 746, est plus acceptable quand il dit qu'Augustin essaye d'expliquer comment le premier péché fut possible, mais qu'«il laisse entier le mystère dans l'ordre psychologique et éthique».

[101]) Cf. HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 34-40.

[102]) Que Dieu ait tout créé *ex nihilo* et que la réalité créée ne soit pas *de Deo*, Augustin l'a déjà expliqué avant la controverse pélagienne; voir par exemple *De Genesi contra Manichaeos* I, 9-12; *Confessiones* XII; *De Genesi ad litteram* I, 28-30; cf. HUFTIER,

la question de la création parce qu'il lui faut répondre à l'affirmation de Julien que, si le péché procède de la volonté, cette volonté qui pèche est mauvaise. Mais si le péché procède de la nature, alors c'est celle-ci qui est mauvaise. Dans le premier cas il faut, selon Julien, rejeter le péché originel; dans le second cas, on tombe dans le manichéisme.

Augustin répondra que pour lui aussi le péché procède de la volonté humaine, mais que la volonté appartient à la nature humaine. Tout acte est l'acte de la volonté d'une créature bonne. Dans le cas d'Adam c'est l'acte d'une *bona atque laudenda natura*, qui n'est pas née de Dieu mais qui a été faite par Dieu à partir du néant[103]). Augustin maintient donc que la nature comme substance est l'œuvre de Dieu et donc bonne, mais il croit aussi que le péché peut procéder de cette nature bonne, le péché étant une activité autonome de l'homme, un *opus operis Dei*[104]).

Augustin explique cette naissance du mal en se basant sur la distinction ontologique entre le Créateur et la créature. Dieu est éternel, immuable, irréversible car incréé[105]). Lui seul possède une *potentissima bonitas*, Lui seul est *incommutabilis bonus*[106]). La création est un acte absolument libre et indépendant de la part de la Bonté suprême, un

Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin, pp. 142-143; A. SOLIGNAC, *De nihilo*, in *BA* 14, pp. 603-606. On trouve un bon aperçu de ce thème dans l'Église ancienne chez G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo (Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 48), Berlin-New York, 1978. Par nos propres considérations sur ce thème nous espérons aller un peu au-devant de ce que dit DE VEER, *L'origine du mal*, in *BA* 23, p. 748: «Il faudra donc se référer à cet ouvrage (*Opus imperfectum*) pour connaître les dernières mises au point augustiniennes qui d'ailleurs confirmeront, à quelques nuances près, la solution que nous venons d'exposer».

[103]) «Ecce ergo ex bono operitur malum nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono, ipsam dico voluntatem malam, quam nullum praecessit malum non opera mala, quae non sunt nisi ex voluntate mala tamquam ex arbore mala. Nec ideo tamen ex bono potuit oriri voluntas mala, quia bonum factum est a bono Deo, sed quia de nihilo factum est, non de Deo»; *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, p. 303; voir aussi JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, pp. 35-36; THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*, pp. 242-243.

[104]) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, pp. 304-305; II, 50, *CSEL* 42, p. 305; voir aussi DE VEER, *L'origine du mal*, in *BA* 23, p. 744; JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, p. 73.

[105]) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, p. 304; *Contra Iulianum* I, 36, *PL* 44, 666; *Opus imperfectum* V, 38, *PL* 45, 1474; V, 42, *PL* 45, 1479; VI, 5, *PL* 45, 1508. Voir aussi THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*, p. 240.

[106]) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, p. 304; *Contra Iulianum* I, 36, *PL* 44, 666; *Opus imperrectum* VI, 5, *PL* 45, 1508; cf. aussi JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, p. 48; HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 145-146; THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin*, p. 241.

«faire entièrement gratuit»[107]). Dieu dans sa bonté a créé toutes les natures *ex nihilo, non de Deo*, ce qui signifie que toute nature est relativement bonne: «Naturaeque omnes bonae quamvis impares creatori, quia ex nihilo creatae»[108]). Elles sont muables et donc inférieures vis-à-vis de l'Immuable[109]). N'étant ontologiquement pas fait de Dieu, cela se traduit sur le plan éthique par la possibilité de pouvoir pécher, de pouvoir se détourner de Dieu. Pouvoir pécher est donc étroitement lié au fait que l'homme n'est pas *de Deo*[110]): le Fils et l'Esprit seuls sont *de Deo* et par conséquent ne peuvent pas pécher puisqu'ils ne peuvent se dépouiller de leur perfection. Le premier homme comme *natura facta* ne possède donc que le *posse non peccare*, alors que Dieu possède le *non posse (nec velle) peccare*[111]).

Cet *ex nihilo* doit être pris à la lettre: ce n'est rien. Il ne faut pas le 'substantialiser' comme Julien essaye de le faire en critiquant Augustin[112]). La critique de Julien est d'ailleurs peu pertinente quand il dit que la conception d'Augustin n'a pas de sens étant donné que, contrairement à l'homme, beaucoup de réalités, créées du néant, ne pèchent pas. Augustin dit que l'homme en tant qu'être raisonnable pouvait pécher parce qu'il a été créé *de nihilo*, mais cela n'implique pas que tout ce qui a été créé *de nihilo* peut pécher[113]). Seul un être raisonnable peut pécher. Pécher, en d'autres mots, suppose rationalité.

[107]) Cf. SOLIGNAC, *De nihilo*, in *BA* 14, p. 604; HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 163-164.

[108]) *Contra Iulianum* I, 36, *PL* 44, 666.

[109]) *Contra Iulianum* I, 37, *PL* 44, 666.

[110]) «Nec tamen ita rationalis est facta creatura, ut haberet peccandi necessitatem: sed nec possibilitatem haberet, si natura Dei esset; quoniam Dei natura peccare nec vult posse nec potest velle»; *Opus imperfectum* V, 31, *PL* 45, 1471.

[111]) Cf. *Opus imperfectum* V, 44, *PL* 45, 1481.

[112]) «Nihil vales, sed tu, asserendo quod nihil, cum sit nihil, valeat aliquid: nec intelligis, cum dicitur Deus de nihilo fecisse quae fecit, non dici aliud, nisi quia de se ipso non fecit: non enim antequam aliquid faceret, coaeternum illi erat aliquid facere. De nihilo est ergo, quod non est de aliquo: quia etsi fecit Deus aliqua de aliis rebus, has ipsas de quibus ea fecit, de nullis fecerat rebus. Peccare autem nulla res posset, si de natura Dei facta esset; nec iam facta esset, sed de illo esset, quidquid esset, et hoc quod ille esset»; *Opus imperfectum* V, 31, *PL* 45, 1470; voir aussi par exemple V, 32, *PL* 45, 1471; V, 33, *PL* 45, 1471; V, 34, *PL* 45, 1472; V, 36, *PL* 45, 1472; V, 42, *PL* 45, 1479; V, 44, *PL* 45, 1480; V, 54, *PL* 45, 1489; V, 60, *PL* 45, 1494-1495. Augustin y répète sans cesse que néant est néant. Il rejette l'identification de ce néant avec l'idée manichéenne des ténèbres, identification faite par Julien. D'ailleurs, dit Augustin, les ténèbres c'est déjà quelque chose, à savoir absence de lumière. BRUCKNER, *Julian von Eclanum*, pp. 66-67, partage la critique de Julien sans plus. Il se réfère e.a. au *De nuptiis de concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, pp. 303-304, mais ne tient aucun compte de l'explication fournie par Augustin dans l'*Opus imperfectum*.

[113]) Cf. *Opus imperfectum* V, 39, *PL* 45, 1475; voir aussi les remarques pertinentes de JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, p. 88. Et encore E. GILSON, *L'esprit*

La liberté d'Adam était en quelque sorte une 'liberté en croissance'. Ce n'était pas encore la liberté souveraine mais elle devait s'en rapprocher de plus en plus. Augustin relativise en ce sens la liberté de choix d'Adam en la rattachant à la liberté suprême (Dieu)[114]). Ayant établi ainsi les conditions du péché d'Adam, Augustin montre que le péché du premier homme était l'acte d'un homme libre. La *creatio ex nihilo* était la condition négative du péché; le fait d'avoir été créé libre était la condition positive. En effet, ayant été créé du néant, l'homme avait reçu la mutabilité en partage, tandis que la liberté qui lui a été offerte, pouvait mettre à profit cette mutabilité. Dans ce contexte Augustin souligne que l'acte de la volonté libre est en fait l'acte d'un homme raisonnable, d'une nature. Augustin ne distingue donc pas volonté et nature comme le fait Julien. Pour Augustin, l'acte éthique aussi est propre à la nature[115]). La volonté comme *motus animi* ne peut procéder et exister que *de anima*[116]). Vouloir est donc un vouloir humain. Une nature humaine sans volonté n'est plus une nature humaine et un vouloir qui ne se réfère pas à une nature, ne se réfère à rien[117]).

La volonté d'Adam, Augustin la qualifie de *bona voluntas*[118]). L'homme est capable d'obéir à Dieu sans aucune difficulté, aussi longtemps qu'il ne se détourne pas de son Créateur[119]). Il se trouve placé dans un cadre où il est déjà sur la bonne voie. L'homme n'a pas

de la philosophie médiévale (Études de philosophie médiévale, 33), Paris, 1944²), pp. 124-125; HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 146-147.

[114]) Voir surtout *Opus imperfectum* V, 38, *PL* 45, 1472-1473; cf. aussi V, 32, *PL* 45, 1471; V, 54, *PL* 45, 1488; V, 56, *PL* 45, 1490; V, 58, *PL* 45, 1491.

[115]) «Motus animi quid est, nisi motus naturae? Animus enim sine dubitatione natura est; proinde voluntas motus est naturae, quoniam motus est animi»; *Opus imperfectum* V, 40, *PL* 45, 1476. Voir aussi la conception augustinienne de la chute du diable dans e.a. *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, p. 303; *Contra Iulianum* I, 37, *PL* 44, 666; III, 55, *PL* 44, 731; IV, 30, *PL* 44, 754; *Opus imperfectum* IV, 116, *PL* 45, 1410.

[116]) Cf. *Opus imperfectum* V, 41, *PL* 45, 1477-1478; V, 60, *PL* 45, 1495.

[117]) «Quamdiu est voluntas ulla, a natura non potest separati»; *Opus imperfectum* V, 53, *PL* 45, 1487; et aussi V, 56, *PL* 45, 1489-1490; V, 62, *PL* 45, 1499.

[118]) Cf. par exemple *Opus imperfectum* I, 82, *CSEL* 85, 1, p. 96; I, 90, *CSEL* 85, 1, p. 103; V, 41, *PL* 45, 1478.

[119]) «Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad oboediendum Deo, et praeceptum oboedienter accipiens, quod sine ulla, quamdiu vellet, difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret; nec illud sane infructuose, nec istud impune facturus. Unde pia et sobria cogitatione colligitur, primam voluntatem bonam Dei opus esse: cum illa quippe fecit hominem rectum: neque enim umquam, nisi recta volens, rectus est quisquam»; *Opus imperfectum* V, 61, *PL* 45, 1497.

ressenti sa mission et la direction à prendre comme des choses qu'il devait encore chercher[120]).

Adam a péché. Il l'a fait de plein gré, sans contrainte aucune[121]). Il s'agit d'un acte duquel il assume l'entière responsabilité et qui le touche comme homme dans tout son être[122]). Dieu n'est en rien coupable de ce péché. L'homme n'était pas obligé de pécher. S'il a péché, c'est qu'il l'a voulu et non parce que cela appartenait à l'essence de sa nature[123]). Sa liberté était nécessaire pour pouvoir répondre à l'offre de bonheur que Dieu lui présentait. L'homme était un partenaire et, en ce sens, Dieu a pris un risque[124]). La véritable adhésion supposait la liberté de pouvoir dire oui ou non. De cette façon seulement le choix d'Adam pouvait être un véritable choix éthique[125]). Dieu n'a donc pas forcé l'homme à dire oui, mais Il lui a donné la possibilité d'abuser de sa liberté[126]).

Augustin considère le péché d'Adam comme un péché grave[127]) justement parce qu'il a été commis par un homme doué d'une nature bonne[128]). Ce péché est à qualifier de désobéissance[129]), de trahison de

[120]) En insérant la volonté dans la nature, en démontrant qu'il y a un lien essentiel entre les deux, Augustin croit pouvoir expliquer que dans une *bona natura* pouvait surgir une *mala voluntas*. Augustin renvoie dans ce contexte aussi à la chute de l'ange. Celui-ci aussi était une *bona natura*, mais il a quand même péché. Pour Augustin, c'est une preuve que la séparation artificielle entre nature et volonté est intenable. Voir par exemple *De nuptiis et concupiscentia* II, 48, *CSEL* 42, p. 303; *Opus imperfectum* IV, 116, *PL* 45, 1410; cf. aussi *Contra Iulianum* I, 37, *PL* 44, 666; III, 55, *PL* 44, 731; IV, 30, *PL* 44, 754.

[121]) «Malum ortum esse libera voluntate naturae rationalis, quae bene a bono condita est»; *Opus imperfectum* VI, 5, *PL* 45, 1509; voir par exemple aussi III, 157, *CSEL* 85, 1, p. 464; IV, 90, *PL* 45, 1392; IV, 91, *PL* 45, 1392-1393; V, 35, *PL* 45, 1472; V, 38, *PL* 45, 1474; V, 61, *PL* 45, 1496. Cf. aussi HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 97-99 et *passim*.

[122]) Cf. *Opus imperfectum* V, 53, *PL* 45, 1487; V, 56, *PL* 45, 1489-1490; V, 63, *PL* 45, 1501-1502; V, 64, *PL* 45, 1505-1506; voir aussi HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 93-94.

[123]) «Inter peccavit et peccare potuit, plurimum distat; illa culpa est, ista natura»; *Opus imperfectum* V, 60, *PL* 45, 1494.

[124]) Cf. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 126.

[125]) Voir *Opus imperfectum* V, 61, *PL* 45, 1497; cf. aussi GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 127.

[126]) Cf. *Opus imperfectum* V, 60, *PL* 45, 1496; V, 61, *PL* 45, 1496; V, 63, *PL* 45, 1502; V, 64, *PL* 45, 1505-1506; voir aussi HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 23-26.

[127]) «Tam magnum peccatum» *De nuptiis et concupiscentia* I, 37, *CSEL* 42; «tam grande peccatum»; *Opus imperfectum* VI, 13, *PL* 45, 1525; «illud grande peccatum»; VI, 14, *PL* 45, 1529; voir aussi VI, 27, *PL* 45, 1569; 1572 et N.P. WILLIAMS, *The Ideas of the Fall and of Original Sin. A Historical and Critical Study*, London, 1927, p. 363.

[128]) «Frustra ergo peccato illius peccata filiorum eius quamlibet magna et horrenda vel aequare, vel etiam praeferre conaris. Illius natura quanto magis sublimiter stabat, tanto magis graviter concidit»; *Opus imperfectum* VI, 22, *PL* 45, 1553.

[129]) Voir par exemple *De nuptiis et concupiscentia* II, 52, *CSEL* 42, p. 309.

l'ordre divin[130]), de choix contre Dieu et pour soi-même. Ce péché est *defectus a bonitate*[131]), c'est se détourner de la Bonté souveraine et immuable[132]). Le péché a comme conséquence le retour d'Adam vers ce dont il a été tiré, le sol[133]). Le choix d'Adam conduit donc à la finitude, au néant. Son péché le prive du bien. Le mal, en effet, est une *privatio boni*[134]) et le bien qui lui échappe, est une personne: Dieu. Qu'Adam se soit détourné, cela offense Dieu. Son détournement renferme un *vitium*: un manque, un mal, une blessure, une peccabilité fondamentale. La discordance prend la place de l'harmonie[135]).

Augustin ne manque pas de souligner quelques différences entre ses propres vues et celles des manichéens, différences auxquelles, d'après nous, on n'a pas toujours prêté l'attention requise[136]). En premier lieu, il faut bien considérer que pour Augustin la *creatio ex nihilo* n'a aucun rapport avec l'idée manichéenne des *tenebrae*. Dieu seul est créateur. À côté de Lui il n'y a pas de *princeps tenebrarum*. Pour Augustin la nature humaine n'est pas un mélange d'une substance bonne avec une mauvaise[137]). À l'opposé des manichéens, Augustin, dans ce contexte,

[130]) Ainsi *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, *CSEL* 42, p. 218; *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1531; VI, 21, *PL* 45, 1549.

[131]) *Contra Iulianum* I, 37, *PL* 44, 666; voir aussi GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 128.

[132]) «Quoniam natura est ipsa substantia bonitatis et malitiae capax: bonitatis capax est, participatione boni a quo facta est: malitiam vero capit non participatione mali, sed privatione boni, id est, non cum miscetur naturae quae aliquod malum est, quia nulla natura in quantum natura est, malum est; sed cum deficit a natura quae summum atque incommutabile est bonum; propterea quia non de illa, sed de nihilo facta est»; *Contra Iulianum* I, 37, *PL* 44, 667.

[133]) «Sed quia terra es, id est, secundum carnem quae de terra sumpta est, non secundum me, qui te de terra sumpsi, vivere voluisti; laborabis in terra, donec revertaris in eam; et ideo reverteris in terram, quia terra es; et iusta poena ibis in terram de qua factus es, quia spiritui non oboedisti a quo factus es»; *Opus imperfectum* VI, 27, *PL* 45, 1571-1572.

[134]) Voir *Contra Iulianum* I, 38, *PL* 44, 667; I, 42, *PL* 44, 670; *Opus imperfectum* V, 60, *PL* 45, 1495.

[135]) Voir par exemple *Contra Iulianum* I, 43, *PL* 44, 670-671; *Opus imperfectum* V, 44, *PL* 45, 1481; V, 64, *PL* 45, 1506; VI, 16, *PL* 45, 1537. Cf. aussi M. STROHM, *Der Begriff der «natura vitiata» bei Augustin*, in *Theologische Quartalschrift* 135 (1955), pp. 184-203; HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 22-23.

[136]) Voir par exemple K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1980, pp. 172-226, qui parle d'un retour d'Augustin au manichéisme (p. 225) sans sérieusement examiner la défense d'Augustin contre cette accusation. Voir aussi W. GEERLINGS, *Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 93 (1971), pp. 45-60, qui prête aussi peu d'attention à la défense d'Augustin contre ce reproche.

[137]) Voir par exemple *De nuptiis et concupiscentia* II, 9, *CSEL* 42, pp. 260-261;

croit sans réserve le récit de la *Genèse*. Dieu et Dieu seul est créateur et il a tout créé très bon[138]). Le rejet de l'Ancien Testament par les manichéens ne constitue pas un argument valable pour Augustin, car Paul aussi, dont ils ne contestent pas l'autorité, dit clairement que toute créature de Dieu est bonne (1 *Tim.* 4, 4)[139]). Face aux manichéens et aux platoniciens, Augustin affirme que Dieu et Lui seul est le créateur du corps humain[140]). Sur ce point il est tout à fait d'accord avec Julien[141]) et se défend avec insistance contre le reproche de celui-ci prétendant que lui, Augustin, appellerait la *natura carnis* un mal substantiel[142]). La lutte entre la chair et l'esprit n'a jamais été, selon Augustin, une lutte entre des entités substantielles, mais essentiellement une discordance temporaire dans ce temps du péché, pour laquelle la chair en soi n'est pas à blâmer[143]). Puis, le dualisme manichéen est, pour Augustin, inacceptable parce que cette théorie porte atteinte à l'être de Dieu[144]). La doctrine manichéenne macule la nature

Contra Iulianum I, 36, *PL* 44, 666; *Opus imperfectum* IV, 23, *PL* 45, 1350-1351; IV, 109, *PL* 45, 1404-1405.

[138]) «Ostendit et hominum conditorem et coniugum copulatorem Deum adversos Manicheos, qui utrumque horum negant»; *De nuptiis et concupiscentia* II, 9, *CSEL* 42, p. 261.

[139]) «Quod autem ait Apostolus, quem se Manichaei accipere profitentur, 'Omnis creatura Dei bona est' (1 *Tim.*4, 4); quoniam de qua creatura loqueretur apertum est validum esset adversus eos testimonium, nisi etiam Libris canonicis, quos accipiunt, quasdam falsas sententias permixtas esse contenderent. Ac per hoc de bonitate creaturarum semper sunt urgendi, ut earum bonum Deum, quod negant, fateantur auctorem»; *Opus imperfectum* VI, 16, *PL* 45, 1536-1537; cf. aussi *Contra duas epistulas pelagianorum* II, 1, *CSEL* 60, p. 460; *Opus imperfectum* V, 30, *PL* 45, 1468. Voir aussi J. Ries, *La Bible chez Augustin et les manichéens*, in *Revue des Études augustiniennes* 10 (1964), pp. 309-329, pp. 320-325; F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (Études augustiniennes), Paris, 1970, pp. 93-182; H. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, pp. 153-167.

[140]) «Non enim alius deus, sicut Manicheus fingit, aut dii minores, sicut Plato errat, sunt corporum conditores, sed utique Deus bonus et iustus operatur etiam corporalia»; *Opus imperfectum* I, 116, *CSEL* 85, 1, p. 133; voir aussi III, 95, *CSEL* 85, 1, p. 420; III, 104, *CSEL* 85, 1, p. 424-425; III, 155, *CSEL* 85, 1, p. 461; III, 174, *CSEL* 85, 1, p. 475 et Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, pp. 74-75.

[141]) «Et nos et vos (...) figmentum carnis a Deo bono utrique conditum dicimus»; *Opus imperfectum* III, 176, *CSEL* 85, 1, p. 476; cf. aussi par exemple IV, 113, *PL* 45, 1406-1407; IV, 118, *PL* 45, 1411.

[142]) Voir par exemple *Opus imperfectum* III, 189-190, *CSEL* 85, 1, p. 493; cf. aussi G.R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1982, p. 118.

[143]) Cf. *Opus imperfectum* III, 206, *CSEL* 85, 1, p. 501.

[144]) «Hoc enim Manichei adserere voluerunt et non creaturam Dei factam de nihilo, sed ipsam naturam Dei malis omnibus implere conati sunt. Non enim ortum est malum nisi in bono nec tamen summo et immutabili, quod est natura Dei, sed facto de nihilo per sapientiam Dei»; *De nuptiis et concupiscentia* II, 50, *CSEL* 42, p. 305; *Opus*

divine[145]), fait de Dieu un faible qui livrerait certaines parts de sa propre substance à l'ennemi et qui risque d'être détruit[146]) et dont le bonheur est miné[147]).

De cette différence de conception de Dieu résulte une explication différente du mal. Chez les manichéens c'est une *natura*; pour Augustin c'est un *vitium*[148]), né dans une nature bonne mais changeante, qui s'est détournée de Dieu et retourne ainsi à néant[149]). Comme les manichéens, Augustin accepte l'existence du mal et de la souffrance, mais sa réponse à la question *unde*, est différente[150]). Augustin ne parle pas d'une *natura mala sine initio et immutabiliter*, mais d'une *bona natura vitiata*: une nature qui est blessée en nous[151]). Le mal est pour lui accidentel et non substantiel; c'est un manque en nous et non le résultat d'un mélange de deux substances qui concernerait la réalité entière, y compris l'homme[152]).

imperfectum IV, 17, *PL* 45, 1346; V, 30, *PL* 45, 1468. Voir aussi DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, pp. 209-211; GEERLINGS, *Zur Frage des Nachwirken des Manichäismus in der Theologie Augustins*, pp. 53-55.

[145]) «Manicheus immutabilem substantiam mali naturae Dei sui miscet insanus et eandem naturam Dei potius corruptibilem facit et sub aliena natura vult esse captivam»; *Opus imperfectum* I, 85, *CSEL* 85, 1, p. 98; voir aussi I, 97, *CSEL* 85, 1, p. 113; III, 155, *CSEL* 85, 1, p. 461.

[146]) «Nos enim dicimus incorruptibilem atque defendimus, illi vero fabulantur corruptibilem Deum»; *Opus imperfectum* V, 30, *PL* 45, 1468; voir aussi I, 120, *CSEL* 85, 1, p. 136.

[147]) Voir par exemple *Opus imperfectum* III, 154, *CSEL* 85, 1, p. 460; V, 30, *PL* 45, 1468; VI, 5, *PL* 45, 1508; *De nuptiis et concupiscentia* II, 50, *CSEL* 42, p. 305; voir aussi HUFTIER, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*, pp. 93-94.

[148]) Voir *Contra duas epistulas pelagianorum* II, 2, *CSEL* 60, p. 461; *Contra Iulianum* I, 4, *PL* 44, 643; V, 24, *PL* 44, 799; *Opus imperfectum* IV, 2, *PL* 45, 1339; VI, 17, *PL* 45, 1539-1540.

[149]) Voir *Contra Iulianum* I, 37, *PL* 44, 666-667; VI, 2, *PL* 44, 821.

[150]) «Sed *unde* sint haec, non utrosque idem dicere, et magnam hinc inter eos esse distantiam»; *Opus imperfectum* VI, 14, *PL* 45, 1528; voir aussi VI, 5, *PL* 45, 1509.

[151]) «Natura vero humana secundum catholicam fidem bona instituta, sed vitiata peccato meritoque damnata est»; *Contra Iulianum* III, 24, *PL* 44, 714; «Fides autem catholica bonam, sed tamen mutabilem creaturam in deterius voluntate mutatam ac per hoc depravata sua vitiataque natura non sub aliena substantia, sed sub peccato suo ream dicit serviliter detineri»; *Opus imperfectum* I, 85, *CSEL* 85, 1, p. 98; voir aussi par exemple *Contra Iulianum* I, 43, *PL* 44, 670-671; VI, 2, *PL* 44, 821-822; *Opus imperfectum* III, 37, *CSEL* 85, 1, p. 376; III, 175, *CSEL* 85, 1, p. 476; III, 206, *CSEL* 85, 1, p. 501; IV, 2, *PL* 45, 1339; IV, 75, *PL* 45, 1381-1382; V, 30, *PL* 45, 1469; VI, 5, *PL* 45, 1509; VI, 9, *PL* 45, 1516; VI, 20, *PL* 45, 1546, etc.

[152]) «Manicheus ex commixtione duarum naturarum coaeternarum, boni scilicet et mali, non solum hominem, sed universum mundum constare dicit et ad eum omnia pertinentia ita sane, ut ipsam fabricam mundi, quamvis ex commixtione boni et mali, Deo bono artifici tribuat, animalia vero et cuncta, quae nascuntur e terra, et ipsum hominem opera esse dicat malignae mentis, quam genti attribuit tenebrarum»; *Opus imperfectum* III, 186, *CSEL* 85, 1, p. 484-485; «Sed nobis ad liberum arbitrium hominis, quo natura

Augustin rejette aussi la doctrine manichéenne concernant l'âme du premier homme. Pour Mani l'âme d'Adam est une émanation de la nature divine, mêlée à la réalité terrestre, fourvoyée par la *concupiscentia*. L'Adam manichéen portait le mal incorporé dans sa nature depuis le commencement. C'était pour ainsi dire une nature mauvaise, quoique moins mauvaise que celle de sa descendance. Pour Augustin cela est inacceptable parce qu'il reçoit *Gen.* 1-3 en croyant. De plus il est impensable, selon Augustin, que Dieu permette qu'une part de Lui-même se pervertisse[153]). Augustin persiste dans sa foi en un seul Dieu, créateur de tout ce qui est, aussi après le péché. Il considère le péché d'Adam comme un péché historique, réparable et guérissable par la mort du Christ. De cette manière il croit pouvoir briser le dualisme manichéen sans être obligé de fermer les yeux devant le mal au sens physique et au sens éthique[154]).

La chute d'Adam n'était pas sans conséquences. En premier lieu, Adam doit mourir. La mort, annoncée en *Gen.* 2, 17 au cas où Adam pécherait, devient une réalité en *Gen.* 3, 17-19[155]). Cette mort a le caractère d'un châtiment car au pécheur il est dit qu'il devra retourner au sol. La menace divine de *Gen.* 2, 17 n'aurait pas de sens si Adam devait mourir quoi qu'il en soit[157]). Augustin ne peut que repousser

humana, cum bona fuerit instituta, vitiata est, haec omnia referentibus catholica vobiscum veritate vincuntur»; III, 102, *CSEL* 85, 1, p. 424; voir aussi IV, 75, *PL* 45, 1382 et DE MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Éclane*, p. 202.

153) Voir *Opus imperfectum* III, 186, *CSEL* 85, 1, pp. 484-485; V, 25, *PL* 45, 1463; cf. aussi PUECH, *Sur le manichéisme et autres essais*, p. 56.

154) D'ailleurs Augustin ne laisse subsister aucun doute: il condamne radicalement le manichéisme: «Quis enim nostrum dubitat anathema dicere Manicheis»; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 42, *CSEL* 60, p. 458; voir aussi *Contra Iulianum* V, 26, *PL* 44, 800; V, 66, *PL* 44, 863; *Opus imperfectum* III, 95, *CSEL* 85, 1, p. 420; III, 216, *CSEL* 85, 1, pp. 505-506; V, 19, *PL* 45, 1452.

155) Le lien entre les deux textes scripturaires est nettement exprimé dans l'*Opus imperfectum* VI, 30, *PL* 45, 1581; 1583; voir aussi IV, 34, *PL* 45, 1355. *Gen.* 3, 19 est encore cité en I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 74; II, 99, *CSEL* 85, 1, p. 231; II, 178, *CSEL* 85, 1, p. 298; VI, 23, *PL* 45, 1556; VI, 27, *PL* 45, 1570-1572 (3 fois). Voir aussi *Contra duas epistulas pelagianorum* IV, 22, *CSEL* 60, p. 545. Et enfin aussi BONNER, *Adam*, 82-83. Il n'est peut-être pas inutile de souligner qu'Augustin, en décrivant les conséquences du châtiment, se réfère toujours à l'opposition entre *Gen.* 1-2 et *Gen.* 3. Cet arrière-fond scripturaire est insuffisamment étudié par FLASCH, *Augustin*. Il nous semble pourtant indispensable si on veut bien comprendre ce qu'Augustin dit des conséquences de la chute.

156) Cf. *Opus imperfectum* VI, 31, *PL* 45, 1585; VI, 36, *PL* 45, 1593; 1595; VI, 37, *PL* 45, 1596.

157) «Hoc enim vobiscum agitur, hinc tota de hac re inter nos et vos vertitur quaestio, quod nos dicimus Adam si non peccasset nec corporis mortem fuisse passurum, vos autem sive peccasset sive non peccasset corpore fuisse moriturum. Quid est ergo ignorare te fingis, quam mortem intellegi velim, cuius corpus dico in paradiso fuisse ante

l'affirmation de Julien que Dieu, en annonçant la mort à Adam, a voulu le consoler. Une telle vue se heurte non seulement à l'expérience humaine en général, mais de plus on constate qu'Adam préféra une vie de labeur à la mort. Caïn aussi craignit plutôt de mourir que de travailler dur. Le Christ même demanda à Dieu de faire passer la coupe de la mort loin de lui. Les martyrs sont vénérés parce qu'à cause de la justice, ils étaient prêts à mourir pour leur foi[158]). Tous ces éléments indiquent que mourir est pour l'homme quelque chose de répugnant. Il ne faut donc pas essayer de minimiser cette peine[159]). Cette conséquence du châtiment est aussi en relation avec l'exil hors du paradis, exil qui y fait immédiatement suite[160]). Adam perd son état privilégié de *posse non mori* et ne peut plus faire appel à l'arbre de vie. Dorénavant la mort, la souffrance et le rude labeur seront son partage.

Ève aussi est punie. Elle était la première à se laisser circonvenir par le diable (cf. *Gen.* 3, 2-6)[161]) et c'est d'elle que *Si.* 25, 33 dit: «A muliere initium factum est peccati et propter illam morimur omnes»[162]). Le péché d'Ève et notre mort se répondent. Ayant

peccatum, cum scias, in libris illis quid egerim quamque aperte dilucideque egerim, non fuisse Deum puniendo dicturum peccatori: 'Terra es et in terram ibis', quod de morte corporis dictum quis non intellegit, si Adam etiam nulla iniquitate commissa iturus esse in terram, id est vel corpore moriturus?»; *Opus imperfectum* I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 73-74; voir aussi II, 99, *CSEL* 85, 1, p. 231; II, 187, *CSEL* 85, 1, p. 305; III, 154, *CSEL* 85, 1, p. 459; IV, 34, *PL* 45, 1355; VI, *passim*.

[158]) Voir *Opus imperfectum* VI, 27, *PL* 45, 1571; VI, 36, *PL* 45, 1593-1594.

[159]) Cf. *Opus imperfectum* VI, 23, *PL* 45, 1555-1557.

[160]) «Hoc ergo imputavit in peccatum Deus Adae, unde abstinere illi liberum fuit: sed ipse primus Adam naturae tam excellentis fuit, quoniam vitiata non fuit, ut peccatum eius tam longe maius caeterorum peccatis esset, quam longe melior ipse caeteris fuit: unde et poena eius, quae peccatum eius continuo subsecuta est, tam grandis apparuit, ut continuo etiam teneretur necessitate moriendi, cuius erat in potestate non mori; et de loco tantae felicitatis foras continuo mitteretur, et a ligno vitae continuo vetaretur»; *Opus imperfectum* VI, 22, *PL* 45, 1554; cf. aussi VI, 20, *PL* 45, 1542; VI, 26, *PL* 45, 1564; VI, 27, *PL* 45, 1572-1573. Voir aussi Bonner, *Adam*, 81.

[161]) Dans la controverse avec Julien, *Gen.* 3, 6 est cité dans le *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, *CSEL* 42, p. 271 (sans commentaire spécifique); *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, *CSEL* 60, p. 32 (*idem*); *Gen.* 3, 5 est cité dans le *Contra Iulianum* V, 17, *PL* 44, 794; l'idée exprimée ici est qu'en écoutant le diable, une activité intellectuelle, l'homme a transgressé la défense divine et que le péché trouve donc son origine dans l'esprit; cf. aussi I, 42, *PL* 44, 670.

[162]) Ce verset est numéroté 25, 33 dans la *Vetus Latina* et 25, 24 dans le texte hébreu. C'est au premier texte qu'est fait appel dans le *Contra Iulianaum* VI, 78, *PL* 44, 870. Le texte s'y trouve parmi d'autres citations qui veulent toutes montrer comment l'*ira* de Dieu s'est manifestée à l'égard des hommes après le péché. Dans l'*Opus imperfectum* II, 56, *CSEL* 85, 1, p. 204 et II, 66, *CSEL* 85, 1, p. 211, Augustin utilise le texte comme argument pour le fait que le péché commença par la femme et fut approuvé par l'homme. Le texte démontre selon Augustin que la mort est vraiment un châtiment du péché; voir aussi VI, 25, *PL* 45, 1561; VI, 27, *PL* 45, 1572. Ce texte est aussi cité dans le *Sermo* 299, 8,

contribué activement à détourner Adam de Dieu, Ève mérite aussi d'être châtiée[163]). La grossesse lui sera pénible et elle enfantera dans la douleur[164]). À l'opposé de Julien, Augustin ne comprend pas littéralement les paroles de *Gen.* 3, 16: «multiplicans multiplicabo tristitias tuas». Selon Augustin, Ève n'a pas enduré de souffrance avant le péché. D'ailleurs dans le paradis elle n'a pas accouché d'enfants et elle n'a donc pas pu souffrir[165]). De plus l'idée que la douleur fut présente dans le paradis va à l'encontre de la perfection initiale de la création de Dieu. Et puis, l'annonce du châtiment suit le péché[166]). Il ne faut pas non plus mettre en relation la douleur de l'accouchement et la fécondité. La fécondité est un don du Créateur, alors que la souffrance et la peine sont les conséquences du péché de l'homme[167]). Enfin Ève devra aussi obéir à son mari[168]).

En second lieu, l'homme, par son péché, perd aussi le *posse bene agere* ou aussi le *posse non peccare*. Le premier homme n'a pas péché impunément[169]). En péchant il a perdu sa *rectitudo* originelle et cela implique en même temps un *non posse recta agere*[170]). En ne voulant pas faire le bien, le premier homme a été châtié de telle façon qu'il a perdu la *bona voluntas*[171]). Pécher n'est pas un fait divers pour

prononcé le 29 juin 418 et dirigé contre l'erreur pélagienne. Ici aussi le péché et la mort comme châtiment du péché de la femme sont mis en rapport. Pour la datation, voir P.-P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin (Instrumenta Patristica*, 12), Steenbrugge-Den Haag, 1976, p. 132.

[163]) Voir *Contra Iulianum* I, 16, *PL* 44, 650-651. En VI, 68, *PL* 44, 864, Augustin répond à un reproche de Julien. Celui-ci, dans son *Ad Turbantium*, frg. 306, *CCL* 88, p. 392, se référait au *De peccatorum meritis et remissione* I, 56, *CSEL* 60, p. 55, où Augustin établit un parallèle entre la foi d'Ève dans les paroles du diable et le 'oui' de Marie à l'ange. Julien remarque avec sarcasme que, selon Augustin, le serpent avait des rapports sexuels avec la femme, une idée soutenue par les manichéens aussi. Augustin répond à bon droit: «Hoc ego de serpente non dixi».

[164]) Dans sa polémique avec Julien, Augustin renvoie au début d'une manière très générale au phénomène des douleurs de l'accouchement comme conséquence du châtiment (cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 29, *CSEL* 42, p. 283), mais, constatant que Julien, dans sa réaction à ce passage, passe les douleurs de l'enfantement sous silence (cf. *Ad Florum* V, 15, *PL* 45, 1445 s.), Augustin se réfère expressément à ce texte (voir *Opus imperfectum* V, 15, *PL* 45, 1448) pour finalement infirmer, surtout dans l'*Opus imperfectum* VI, la démonstration de Julien concernant les douleurs de l'accouchement comme appartenant à la nature.

[165]) Cf. *Opus imperrectum* VI, 26, *PL* 45, 1564.

[166]) *Opus imperfectum* VI, 26, *PL* 45, 1566.

[167]) Voir *Opus imperfectum* VI, 25, *PL* 45, 1560; VI, 29, *PL* 45, 1578.

[168]) Cf. *Opus imperfectum* VI, 26, *PL* 45, 1566.

[169]) Voir *Opus imperfectum* VI, 12, *PL* 45, 1522.

[170]) «Rectitudinem suam in qua factus erat depravatione mutando, cum supplicio secutum est non posse recta agere»; *Opus imperfectum* VI, 12, *PL* 45, 1522.

[171]) «Sed homines voluntas perdidit bonum, quod reddi non posset hominis voluntate»; *Opus imperrectum* VI, 20, *PL* 45, 1547.

Augustin. Pécher signifie se détourner de Dieu et en ce sens aussi perdre la bonne orientation. La relation entre l'homme et Dieu ne peut plus être rétablie par l'homme lui-même[172]). C'est une perte de perspective qui, du point de vue théologique, désoriente la volonté[173]). L'homme veut toujours être heureux et cette volonté, *congenita* et *immutabilis*, incite l'homme à l'action, mais il n'est plus capable de faire le bien parce que le contexte requis s'est perdu[174]).

La perte de la liberté de faire le bien est étroitement liée à la finitude qui fait son apparition. Adam a perdu une liberté qui consistait en la possession, avec l'immortalité, de la justice parfaite[175]). Par l'exil hors du paradis l'homme ne possède plus un *corpus vitae* mais un *corpus mortis*; obscurcissement, finitude, instabilité, impuissance physique et éthique sont devenus son lot.

Ainsi nous arrivons maintenant à une troisième conséquence du châtiment, la *discordia carnis et spiritus*. Le péché d'Adam rompt l'harmonie initiale entre la chair et l'esprit. Adam se sent autre, non pas que sa *forma* ait changé, mais dans l'esxpérience de son être il y a un élément nouveau[176]). Cette *discordia*, Augustin la déduit de et la fonde sur l'opposition entre *Gen.* 3, 7 et 2, 25: avant le péché, les premiers hommes étaient nus mais ils n'en avaient pas honte; après le péché, la honte les envahit[177]). Par la violation du commandement divin l'homme commence à faire l'expérience en lui-même d'une autre loi qui se révolte contre la direction de l'esprit[178]). La désobéissance de la chair résulte du fait que l'homme même a renversé l'ordonnance hiérarchique. Comme l'homme n'a pas obéi à Dieu, sa chair ne lui obéit

[172]) *Ibidem.*

[173]) Voir LABOURDETTE, *Le péché originel dans la Tradition vivante de l'Église*, p. 387.

[174]) Voir *Opus imperfectum* VI, 12, *PL* 45, 1524.

[175]) «Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam»; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 5, *CSEL* 60, pp. 425-426.

[176]) «Ostendentes etiam manente forma in se aliquid esse mutatum»; *Opus imperfectum* V, 8, *PL* 45, 1438; cf. aussi V, 5, *PL* 45, 1436. Et aussi PAGELS, *The Politics of Paradise, pp. 81-82.*

[177]) Cf. par exemple *De nuptiis et concupiscentia* I, 6, *CSEL* 42, p. 217; I, 24, *CSEL* 42, p. 237; II, 14, *CSEL* 42, p. 266; II, 59, *CSEL* 42, p. 318; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 31, *CSEL* 60, p. 448; *Opus imperfectum* I, 68, *CSEL* 85, 1, p. 75; IV, 10, *PL* 45, 1344.

[178]) Voir *De nuptiis et concupiscentia* I, 6-7, *CSEL* 42, pp. 216-218; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, *CSEL* 60, p. 449.

plus désormais. L'homme va se sentir comme 'en désordre' parce qu'il a rompu l'harmonie originelle[179]).

Cette discordance se révèle avec beaucoup de clarté dans le domaine sexuel. La *libido* possède désormais pour ainsi dire ses propres lois[180]). Ce sont justement les parties du corps par lesquelles l'humanité se multipliera, qui se révoltent contre l'esprit humain. L'homme commence à avoir honte du caractère incontrôlable de la *libido carnalis*[181]). L'appétit sexual va, en un certain sens, son propre chemin et, comme il est incontrôlable, on en a honte à cause de l'impuissance de la volonté qu'on éprouve. La honte résulte aussi de la conscience qu'on a de la responsabilité personnelle dans la rupture de l'harmonie. La honte doit être mise en rapport avec le sentiment de la culpabilité et, en ce sens, elle se présente comme conséquence du châtiment, justement parce qu'elle est née après le péché[182]).

Pour fonder sa conception du rapport qu'il y a entre l'expérience de la honte et un *indecens motus* des parties sexuelles, Augustin renvoie à *Gen.* 3, 7b, où il trouve que les hommes, ayant cousu des feuilles de figuier, s'en firent des pagnes. Il rejette ici la traduction *perizomata* par *vestimenta* que Julien soutenait. L'Écriture nous apprend que les

[179]) «Iniustum enim erat ut obtemperaretur a servo suo, id est a corpore suo ei qui non obtemperat domino suo»; *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, *CSEL* 42, p. 218. Cf. aussi I, 24, *CSEL* 42, p. 237; II, 14, *CSEL* 42, p. 266. En II, 22, *CSEL* 42, p. 275, Augustin observe que cette honte ne s'explique qu'en l'appelant *poena peccati.* En effet, pour Augustin aussi, il est impensable que Dieu comme créateur bon ait créé quelque chose dont il faudrait avoir honte: «Nam si hoc non esset, quid nobis esset ingratius, quid irreligiosius, si in membris nostris non de vitio vel de poena nostra, sed de Dei confunderemur operibus?». Augustin accepte donc bien la thèse de Julien que Dieu est le créateur bon d'une réalité bonne, mais sa propre conception de Dieu ne lui permet pas d'admettre que cette nature dans son état créé initial puisse renfermer quelque lacune, car dans ce cas Dieu même est critiqué. Voir par exemple aussi *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 31, *CSEL* 60, p. 448; I, 32, *CSEL* 60, p. 449; I, 33, *CSEL* 60, p. 450; I, 35, *CSEL* 60, p. 452; *Opus imperfectum* V, 16, *PL* 45, 1449 et déjà *De peccatorum meritis et remissione* I, 21, *CSEL* 60, pp. 20-21. Cf. aussi J. PELIKAN, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. I. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago-London, 1971, p. 299.

[180]) «Velut sui iuris libido commoveat»; *De nuptiis et concupiscentia* I, 7, *CSEL* 42, p. 219.

[181]) Voir *De nuptiis et concupsicentia* I, 7, *CSEL* 42, p. 219; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, *CSEL* 60, p. 450. Voir aussi F.-J. THONNARD, *Pudeur, révolte des sens et lois psychologiques,* in *BA* 23, pp. 671-675.

[182]) Cf. *De nuptiis et concupiscentia* II, 14, *CSEL* 42, p. 266; II, 36, *CSEL* 42, p. 290; II, 52, *CSEL* 42, pp. 308-309. Voir aussi ZUMKELLER, *Schriften gegen die Pelagianer* III, pp. 413-414.

premiers hommes firent *de foliis ficulneis succinctoria* et, ce que ceux-ci cachèrent, personne ne l'ignore, dit Augustin. D'ailleurs certains auteurs latins ont aussi traduit *perizomata* par *campestria*, mot qui signifie justement 'pagne'[183]). Augustin veut qu'on garde le terme *perizomata*, reçu en latin, ou qu'on se serve de mots comme *succinctoria* ou *campestria* parce que ces mots font nettement ressortir la raison pour laquelle on éprouve de la honte[184]). Augustin trouve ridicules les tentatives de Julien pour montrer que *perizomata* n'a pas trait aux parties sexuelles[185]).

Augustin n'est pas non plus d'accord sur le recours de Julien à 1 *Cor.* 12, 22-25 pour prouver qu'il est logique que les «verecundiora (membra) nostra maiore honestate conteguntur»[186]). Augustin observe qu'il serait étrange que Paul, *pro sua honestate*, n'ait pas voulu nommer les parties sexuelles si celles-ci étaient sans tache et renvoyaient donc sans plus à l'œuvre du Créateur. Augustin remarque aussi que toute l'argumentation de Julien se serait effondrée, s'il avait suivi l'autre version attestée *inhonesta (membra) nostra*. Que Dieu ait créé quelque chose d'impudique, serait impensable[187]). En outre, la version *inhonesta* traduit mieux le terme grec ἀσχήμονα que la version *verecundiora* que d'aucuns ont adoptée. *Honestas*, en effet, est rendu en grec par εὐσχημοσύνη, et donc l'opposition ἀσχήμονα - ἐὐσχήμονα ressort mieux si on emploie en latin *inhonesta* - *honesta*[188]). Augustin ne croit

[183]) Voir *De nuptiis et concupiscentia* II, 52, *CSEL* 42, p. 266; II, 36, *CSEL* 42, p. 318; *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, *CSEL* 60, pp. 448-449; *De civitate Dei* XIV, 17, *CCL* 48, p. 440.

[184]) *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 32, *CSEL* 60, pp. 448-449; *Contra Iulianum* II, 16, *PL* 44, 685; V, 7, *PL* 44, 785.

[185]) «Sed ubi manifesta res est, scripturae divinae sensui nostrum sensum addere non debemus: non enim hoc fit humana ignorantia, sed praesumptione perversa»; *Contra Iulianum* V, 7, *PL* 44, 786; voir aussi *Opus imperfectum* III, 74, *CSEL* 85, 1, p. 404; IV, 26, *PL* 45, 1332; IV, 66, *PL* 45, 1377.

[186]) Cf. *Ad Turbantium*, frg. 149, *CCL* 88, pp. 371-372. La version textuelle de 1 *Cor.* 12, 22-25 chez Julien est la suivante: «Multo enim magis, quae videntur infirma esse corporis nostri, haec necessaria sunt, et quae putamus inhonorabiliora esse membris corporis, his honorem abundantiorem circumdamus; et quae verecunda sunt nostra, maiorem honestatem habent; quae autem sunt honesta nostra, nullo egent; sed Deus temperavit corpus, ei cui deerat abundantiore dato honore, ut non sit scissura in corpore, sed eadem ipsa pro se invicem cogitent membra».

[187]) Voir *Contra Iulianum* IV, 80, *PL* 44, 779; IV, 81, *PL* 44, 780; *Opus imperfectum* IV, 36, *PL* 45, 1356.

[188]) «Ad hoc certe unum verbum totam causam tuam religandam putasti, quod Apostolum dixisse legisti, 'verecundiora nostra'. Si autem legisses, 'inhonesta nostra', nullo modo utique hoc testimonium ponere auderes. Nullo modo enim Deus, et, hoc quod est peius, ante peccatum, aliquid faceret in membris humani corporis inhonestum. Disce

pas d'ailleurs qu'il y ait besoin de recourir à 1 *Cor.* 12, 22-25. Le contraste entre *Gen.* 2, 25 et 3, 7 prouve suffisamment que l'attitude des premiers hommes vis-à-vis de la nudité a changé[189]). Il est aussi inconcevable qu'avant le péché et en présence de Dieu, les premiers hommes, à cause de leur immaturité totale, en aient usé avec plus de négligence à l'égard de leur nudité qu'après leur péché. Il est hors de question que par le péché il y ait eu un «accroissement moral»[190]).

Ensuite, il faut aussi, d'après Augustin, inclure *Gen.* 3, 8-13 dans l'argumentation. Quand Adam dit qu'il s'est caché devant Dieu à cause de sa nudité (v. 10), Dieu lui demande qui lui a révélé sa nudité et s'il a peut-être mangé de l'arbre prohibé (v. 11). Adam se cache parce qu'il se sait coupable. L'expérience intérieure d'une *concupiscentia* révoltée le fait fuir devant Dieu dont il a perdu la grâce à cause de son péché. C'est pourquoi il éprouve maintenant une *bestialis libido*[191]).

Enfin, que l'homme se couvre après le péché, Augustin le rattache à la finitude qui est maintenant devenue une réalité. En *Gen.* 3, 21 nous lisons que Dieu fit des tuniques de peau dont il revêtit les hommes. Que l'homme s'habille traduit la finitude, maintenant devenue active dans les *corpora corruptibilia*[192]). Ainsi le cercle est fermé. Le péché a provoqué la mort. La mort implique souffrance et discordance. Celle-ci se manifeste le plus dans la *concupiscentia carnis*. À un homme

ergo quod nescis, quia diligenter quaerere noluisti. 'Inhonesta' dixit Apostolus, sed nonnulli interpretes, in quibus et iste est, quantum arbitror, quem legisti, credo verecundati 'verecundiora' dixerunt, quae ille dixit 'inhonesta': quod probatur ex verbis in ipso codice scriptis, unde ista verba apostolica transtulisti. Quod enim abs te positum est 'verecundiora', in graeco legitur 'ἀσχήμονα'. Quod autem sequitur, 'maiorem honestatem habent', in graeco est 'εὐσχημόσθνην', quod integre interpretatum est, 'honestatem'. Unde apparet illa quae 'ἀσχήμονα' dicta sunt, 'inhonesta' latine appellari. Postremo quod adiunctum est, 'quae autem sunt honesta nostra', graecus habet 'εὐσχήμονα'. Unde manifestum est illa quae 'ἀσχήμονα' dicta sunt, 'inhonesta' esse. Quamvis et nulla graecorum consideratione verborum eo ipso debuisti admoneri, inhonesta esse illa quae abundantiorem honestatem habent velaminis; quando ea quae hoc opus non habent, honesta sunt dicta»; *Contra Iulianum* IV, 80, *PL* 44, 779-780.

189) Cf. *Contra Iulianum* IV, 80, *PL* 44, 780; IV, 82, *PL* 44, 780-781.

190) Voir *Contra Iulianum* IV, 82, *PL* 44, 781. Cf. aussi V, 5, *PL* 44, 784-785; IV, 36, *PL* 45, 1356.

191) Cf. *Contra Iulianum* IV, 82, *PL* 44, 781.

192) «Potest ergo bene intelligi etiam Deus, eiusdem quoque pudoris commendasse curam, quando illos qui sibi succinctoria fecerant, de sua nuditate confusi, etiam tunicis induit; propterea quidem pelliceis (cf. *Gen.* 3, 21), ut corruptibilibus iam corporibus mors signaretur adiuncta»; *Opus imperfectum* IV, 37, *PL* 45, 1357; voir aussi J. Pépin, *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, in *Augustinus Magister* I, Paris, 1954, pp. 293-306, spéc. 302-305.

coupable, Dieu remet des vêtements faits dans la peau d'animaux morts et ces vêtements renvoient à la propre mort inévitable.

Une lourde responsabilité repose sur Adam. Pourtant Augustin, pas plus que Julien, n'accepte qu'Adam ait été condamné à la mort éternelle. À ce sujet, Augustin observe en premier lieu que le premier homme, dans sa nombreuse descendance dont le nombre est impossible à déterminer, est libéré de la mort éternelle par la grâce de Dieu que la médiation du Christ lui a value[193]).

De plus Adam a aussi été délivré personnellement de la mort après des milliers d'années lorsque le Christ est descendu volontairement aux enfers pour y rompre les *dolores inferni*. En ce contexte Augustin se réfère à «a delicto suo (Adam) eduxisse sapientia» (*Sg.* 10, 1-2) et donne à ce texte une interprétation christologique. Ce verset, l'Église le comprend de telle manière qu'on croit que par la chair du Christ, le père de l'humanité entière, et donc aussi du Christ, a été libéré de ses chaînes. Cette délivrance n'est pas le mérite d'Adam. Elle cadre dans l'ensemble de l'Incarnation du Christ qui s'est fait homme pour le salut de l'humanité. Comme tous les autres hommes, Adam a été délivré par la grâce divine que la médiation du Christ lui a procurée[194]). Le Christ est sans doute fils de Dieu, mais, en tant qu'homme, aussi fils d'Adam. Par la mort du Christ, l'ancêtre de toute la race humaine fut délivré. Par sa mort corporelle Adam expia une dette temporaire et le repentir de son péché lui valut d'échapper à la peine éternelle et cela par la grâce du Christ qui était plus grande que la faute d'Adam[195]).

[193]) «Adam vero in tam multis posteris suis, ut eos ullus numerare non possit, gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum a sempiterno supplicio liberatur»; *Opus imperfectum* VI, 22, *PL* 45, 1553.

[194]) «In se ipso quamvis a sua morte post annorum aliquot millia, quando Christus pro nobis mortuus ad loca mortuorum, non necessitate, sed potestate descendit, et dolores solvit inferni (*Act.* 2, 24). Sic enim eum intelligenda est a delicto suo eduxisse Sapientia (*Sg.* 10, 2), quia per carnem sanctam unici filii Dei quam progeneravit, patrem generis humani, ac sic etiam patrem Christi, qui pro salute hominum factus est homo, ab illis vinculis tunc solutum, non merito suo, sed gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, non inaniter credit Ecclesia»; *Opus imperfectum* VI, 22, *PL* 45, 1553-1554; voir aussi VI, 30, *PL* 45, 1582-1583.

[195]) Ainsi *Opus imperfectum* VI, 30, *PL* 45, 1582-1583; cf. aussi VI, 12, *PL* 45, 1523. À côté de l'*Opus imperfectum* VI, 22 et VI, 30, il y a encore l'*Epistula* 164, 6, *CSEL* 44, p. 526, datée de 415, qui renvoie à *Sg.* 10, 1-2; cf. GOLDBACHER, *CSEL* 58, p. 42; A. MANDOUZE, *Prosopographie du Bas-Empire. I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris, 1982, p. 369. À propos de la conception augustinienne de la descente du Christ aux enfers, dont cette lettre traite entre autres, voir J. TURMEL, *La Descente du Christ aux Enfers (Questions théologiques)*, Paris, 1908[4]), pp. 17-18; 36-39; BONNER, *Adam*, 84 s. De cet aspect, FLASCH, *Augustin*, pp. 177-225, n'en souffle mot. Pourtant, chacun qui est quelque peu familiarisé avec la problématique de la doctrine du péché

En considérant dans leur ensemble les vues d'Augustin sur les premiers hommes, il faut reconnaître que, globalement, il essaie de ne pas trahir le récit de la *Genèse*, récit qu'il comprend comme un événement historique.

En attribuant à Adam une grande intelligence, Augustin se fonde sur *Gen.* 2, 19. Le fait que les premiers hommes et les animaux vivaient dans une société végétarienne, est basée sur *Gen.* 1, 30. L'immortalité éventuelle d'Adam est aussi expliquée par sa présence auprès de l'arbre de vie (*Gen.* 2, 9). L'harmonie originelle entre la chair et l'esprit s'inspire de *Gen.* 2, 25. Que la mort d'Adam soit un châtiment, découle de l'opposition entre *Gen.* 2, 17 et 3, 17-19. De plus la finitude qui lui incombe se rattache à l'exil hors du paradis terrestre (*Gen.* 3, 22-24). La discordance qui se fait jour résulte de l'opposition entre *Gen.* 2, 25 et 3, 7-13. Qu'Ève aussi fût punie, ressort de *Gen.* 3, 16. Si, un jour, on a cru pouvoir affirmer qu'on trouve chez Augustin une «ganz unbiblische Idealisierung des ersten Menschen»[196]), il faut, certainement en ce qui concerne la conception augustinienne des premiers hommes dans la polémique avec Julien, pour le moins relativiser cette affirmation. N'empêche qu'il reste au moins deux questions à poser. La première concerne la perte de la liberté de faire le bien. Il faut dire que la *Genèse* n'en parle pas. Il n'y est pas non plus question d'une *rectitudo* originelle. Nous avons l'impression qu'Augustin, soucieux de sauvegarder la grâce salvatrice divine en Jésus-Christ, a lu plus de choses dans le récit qu'il n'y en a réellement. Évidemment on ne peut nier que cette perte de la liberté de faire le bien se fonde en premier lieu sur la nécessité de la mort du Christ comme condition du salut des hommes[197]), mais, d'autre part, il est vrai aussi que dans la controverse avec Julien, la question de savoir si l'humanité a radicalement perdu la liberté de faire le bien par la chute d'Adam, occupe une place

originel trouvera étrange ce silence sur le rôle du Christ dans cette problématique; cf. G. MADEC, *Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin*, in *Revue des Études augustiniennes* 28 (1982), pp. 100-111, p. 109.

[196]) Cf. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* I, p. 298.

[197]) Voir M. LAMBERIGTS, *De polemiek tussen Julianus van Aeclanum en Augustinus van Hippo. Een bijdrage tot de theologiegeschiedenis van de tweede pelagiaanse controverse (418-430)*. Tome II: *Augustinus van Hippo*, Volume I: Texte; Volume II: Notes, Leuven, 1988 (Mémoire inédit), resp. pp. 269-304; 287-336.

importante[198]). La réaction de Julien contre cette position d'Augustin n'est pas sans fondement, nous semble-t-il[199]).

Une deuxième question qui subsiste est de savoir si la *concupiscentia carnis* a une telle force d'action que ne le prétend Augustin. Certes, après le péché, les premiers hommes ont honte de leur nudité, mais qu'il faille pour cela appeler la sexualité *bestialis*, nous en doutons[200]).

Cependant il faut reconnaître que globalement l'exégèse augustinienne de *Gen.* 1-3 est plus fidèle au texte que celle de Julien, et aussi plus profonde que celle de l'évêque d'Éclane qui, en vue de minimiser le péché d'Adam, donne une interprétation réellement faible de *Gen.* 3, 15-19.

Enfin, il faut aussi souligner la peine qu'Augustin se donne pour répondre à la question *unde malum*. Dans un réflexe antimanichéen, il essaye de reconnaître au mal une origine historique. Il prête une grande attention à la liberté du premier homme en prenant en considération d'une part sa relation avec Dieu et d'autre part la différence entre la nature humaine et la nature divine. Soucieux de sauvegarder la toute-puissance et l'intangibilité divines, il ne peut que rejeter, sur ce point aussi, la doctrine manichéenne.

Leuven Mathijs LAMBERIGTS
(Trad. du néerlandais par J. VAN HOUTEM O.S.A.)

[198]) À côté des études mentionnées dans la n. 55, voir encore, concernant Julien: F. CLODIUS, *El libre albedrío según Julian de Eclano*, in *Anales de la Facultad de Teología* (Santiago de Chile) 14 (1962), pp. 99-134; M. LAMBERIGTS, *De polemiek...*, Tome I: *Julianus van Aeclanum*. Volume I: Texte; Volume II: Notes, Leuven 1988 (Mémoire inédit), resp. pp. 85-119; 175-187 et 87-108; 144-153.

[199]) Julien croit, en effet, que si tout homme naît coupable à cause du péché d'Adam, c'est Dieu même qui est placé dans une position difficile. Comment pourrait-on encore, dans une vision créationniste de l'âme, L'appeler créateur bon ou créateur juste? Comment un homme «coupable» peut-il encore agir d'une manière morale? Comment peut-on déjà nommer coupable un nouveau-né? Comment imaginer une liberté de faire le mal sans être obligé de parler d'une contrainte au mal? Dieu veut-Il donc le mal? Châtie-t-il donc tous les hommes pour le péché d'Adam en les poussant à pécher encore plus?

[200]) Voir le remarque très pertinent d'A. SOLIGNAC, *Pélage et pélagianisme*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité* 12/1, Paris, 1986, 2923-2936, 2935.

IN DEFENCE OF AUGUSTINE: HOW *FEMINA* IS *HOMO*

Since I began my research on Augustine's and Thomas Aquinas' theological anthropology nearly 30 years ago (in 1961), my evaluation of Augustine's doctrine concerning women's nature and role has changed[1]). Today, I appreciate Augustine's "feminism", in the sense that he, like Clement of Alexandria before him, strove to include women in Godlike humanity, *in spite of* their femaleness. Augustine's major writings, like *De Genesi ad litteram, De Trinitate* and *De civitate Dei*, advocate women's human equivalence as strongly as possible within the limits of his patriarchal culture. Before, I was dismayed by Augustine's definition of female subservience as a Godwilled part of the creational order. My present, more *positive* assessment of Augustine results from a more *negative* judgment of his doctrinal framework, namely the malecentred *conformity* of both scriptural texts and their subsequent interpretation.

In my perspective as a feminist theologian, i.e. talking about God from female gendered experience, a main stumbling block in traditional Christianity is the fundamental exclusion of femaleness at the divine level. Given the interaction between concepts of divinity and humanity in verbalising theology and theological anthropology, God is normally described as andromorphic or metasexual, with corresponding attribution of Godlikeness to male human beings or sexless human souls. In this Godlanguage, women *qua* females are excluded from fully human *imago Dei*, and thereby from exemplary humanity. When modern theological anthropology has left such dualistic androcentricity, considering both men *and* women in their equivalent diversity as being created in God's image, this *accomodation* to post-patriarchal culture is based upon patristic "feminism"[2]).

In fact, present biblical interpretation uses three equality strategies,

[1]) Kari Elisabeth BØRRESEN, *Subordination et Équivalence.* Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin, Oslo-Paris, 1968. Updated, new editions: *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino,* Assisi, 1979. *Subordination and Equivalence.* The Nature and role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas, Washington DC., 1981. *Equivalencia y subordinación según san Agustín,* Naturaleza y papel de la mujer, in *Augustinus* 30 (1985) 97-197 (Augustine-part).

[2]). Kari Elisabeth BØRRESEN (ed.), *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition,* Oslo, 1990.

which were introduced by Clement of Alexandria and further elaborated by Augustine:

1. The sexual differentiation expressed in Gen. 1, 27b: "male and female he created them", is *disconnected* from the consecutive blessing of fertility in 1, 28 and *linked* to the preceding image text of 1, 26-27a: "Let us make Adam (collective male) in our image, according to our likeness ... And God created Adam in his image, in the image of God he created him".

2. Paul's argument for men's preeminent Godlikeness in I Cor. 11, 7: "For man should not cover his head, since he is the image and glory of God, but woman is the glory of man", is *veiled*. Gen. 1, 26-27a is here combined with God's formation of Adam from clods in the soil, referring to Gen. 2, 7. In I Cor. 11, 8-9, Paul asserts man's theomorphic precedence in terms of woman's derivative formation from Adam's rib, as "an aid fit for him", according to Gen. 2, 18, 21-23.

3. The *negating* citation of Gen. 1, 27b in Gal. 3, 28: "there is not male and female, for you are all one (collective male) in Christ", is interpreted as *including* women instead of *abolishing* femaleness. It is of note that this text presents a mixture of reverting to creational perfection defined as *presexual*, and salvational attainment of Christomorphic sonship in perfect *maleness*.

Patristic "Feminism"

Christianity starts from what I call "redemptional democracy", where both women *and* men are saved in Christ through baptism and resurrection. Since Christ is incarnated in perfect humanity, i.e. male Godlikeness, women's equivalence in the order of redemption implies that they achieve Christlike *maleness*, as expressed in Eph. 4, 13: "until we all arrive at the unity of the faith and of the full knowledge of the Son of God, unto a perfect man, unto the measure of the stature of the fulness of Christ". This early Christian theme of *becoming male* as a prerequisite to, and consequence of, salvational conformity with the new Adam, Christ, is most succinctly expressed at the end of the Gospel of Thomas (114): "Simon Peter said to them, Let Mary (Magdalene) leave us, for women are not worthy of Life'. Jesus said, I myself shall lead her in order to make her male, so that she too may become a living spirit (cf. Gen. 2, 7) resembling you males. For every woman who makes herself male will enter the Kingdom of Heaven".

Sometimes disregarded by modern scholars as "heterodox" (because of "feminist" embarrassment?), the motif of *woman transformed into man* is quite logical as resulting from a Christocentric mixture of divine Sonship and perfect manhood. A striking example of women's internalisation of androcentric Christlikeness is provided by the Egyptian desert Mother, Amma Sarra (4th century). Talking to some great visiting anchorites, she refers to her Godgiven charismatic authority in these terms: "I am a man, and you, you are women"[3]). In fact, the theme of perfect maleness is found more often in Christian than in gnostic sources[4]). Since women's transformation into Christlike maleness is reserved for the order of redemption, this theme is inapplicable as an inclusive device *already* from creation. Given the basic incompatibility of Godhead and femaleness, the *innovating* patristic move from an exclusively redemptive Godlikeness to one equally attributable to women at creation is realised through a *genderfree* definition of *imago Dei*[5]). Theomorphic quality is here connected to the spiritual and thereby sexless human soul, sexual differentiation being understood as restricted to the bodily sphere. It follows that women *too* are created as Godlike by possessing a human rational capacity, thus being identical to men in intellect and virtue. This approach, which I call "asexual feminism", is initiated by Clement of Alexandria. He is the *first* author I have found who connects Gen. 1, 27b to the preceding image-text of 1, 26-27a, in order to include women within Godlike humanity from initial creation. Clement also introduces what I call the "feminist falsification" of Gal. 3, 28, using the text's presexual element to ensure women's theomorphic privilege. Clement avoids a direct problematisation of men's exclusive image quality by virtually ignoring I Cor. 11, 7. The first part of this text is cited only once in his writings, and then referring to androcentric sociology. It is important to note that two basic tenets of traditional doctrine are upheld by this stratagem: the scission between divinity and femaleness remains unchallenged by an asexual definition of *imago Dei*, correlated with a metasexual God-concept. Women's Godlikeness is affirmed in

[3]) Sarra 9. In Jean-Claude GUY, *Les Apophtegmes des Pères du Désert,* Begrolles, 1966, 229.

[4]) Karl VOGT, "Devenir mâle", aspect d'une anthropologie chrétienne primitive, in *Concilium* 202 (1985) 95-107.

[5]) Kari Elisabeth BØRRESEN, Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen. 1, 27 et I Cor. 11, 7, in *Augustinianum* 25 (1985) 213-234.

spite of their female inferiority, so that creational gender hierarchy remains unaffected.

The leading Father of Greek theology, Gregory of Nyssa, includes women in Godlike humanity by restricting the image of God at creation to presexual privilege. His argument for what I call "sexless equality" is a mitigated variant of encratite protology, where the original perfection of humankind is understood as either all-male, presexual or asexual. In consequence, gender differentiation, or more precisely, femaleness, is explained as a *cause* or *consequence* of primeval sin. *Enkrateia*, i.e. sexual abstinence, is therefore indispensable for restoring humanity to initial, Godwilled wholeness[6]). In this perspective, Gregory distinguishes *two* stages of God's creation: the first is purely spiritual in God's image, expressed in Gen. 1, 26-27a. This original presexual perfection is to be restored in the order of redemption, a typical encratite theme. The second phase, the creation of sexually differentiated bodies according to Gen. 1, 27b-28, is by Gregory connected to the formation of Adam and his woman in Gen. 2, 7, 18, 21-23. This introduction of animal physicality, which assimilates humanity with beasts, is motivated by God's *foreknowledge* of the first sin. Subhuman mortality as consequence of the fall is to be counteracted by equally *subhuman* fecundity[7]).

Gregory's twofold anthropology is "feminist" in the sense that by placing Adam's formation in Gen. 2, 7 on the *same* secondary level as derived woman's origin according to Gen. 2, 18, 21-23, he severs the traditional link between theomorphic humanity and exemplary maleness. It is therefore logical that the combination of Gen. 1, 26-27a and 2, 7, as expressed in I Cor. 11, 7, is entirely alien to Gregory's thought. In contrast, he regularly invokes Gal. 3, 28 in favour of presexual Godlikeness, to be restored in Christ by reverting to initial creation, *before* Gen. 1, 27b-28. From a 20th-century feminist point of view, Gregory's doctrine is particularly inapplicable, not only because he enforces the traditional disparity between Godhead and femaleness, but mainly because his definition of perfect humanity excludes both male and female gender. In fact, Gregory's double Adam and Eve are not properly human beings but *hybrid* creatures, with angellike, spiritual image quality and beastlike, sexually differentiated corporality.

[6]) Giuilia Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia*. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo, Roma, 1984.

[7]) *De hominis opificio* 16; 22. *PG* 44, 177-186; 204-205. *De anima et resurrectione*. *PG* 46, 145-149.

It is important to remember that this theory of twofold creation was upheld by major theologians like Maximus Confessor and John of Damascus, thereby surviving in Greekorthodox doctrine throughout the Middle Ages.

AUGUSTINE AS "FEMINIST"

In comparison with Clement of Alexandria's inclusion of genderfree women in creational Godlikeness and Gregory of Nyssa's exclusion of gender from theomorphic humanity, Augustine's *holistic* definition of both maleness and femaleness as properly human marks a high point of patristic "feminism". Confronting Manichaean dualism and encratite duality, this leading Father of Latin theology affirms the *unity* of creation. In *De Genesi ad litteram*, Augustine strives to combine the two creation accounts by an intricate exegesis (an arduous task, since the hypothesis of two different biblical sources here was first proposed in 1711 by Henning Bernhard Witter).

Augustine distinguishes between two modes of God's *unique* creation act: the instant, seminal *informatio* expressed in Gen. 1, and the successive *conformatio* described in Gen. 2. By this device, Augustine is able to connect sexual differentiation according to Gen. 1, 27b-28 *with* the preceding image text in 1, 26-27a. It follows that the formation of Adam *and* his woman in Gen. 2, 7, 18, 21-23 is linked to the creation of theomorphic humanity. This protological leap from Gregory's divisive scheme is "feminist" in the sense of including the female human being, *femina/mulier*, in the Godlike human prototype, *homo*. Nevertheless, it is important to note that Augustine's holistic effort is hampered by his neo-Platonic spiritualism, in that he endorses Gregory's genderless definition of the image quality, *in spite* of rejecting its presupposed dual creation. The ensuing logical *incoherence* in Augustine's anthropology is particularly visible in his "feminist" efforts to incorporate female human beings in andromorphic or asexual Godlikeness.

Augustine is the *first* church Father I have found who directly confronts I Cor. 11, 7 by affirming that women *too* are created in God's image. It is of note that all patristic exegesis understands this text as literally stating men's *exclusive* Godlikeness. Augustine's scriptural dilemma results from his inclusive interpretation of theomorphic humanity, by connecting Gen. 1, 26-27a *and* 27b. Refusing to accept

the Pauline denial of women's *imago Dei*, Augustine takes refuge in allegorical exegesis, previously used by Origen to ease the embarrassing corporeity and especially femaleness in Gen. 1, 27b. Consequently, Augustine neutralises Paul by explaining his *mulier* in terms of *lower* human reason, which is not theomorphic, in contradistinction to *higher* reason, figured by Paul's Godlike *vir*. Augustine's main proof-text is here Gal. 3, 28, correctly understood in its combined presexual and andromorphic equality, but even more illogically used than by Clement of Alexandria, since the *negated* citation of Gen. 1, 27b is invoked to include women as Godlike by *attaching homo* of Gen. 1, 26-27a to *femina* of 1, 27b[8]).

Augustine's "feminist falsification" is further elaborated in *De Trinitate*. According to the first creation account human nature as such, which includes both sexes, has been made in the image of God. Consequently, woman is not excluded from Godlikeness: "Ad imaginem quippe dei naturam ipsam humanam factam dicit quae sexu utroque completur, nec ab intelligenda imagine dei separat feminam". Nevertheless, Augustine's insertion of Paul's *mulier* through the stratagem of attributing to her a genderfree *mens*, sharpens the conflict between rational Godlikeness and inferior femaleness. This anthropological split is not found in Paul's *uir*, where male precedence from creation conforms to his theomorphic excellence. It follows that the traditional incompatibility between Godhead and femaleness remains unchallenged by Augustine's inclusive definition of *imago Dei* in manlike disguise. Women are not Godlike *qua* females: "cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam solam attinet non est imago dei; quod autem ad uirum solum attinet, imago dei est tam plena atque integra quam in unum coniuncta muliere"[9]). Augustine's validation of Gen. 2 in terms of *conformatio* therefore strengthens malecentred identification of patriarchal sex roles and Godwilled gender hierarchy, which is partly concealed in Gregory of Nyssa's double creation.

In *De Genesi ad litteram*, Augustine firmly underlines that Eve's and therefore all women's *raison d'être* as female human beings is their subordinate and passive procreative function: "aut si ad hoc adiutorium gignendi filios non est facta mulier uiro, ad quod ergo adiutorium facta est? si, quae simul operaretur terram, nondum erat labor, ut adiumento indigeret, et, si opus esset, melius adiutorium

[8]) *Gen. litt.* III, 22. *CSEL* 28, 1, 88-90.
[9]) *Trin.* XII, 7, 10. *CC* 50, 364.

masculus fieret. hoc et de solacio dici potest, si solitudinis fortasse taedebat. quanto enim congruentius ad conuiuendum et conloquendum duo amici pariter quam uir et mulier habitarent? ... quapropter non inuenio, ad quod adiutorium facta sit mulier uiro, si pariendi causa subtrahitur"[10]). Adam would have been better helped in his work by another *masculus*, a far more congenial company in his solitude than an inferior woman. The late Antique theme of friendship between equals implies an exclusively male bonding. Reshaped by encratite shunning of sexual activity, this theme persists in the medieval monastic tradition[11]). A correlative conflict between marital love and heterosexual intercourse is pathetically expressed in Augustine's earlier *De sermone Domini in monte*: "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"[12]). The refusal of woman as *uxor* is here unaffected by holistic enhancement of *femina* in terms of *homo*. In consequence, Augustine's backdating of women's salvational Godlikeness to the order of creation only *dissociates* spiritual equivalence from female subservience, so that women's subordination in church and society remains normative.

It is important to emphasise that Augustine in *De civitate Dei* introduces a "feminist" exegesis of Eph. 4, 13, with explicit reference to holistic creation. Since femaleness is part of initial human perfection, women will *not* be restored to Christlike humanity by resurrecting as males. Against this traditional theme, Augustine interprets perfect *manhood, uir perfectus*, in terms of human fulfilment, with allusion to inclusive *homo* in Gen. 1, 26-27b and referring to *conformatio* in Gen. 2. Because femaleness is part of God's creation, women will be resurrected as female human beings. Nevertheless, Augustine's viewpoint is decidedly androcentric, since he argues that the recreated beauty of female bodies will no longer disturb resurrected human males, henceforth liberated from their sinful concupiscence: "Non est autem uitium sexus femineus, sed natura, quae tunc quidem et a concubitu et a partu immunis erit; erunt tamen membra feminea, non adcommodata usui ueteri, sed decori nouo, quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed Dei laudatur sapientia atque clementia, qui

[10]) *Gen. litt.* IX, 5. *CSEL* 28, 1, 273.

[11]) Brian Patric McGuire, *Friendship & Community*. The Monastic Experience 350 to 1250, Kalamazoo, MI, 1988.

[12]) *Serm. Dom.* I, 15, 41. *CC* 35, 45.

et quod non erat fecit et liberauit a corruptione quod fecit"[13]). It is significant that Augustine does not discuss women's worldly subordination, which he is consistently eager to affirm as creationally Godwilled. Shall this condition be restored as part of perfect womanhood? Or will female subservience be suppressed together with carnal fecundity?

Augustine's validation of human femaleness invokes traditional typology, where creational gender hierarchy is *transposed* to the order of redemption: Christ as new Adam, church as new Eve. It is important to remember that this role play, which I call "theological sexology", was in fact verbalised at the early doctrinal stage when women's Godlikeness was not yet *backdated* from salvation to creation, by means of patristic "feminist" efforts. In nuptial symbolism, which remains basic both in Roman catholic and Greek orthodox christology and ecclesiology, Eve's instrumental role as Adam's helpmate is reenacted by the church's womanlike dependence on the God-Man, Christ. Theomorphic maleness is here a self-evident premiss, with its corollary exclusion of femaleness at the divine level. Referring to Eph. 5, 32 and II Cor. 11, 2, early church Fathers like Justin, Irenaeus and Tertullian elaborate this new Eve in terms of a combined bride/mother, with ancillary relation to the divine agent, andromorphic Christ. It is essential to note that this sponsal imagery clearly exceeds the patriarchal gender hierarchy displayed in Eve's formation *from, after* and *for* Adam. The first couple consists of one autonomous and one derived partner, but *both* are human beings. In contrast, the salvational couple features a divinely supreme Lord and humanity as his submissive bride. From a present point of view, traditional typology is quite preposterous in applying Eve's inferior femaleness as *simile* for human dependency on divine omnipotence. Patriarchal gender assymetry is here transformed into manlike, divine hegemony, with resulting enforcement and legitimation of women's *submale* status.

In this perspective, it is important to note that Augustine's application of classical typology has an aspect of what I call "androcentric feminism". Although Adam's unique responsibility for humanity's collective guilt is counteracted through Christ's redemption, Eve's instrumental role in the first sin is also neutralised by the subordinate function of church/Mary as Christ's bride/mother. Christ takes human nature in the form of a *man*, but this incarnation is realised through the intermediary of a *woman*[14]). Augustine stresses

[13]) *Civ. Dei* XXII, 17. *CC* 48, 835.
[14]) *Fide symb.* 4, 9. *CSEL* 41, 12.

that the female element in the order of redemption guarantees the salvation of both sexes: "dominus autem Iesus Christus, qui uenerat ad homines liberandos, in quibus et mares et feminae pertinent ad salutem, nec mares fastidiuit, quia marem suscepit, nec feminas, quia de femina natus est. huc accedit magnum sacramentum, ut, quoniam per feminam nobis mors acciderat, uita nobis per feminam nasceretur: ut de utraque natura, id est feminina et masculina, uictus diabolus cruciaretur, quoniam de ambarum subuersione laetabatur; cui parum fuerat ad poenam, si ambae naturae in nobis liberaremur, nisi etiam per ambas liberaremur"[15]). The parallel of Eve and Mary is here invoked with a clear inclusive purpose of validating *both* versions of human nature, female and male. In Augustine's androcentric culture, this application of traditional typology serves to enhance *a priori* inferior femaleness. "Hominis autem liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia uirum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret, quod ille uir de femina natus est"[16]). A perfectly adequate verbalisation in patriarchal context, Augustine's "theological sexology" becomes inapplicable when his presupposed gender hierarchy is vanishing. The current survival of traditional typology in both Latin and Greek Godlanguage, christology and ecclesiology is therefore completely anachronistic in post-patriarchal culture, and *irreconcilable* with the actual interpretation of *imago Dei* as fully equivalent in both women and men.

Augustine's Tragedy

This evaluation of Augustine from a present feminist standpoint invokes some of his mature works, where God's sovereignty is not entirely dependent on humanity's sinful enslavement. Elaine H. Pagels has recently analysed Augustine's struggle against the equally shrewd, but also aristocratic bishop, Julian of Eclanum[17]). Based on more scholarly articles, Pagels' new book compares early Christian, gnostic and patristic exegesis of the first couple's creation and fall, concluding with Augustine's emphasis on human bondage, as expressed in his doctrine of original sin. Pagels interprets the differing views of human

[15]) *Ag. christ.* XXII, 24. *CSEL* 41, 124-125.
[16]) *Diu. quest.* 11. *CC* 44A, 18.
[17]) Elaine H. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, New York, 1988.

freedom as related to Christianity's changing status from a persecuted to an imperial religion. Her focus on the political *rationale* is quite pertinent, since feelings of guilt favour obedience towards authoritarian government. This aspect should be further explored concerning Augustine's revival as a protestant church Father during the Reformation! Pagels also explains Augustine's doctrinal success and enduring impact by the need to justify human suffering in terms of collective culpability, thus easing individual responsibility for empirical evil. Peter R.L. Brown has recently shown that from the 2nd through the 5th century human freedom is understood to be actualised by means of sexual abstinence, making the ascetic performer Christomorphic[18]). In fact, love of God and sexual love are in the Christian tradition considered to be *mutually exclusive* human drives. The different variants of more or less mitigated *Enkrateia*, with malecentred and/or dualistic focus, define Godwilled human perfection as absence of femaleness or corporality. It follows that Adam's initial wholeness and indivisibility is constructed as being all-male or asexual.

In spite of Augustine's rebuke of Gregory of Nyssa's corresponding double creation, his later enforcement of original sin, transmitted though sexual intercourse, maximalises the encratite ousting of sexuality from human perfection. In Augustine's anti-Pelagian polemic, his mancentred biology, where offspring is generated exclusively by male seminal power, serves to illustrate the moral union between sinful Adam and his guilty descendants. Augustine's exegesis of Rom. 5, 12: "in quo omnes peccaverunt", both presupposes and explains humanity's collective *reatus* in terms of seminal transmission. Defined as penalty resulting from Adam's sin, sexual *concupiscentia* also functions as means of contaminating humanity with collective sinfulness, *peccatum originale*, propagated exclusively through paternal seed. Augustine's antithesis Adam-Christ is here strikingly incoherent, since the total engulfing of humanity in original damnation is not counteracted by an equally universal salvation, cf. Rom. 5, 12-21.

In *De Genesi ad litteram*, Augustine interprets Eve's subordinate and instrumental role in seducing Adam as a *subverted* helpmate performance. Her initiative in tempting preeminent man is therefore injurious to creational gender hierarchy[19]). Nevertheless, Adam's status

[18]) Peter R.L. BROWN, *The Body and Society*. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York, 1988.

[19]) *Gen. litt.* XI, 27; 30; 34. *CSEL* 28, 1, 359-360; 362-364; 368.

as Godlike human prototype and his consequent greater lucidity makes him *alone* fully responsible for the initial catastrophe. It is important to remember that Augustine emphasises the rational character of the fall, which is motivated by *superbia*, not by sexual attraction[20]). In his allegorical exegesis, Eve represents the lower human reason, seducing the higher, manlike *ratio*[21]). By firmly excluding carnal *libido* from paradise, Augustine rebukes encratite blending of femaleness and corporality, both cause of and resulting from the first sin. On the other hand, Augustine's growing obsession with *concupiscentia*, culminating in the anti-Pelagian strife, counteracts his persisting evaluation of the body as part of human wholeness: "natura certa tota hominis est spiritus, anima et corpus; quisquis ergo a natura humana corpus alienare uult, desipit"[22]).

In defence of Augustine, I call attention to some "feminist" consequences of his insistence on the Adam-Christ priority in sin and redemption. Augustine's mature writings depict Eve as an instrumental, but constant participant in the first catastrophe. In his polemic against Julian of Eclanum, the first woman is eclipsed by the ominous first man. Although Adam and Eve committed the original fault together, humanity is infected both by collective guilt and corporate punishment through Adam alone. It is significant that this disappearance of Eve is not pursued in the post-Augustinian tradition, and even less so in what I call "popular protology", where the first woman remains a main personage. Julian's argumentation invokes Eve in perspicacious ways, thus forcing Augustine to specify Eve's ubiquitous absence. It is important to note that Julian *shares* Augustine's view of Adam as principal agent in the fall, but his biological presuppositions when interpreting Rom. 5, 12 in terms of *imitatio* are less mancentred than those of Augustine. Julian underlines that this text contradicts the theory of seminal transmission, precisely because human procreation is effectuated by *both* parents and not exclusively by paternal seed. In consequence, to safeguard Adam's priority, the only possible interpretation of Rom. 5, 12 is that humanity imitates Adam in disobeying the divine command. Augustine retorts that if *imitatio* is the decisive factor, then it is Eve who is being imitated, according to Eccl. 25, 33: "a muliere initium factum est peccati". This womancentred and

[20]) *Gen. litt.* XI, 41-42. *CSEL* 28, 1, 376-378.
[21]) *Trin.* XII, 12, 17. *CC* 50, 371-372.
[22]) *Nat. orig. anim.* IV, 2, 3. *CSEL* 60, 383.

therefore absurd result of Julian's reasoning is further rebuked by Augustine with reference to androcentric physiology, stressing Adam's generative monopoly *vis-à-vis* Eve as passive receptacle of his seed[23]).

Eve is equally featured when Julian discards Augustine's invocation of female suffering as proof for the existence of original sin, with reference to Gen. 3, 16. Julian defines birth-pain as a *natural* disadvantage of the feeble sex, more common in civilised women than in barbarian females, who do not suffer at all during childbirth. Augustine concedes that *feroces agrestesque mulieres* deliver more easily, but even if the intensity of pain varies, the penality remains. A parallel difference of degree is found among men, who gain their livelihood with more or less difficulty[24]). The question of male dominance is tricky indeed, since both interlocutors understand gender hierarchy as legitimate and normative. Julian defines female subservience as a natural condition, following women's creational ancillary role. Ingeniously, he insists that men's dominance would be evil if it were a punishment for sin. When Augustine considers male superiority as Godwilled and therefore good, he is in fact denying its penal quality. Augustine is here fought with his own weapons, and his reply is markedly evasive: "Quid opus est ut tecum inde confligam, utrum ista dominatio viri poena sit feminae an ordo naturae? quem tamen ordinem non commemoravit Deus, quando condidit, sed quando punivit". Against Julian, Augustine wants to demonstrate the existence of original sin by pointing to its penal effects. On the other hand, he refuses to define female subordination as a punishment, since gender hierarchy would then lose its normative value. Rather illogically, he suggests that women's secondary status is part of the creational order, but expressly mentioned only after the fall. Nevertheless, Augustine's use of the term *supplicium* is here inaccurate, given its penal connotation[25]). Julian is further pressing Augustine to justify the lack of orgasm in paradise. The problem is quite empirical, since concomitant emission of seed is necessary for procreation in terms of *bonum originale*. According to Galen's two-seed theory, where the female component is subordinately active, creational *libido* is required also for Eve. Julian wants to demonstrate that if human perfection includes orgasmic capacity, Augustine's use of libidinous *concupiscentia* as crown witness for human degradation through original sin is

[23]) *C. Iul. op. impf.* II, 56; III, 88. *CSEL* 85, 1, 203-205; 414-416.
[24]) *C. Iul. op. impf.* VI, 29. *PL* 45, 1577-1579.
[25]) *C. Iul. op. impf.* VI, 26. *PL* 45, 1561-1566, citation 1566.

obsolete. In a rather *chevaleresque* manner (and with Galenic connotation), Augustine avoids male investigation of female pleasure: "utrum autem utriusque sexus semina in muliebri utero cum uoluptate misceantur, uiderint feminae quid in secretis uisceribus sentiant; nos non decet inaniter usque ad ista esse curiosos"[26]). Challenged by Julian, Augustine has to modify the theory of rationally controlled, coital acrobatics in paradise, as described in *De civitate Dei*[27]). Instead of impregnation without prerequisite orgasm, Augustine reluctantly accepts a volontarily released *uoluptas*, but strictly limited to procreative finality: "hanc si placet uobis in paradiso collocare et per talem concupiscentiam carnis, quae nec praeueniret nec tardaret nec excederet imperium uoluntatis, uobis uidetur in illa felicitate filios potuisse generari, non repugnamus"[28]).

Imitating Augustine

Augustine's doctrine is profoundly Christocentric, Adam's hegemony both in the fall and in the transmission of its disastrous consequences, is determined by Christ's role as unique Redemptor. In fact, Augustine's holistic protology imposes a serious problem of *théodicée*. Rejecting an evil suprahuman principle, he has to blame empirical suffering on humanity itself. Augustine is consequently more concerned with defending God's sovereignty and justice than promoting divine mercy. Contrary to Pagels, I would stress that Augustine, even in his later tragic phase, is more eager to safeguard divine liberty than to damage human freedom. I would add that Augustine's insistence on the ambivalence and complexity of human emotional drives is more realistic than the previous variants preferred by Pagels. I do definitely not share Brown's fascination with late Antique ascetic equilibrism, performed as salvational selfhelp. The presupposed concepts of human freedom, resulting from a distorting rift between Godlove and sexually expressed partnerlove, are from my feminist standpoint completely inacceptable. Augustine's true tragedy is that he is caught in this same conflict, so accurately described by Brown and Pagels, and which remains tragically unsolved in traditional

[26]) *Nupt. concup.* II, 13, 26. *CSEL* 42, 279.
[27]) *Civ. Dei* XIV, 24; 26. *CC* 48, 446-448; 449-450.
[28]) *C. duas ep. pel.* I, 17, 35. *CSEL* 60, 451.

Christianity. Thank God, Augustine's desperate anti-Pelagian teaching was never uniformly transmitted by subsequent Latin tradition. A divine election of *massa perditionis* would in fact have obstructed the church as sacramental salvation instrument, so prominent in Augustine's mature ecclesiology.

In my 20th-century, frankly anachronistic, evaluation of Augustine, I distinguish between his imitable *intention* and his partly inapplicable doctrinal *content*. Augustine's many logical inconsistencies regarding the nature and role of women result precisely from his ceaseless striving to insert them in a doctrinal and symbolic framework where femaleness is deviant and/or alien, by differing from exemplary male or sexless humanity. Augustine's defence of human wholeness and holistic creation, defining *femina* as *homo* is imitable, his androcentric insistence of Eve's *raison d'être* as Adam's derived helpmate is in contrast inapplicable. Augustine's defence of human fecundity as creationally good, i.e. *bonum originale*, is imitable, his estrangement of sexual gratification from human love is not only inapplicable, but perfectly damaging. Augustine's ingenious device of *bene uti malo*, i.e. to neutralise bad concupiscence by good procreative intent, aggravated previous patristic sexology, where carnal intercourse was stoically limited to procreation. This refurbishing could be fairly innocuous in Augustine's biosocial context, since women's control of their own fertility was as theoretically unthinkable as practically unfeasable. When Augustinian continence is rehearsed today with a completely reversed *rationale*, connecting marital love *and* fruitfulness, the encratite scope of reducing sexual activity as much as possible remains unaltered. For Augustine, *amor* and *coitus* were incompatible, since affection between spouses required sexless marriage. Paradoxically, the present *magisterium's* promotion of women's periodic infertility contradicts Augustine's explicit condemnation of the same Manichaean device[29]).

The strong survival of Augustine's female *raison d'être*, creationally restricted to motherhood or salvationally confined to virginity, proves even more paralysing. Such androcentric dualism is in magisterial documents disguised as "complementarity", a contradiction in terms since existential autonomy persists as an exclusively male prerogative. In spite of Augustine's mancentred emphasis on the paternal seed as sole transmitter of human life, traditional theological anthropology has never defined men's existence as divinely ordained to

[29]) *Mor. eccl. cath.* II, 18, 65. PL 32, 1372. *C. Faust.* XV, 7. *CSEL* 25, 1, 429.

fatherhood. Given the present collapse of patriarchal sociobiology in Western civilisation, superseded ecclesiastical insistence on women's maternal priority has little effect, except when interfering with legislation. Terrified by his sexual drives, Augustine dreamed of rational wilfulness in paradise. For the first time in human history, women do not need reverting to *status innocentiae* in order to achieve reproductive selfdetermination, finally made possible by the 20th-century biological revolution.

In this context of actualised equivalence, Augustine's continuous effort to give women fully human status by inserting them as Godlike already from creation, provides a model of theological inculturation. Patriarchal gender hierarchy, which in his society was affirmed as normative *a priori*, is here corrected by God's *enhancement* of women's humanity, in spite of their inferior femaleness. From a present feminist standpoint, Augustine's "feminism" appears thwarted by his male-centred spiritualism. Defeminised equality by means of sexless *imago Dei* is today overcome by updated, inclusive definition of Godlikeness as equally pertaining to women and men, in their holistic diversity. It is essential to remember that this *aggiornamento* builds upon patristic "feminism". On the contrary, theomorphic maleness and genderfree privilege survive unchanged in traditional Godlanguage, since God is still described as andromorphic or metasexual. Augustine's protological unity, where *femina* is *homo*, can therefore serve as corrective paradigm for the needed *reinculturation* of theology. When both women and men are created in God's image, God must correspondingly be described with both male and female metaphors. The most distorting incoherence between Godlanguage and culture persists in the current enforcement of traditional typology. The salvational couple: new Adam-new Eve, dominate both Greek orthodox and Roman catholic core doctrine and symbolism. This relic from the early Christian stage of male Godlikeness, where women attain Christomorphic humanity by redemptive transformation into perfect manhood, remains fundamental in christology and ecclesiology. The refusal of ordaining women to the priesthood because of *impedimentum sexui* presupposes female incapacity of acting *in persona Christi*, since women do not possess christomorphic Godlikeness. The basic incompatibility between Godhead and femaleness excludes women from performing cultic mediation between God and humanity. Today, the majority of Christendom remains trapped in this *cul de sac*. Augustine's "feminist" application of typology can here inspire an escape. Imitating Augustine's inclusive

intention, but disregarding his androcentric premiss of male superiority, Christ's incarnation has to be reinterpreted in the sense of human fulness. It is important to stress Christ's gendered particularity as a necessary consequence of his embodied *condition humaine*, without androgynous fiction.

A correlated reformulation of ecclesiology is imposed by the actual disappearance of patriarchal plausibility structure, making typology's bridal imagery meaningless. In this situation, the obsolete new Eve of present mariology tries in vain to perpetuate superseded gender hierarchy[30]). Mary as model for inverted female power, exercised through subservience, proves suspiciously akin to Mediterranean "mammismo", as featured in Augustine's manipulating mother Monnica. When Christianity became a mass religion, ethnological Mary emerged as a Goddess in disguise, to counterbalance andromorphic and/or metasexual monotheism. Happily enough, this venture was never theologically endorsed by Mary's divinisation. Nevertheless, recent pontifical definitions of Mary as *mater ecclesiae* react against the second Vatican council's return to patristic mariology, where Mary participates in the church's bridal maternity[31]). This attempt to monopolise the new Eve on Mary's behalf can be dismantled by reverting to Augustine's concept of the church as *mater ecclesia*, where Mary is an eminent member: "Sancta Maria, beata Maria, sed melior est ecclesia quam virgo Maria"[32]).

The fundamental exclusion of femaleness at the divine level persists as main barrier for holistic human Godlanguage. Atypical use of female metaphors describing God or Christ in the Christian tradition can be used as startingpoint for a new theology. On the other hand, it is important to stress that gender hierarchy is normally upheld by attributing metaphorical womanhood to God's maternal mercy or Christ's human nature. God's sovereign justice or Christ's divine nature are consistently described as andromorphic, so that male hegemony persists unaffected[33]). In her original trinitarian discourse, the late

[30]) Kari Elisabeth BØRRESEN, *Anthropologie médiévale et théologie mariale*, Oslo, 1971.

[31]) Kari Elisabeth BØRRESEN, Marie dans la théologie catholique, in *Concilium* 19 (1983), 93-106. Slightly revised in Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, Hans KÜNG, Jürgen MOLTMANN (eds.), *Was geht uns Maria an?*, Gütersloh, 1988, 72-87.

[32]) *S. Denis.* 25, 7, 8. MAI, 162-164, citation 163.

[33]) Kari Elisabeth BØRRESEN, L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu, in *Revue théologique de Louvain* 13 (1982) 205-220. God's Image, Man's Image? Female metaphors describing God in the Christian Tradition, in *Temenos* 19 (1983) 93-106.

medieval recluse Julian of Norwich starts from traditional formulations of Christ's womanlike human nature, as in Anselm of Canterbury's rehearsal of Augustine. Here Christ's comparing himself with a mother-hen in Matt. 23, 37 is combined with Paul's birthing in Gal. 4, 19, focussing their mixed fatherly authority and motherly affection: "Habet enim paternam auctoritatem, maternum affectum; sicut et Paulus et pater est et mater est"[34]). Julian reconstructs Godlanguage by *transposing* Christ's motherhood to the preexistent level of triune Godhead[35]). With this innovative theology, Julian metaphorically feminises the *divine*: "the second person of the trinity is our Mother in nature in our substantial creation, in whom we are founded and rooted, and he is our Mother of mercy in taking our sensuality"[36]). Julian equally transposes her concept of divine wholeness to the *human* level, since initial creation and redemptional incarnation unify the spiritual and bodily elements of humanity. Julian's new Godlanguage thereby transcends the combined androcentric and dualistic split in traditional discourse. In contrast to Augustine, Julian affirms God's sovereignty in terms of maternal mercy, as an all-embracing election of what could be labelled "massa salvationis". Her concept of divine motherhood is expressly elaborated in order to verbalise her fundamental trust in God's universal salvation: "I will make all things well, I shall make all things well, I may make all things well; and you will see that yourself, that all things will be well"[37]). A main achievement of Julian's new Godlanguage is to provide a divinised human model for female Godlikeness, thereby correcting androcentric typology. To divinise Mary is heresy. To feminise the Godhead as metaphorically both gynecomorphic and andromorphic *quoad nos* makes Christian theology a fully human discourse, reflecting both male and female experience.

In this perspective, I find Otto Scheel's negative evaluation of Augustine ironically off the mark: "Augustin war nicht eine eigentlich schöpferische Natur. Es prävaliert bei ihm nicht die Energie des

[34]) *Enarr. in Ps.* CI, I, 8. **CC** 40, 1431. Anselm, *Oratio* 10. *Opera* II, 3, 39-41.

[35]) Kari Elisabeth BØRRESEN, Christ, notre mère, la théologie de Julienne de Norwich, in *Mitteilungen und Forschungs-Beiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13 (1978) 320-329.

[36]) Showings, ch. 58 (long version), Edmund COLLEDGE, James WALSH (eds.), *A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich* 2, Toronto, 1978, 586. Translation from Middle English in Edmund COLLEDGE, James WALSH (eds.), *Julian of Norwich. Showings*, New York, 1978, 294.

[37]) Showings, ch. 15 (short version). *Ibid.* 1, Toronto, 1978, 249. Translation, New York, 1978, 151.

Willens, sondern die Hingebung eines weiblich organisierten Gemüts. Seine Christologie hat keine wirklich neuen Momente in die christliche Theologie eingeführt"[38]). Scheel's presumption that female-gendered Godlanguage lacks creativity is clearly refuted by Julian of Norwich and other church Mothers[39]). Against Scheel, I would argue that Augustine's theology is a typical example of male-gendered verbalisation. His justification of God's sovereign justice has proved a doctrinal dead end, especially by transmitting encratite anxiety. On the contrary, Augustine's mature defence of God's creative goodness in terms of holistic protology makes him a model of theological inculturation. Only when we imitate his inclusive intention, without repeating his tragic content, can Augustine thrive as constructor of *sana doctrina*.

Oslo Kari Elisabeth BØRRESEN

[38]) *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig, 1901, 464.

[39]) Kari Elisabeth BØRRESEN, Women's Studies of the Christian Tradition, in Raymond KLIBANSKY, Guttorm FLØISTAD (eds.), *La philosophie du Ve au XVe siècle* 6,2. Dordrecht, 1990, 901-1002.

Willens, sondern die Hingebung eines weiblich organisierten Gemüts. Seine Christologie hat keine wirklich neuen Momente in die christliche Theologie eingeführt"[36]). Scheel's presumption that female-gendered Godlanguage lacks creativity is clearly refuted by Julian of Norwich and other church Mothers[37]). Against Scheel, I would argue that Augustine's theology is a typical example of male-gendered verbalisation. His justification of God's sovereign justice has proved a doctrinal dead end, especially by transmitting encratite anxiety. On the contrary, Augustine's mature defence of God's creative goodness in terms of holistic protology makes him a model of theological inculturation. Only when we imitate his inclusive intention, without repeating his tragic content, can Augustine thrive as constructor of *sana doctrina*.

Oslo Karl Elisabeth BØRRESEN

[36]) *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig, 1901, 464.

[37]) Karl Elisabeth BØRRESEN, Women's Studies of the Christian Tradition, in Raymond KLIBANSKY, Gustavo PIGHI and [illegible] (eds.), *La philosophie du Ve au XVe siècle* 6.2, Dordrecht, 1990, 901-1002.

ORIENTALISTE, P.B. 41, B-3000 Leuven